

# PHÄNOMENOLOGIE DES SCHEINS

Die Seinsweise  
der gesellschaftlichen  
Scheinformen

VON MIKLÓS ALMÁSI

Akadémiai Kiadó · Budapest

M. Almási

## Phänomenologie des Scheins

Das moderne Leben enthält viele falsche gesellschaftliche Scheinformen, deren Struktur und Entstehungsprozeß im Buch behandelt werden. Nur sind diese Scheinformen schwer zu überblicken, ihre Scheineigenschaften können schwer enthüllt werden. Es ist eine phänomenologische Eigenart der modernen Scheinformen, daß sie über eine gewisse Objektivität verfügen und sich auch in das ontologische System der gesellschaftlichen Realitäten einfügen, d. h. sie funktionieren nicht einfach als Irrtum, Täuschung und Illusion des Individuums oder als Produkt des falschen Bewußtseins. Das Buch möchte diese ontologische Struktur, die eigenartige Wirklichkeit des Scheins in erster Linie unter Verwendung der *Grundrisse* sowie der ontologischen Untersuchungen von Georg Lukács beschreiben. Innerhalb dieser Struktur werden die Formveränderungen, der spezielle Ort des künstlerischen Scheins, die Struktur des Spiels sowie die Scheinformen des Alltags behandelt. Schließlich werden auch Schritte in Richtung einer spezifischen ideologischen Theorie unternommen. Grundlage der gesamten phänomenologischen Untersuchung ist eine neue Auslegung der gesellschaftlichen Praxis, der Überblick der »Lüge« der »von allen geschaffenen« Sphäre der Erscheinungen, die Weiterführung der Marxschen Erscheinungstheorie.



Akadémiai Kiadó

Budapest





*Phänomenologie  
des Scheins*

*Die Seinsweise der gesellschaftlichen  
Scheinformen*



# *Phänomenologie des Scheins*

*Die Seinsweise der gesellschaftlichen  
Scheinformen*

von

*Miklós Almási*



*Akadémiai Kiadó · Budapest 1977*

*Titel der ungarischen Originalausgabe: A látszat valósága*  
*Magvető Könyvkiadó, Budapest*

*Aus dem Ungarischen übersetzt*  
*von*

*Ágnes Vértes*

ISBN 963 05 1023 5

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1977

*Printed in Hungary*



# *Inhalt*

Vorwort: Zur Wirklichkeit gewordener Schein — ein Dilemma unserer Zeit	7
---	---

## *I. Kapitel*

Zur Ontologie der „Erscheinung“	18
Die Bedeutungsgrenzen der Phänomenkategorie: die Dialektik des „Fürunssein“	56
Bedeutungswandel eines Begriffs	88

## *II. Kapitel*

Der Entstehungsprozeß der virtuellen Wirklichkeit	108
Die Objektivität des Scheins	108
Die Unmittelbarkeit und die Entstehungsbedingungen des Scheins	132
Vergegenständlichung, Alltagsgegenständlichkeit, Durchschnitt- lichkeit	155
Die Trennungslinie der neuzeitlichen Philosophiegeschichte	186

## *III. Kapitel*

Das praktische Bewußtsein: Subjektive Bedingungen für das Entstehen des Scheins	204
Das teleologische Denken und die Reflektivität des „Machens“	205
Die verkehrte Welt: die Finalität	213

Der Formalismus des Alltagsbewußtseins	231
Die Ideologie als Quasi-Wirklichkeit	240
Falsches Bewußtsein und Manipulation	272

#### *IV. Kapitel*

Die Scheinformen des Alltagslebens	289
Der Schein des Spielerischen, der Ironie und der Freiheit	292
Zweideutigkeit, Mißverständnis und Lüge: die unbemerkte „Halb- wahrheit“ der Alltagskommunikation	312
Der künstlerische Schein und die Kunst des Scheins	328

## Vorwort

### *Zur Wirklichkeit gewordener Schein – ein Dilemma unserer Zeit*

Heutzutage ist man eher von der Unfaßbarkeit als von der Virtualität des Scheins beeindruckt. Die „Pseudowahrheit“ (K. Kösik) ist nicht bloße Fiktion oder eine von falschen Interpretierungen herrührende Illusion ideologischen Ursprungs. Ihre Elemente sind ebenso *greifbar* wie alle anderen Gegebenheiten unseres Lebens. Mit anderen Worten: Die Lebensbedingungen erscheinen vor uns in einem ebenso zweideutigen Medium wie die Fakten, die als Momente des Scheins auftreten. Erst gefiltert und modelliert, durch Vermittlung – als Zeitungsnachricht, Fernsehbild, Hörensagen, Mode, Gebrauch, ideologische Objektivation oder manipuliertes Wahrheitserlebnis – werden sie überhaupt zu Fakten. Der Schein bedient sich dieser „realen“ Gegebenheiten, und wollte man seine Gebilde enthüllen, stieße man schon beim ersten Versuch auf ein unabänderliches Geflecht von Lebensfakten. Und das ist erst die Grundmaterie; zum Schein wird all das in der *Gesamtkonstruktion*: Aus diesen Bausteinen ergibt sich ein Gesamtbild, das dank seiner Totalität einen Wert der unwahren Wahrheit annimmt. Seine Unwahrheit, seine Irrealität bleibt aber nichtsdestoweniger ungreifbar, denn es ist durch elementare empirische Tatsachen untermauert. Dazu kommt, daß auch das Gesamtbild nicht bloß Fiktion ist: Es ist, mitsamt seinen Scheinzusammenhängen, als Objektivation in den Tätigkeitsaustausch der Gesellschaft eingebaut, Träger einer Rolle, deren *Realität* auch die Echtheit des Trägers glaubwürdig erscheinen läßt. Nicht dadurch entgeht die Falschmünze der Entdeckung, daß sie der echten ähnlich ist; der Schwindel wird nicht infolge der Blindheit der Menschen, aber auch nicht durch die Güte der echten Münze ungreifbar. Zwar wäre seine Karriere ohne den Irrtum einzelner offensichtlich unmöglich, doch ist dieser Irrtum infolge einer gesellschaftlichen Rolle nachgerade unvermeidbar. Mit im Spiel ist der Kollektivirrtum, die Gewöhnung, daß die Münze *von jedermann* als bare

Münze angenommen wurde. Ebenso das menschliche Verhalten: Man ist ja darauf angewiesen, sich auf die Entscheidungen anderer zu verlassen, unsere Realitätserlebnisse werden von anderen präformiert, und dadurch werden wir im großen und ganzen unempfindlich für Pseudowahrheiten. Der Mensch von heute ist also nicht nur im Bann irreführender Konstruktionen, solcher Scheinformen, die ihm mit relativer Objektivität erscheinen, sondern auch der akzeptierten gesellschaftlichen Rolle dieser Strukturen, auch der Funktion, mit der sie im Kreis der Menschen präsent sind, wie sie von anderen akzeptiert – und somit auf die Ebene einer gewissermaßen *verbindlichen* Echtheit erhoben werden. Diese Rolle aber existiert auf einer anderen Ebene, sie ist auf andere Weise real als die „Echtheit“ der Münze. Sie wird vom spontanen *Zwang* und der unübergehbaren Logik des Akzeptierens und des Weiterführens hervor-gebracht: Letzten Endes befinde nicht „ich“ mich im Irrtum, sondern „die anderen“, und was von anderen als real hingenommen wird, kann ich nur zurückweisen, wenn ich mir den Luxus erlaube, Außenstehender zu sein; akzeptiere ich nicht, was „man“ akzeptiert, kann ich leicht Schwierigkeiten haben.

Hier wird es klar, daß der Kampf gegen den Schein nicht nur Luxus, sondern – gegebenenfalls – auch schwierig, ja, ein lebensgefährliches Unterfangen ist. Infolge seiner Interessen wird der Mensch langsam zum Komplizen des Scheins, ob er ihn als solchen erkennt oder nicht.

Die Faktizität und der Akzeptierungsakt bauen also den modernen Schein auf; infolgedessen kann man den Geist des Irrealen hinter der Wirklichkeit bestenfalls ahnen – die Scheinhaftigkeit bleibt ungreifbar. Die *Greifbarkeit* ist übrigens auch sonst ein mehr oder weniger individueller Akt: An sie wird die Forderung gestellt, die Echtheit oder Falschheit des Phänomens durch *individuelle Verifizierung* zu entscheiden. Gleichzeitig übersteigen diese Phänomene in ihrem Entstehen und insonderheit in ihrer Seinsform weit den Kreis des individuellen Schaffens oder der Kontrollmöglichkeit. Gesellschaftlich existieren sie als Teil einer Totalität, ihre Gültigkeit stürzt nur im Fall größerer gesellschaftlicher Veränderungen zusammen. Das gilt für den ökonomischen und gesellschaftlichen Schein ebenso wie für die alltägliche „Pseudorealität“. Der Schein, den die Konkurrenz erweckt, läßt sich individuell ebensowenig enttarnen, wie die pejorative, verurteilende Atmosphäre sich nicht durchbrechen ließ, die um Angeklagte von Schauprozessen oder verunglimpft Wissenschaftler herum entstanden war. Dieser Durchbruch wird

auch deshalb schwieriger, weil die jüngere Generation nur mehr einige diskreditierende Floskeln kennt, sonst nichts. Der Einzelmensch ist gegenüber diesen Schein-Monstren *sozusagen* hilflos – selbst wenn in ihm intellektuelle Zweifel aufkommen sollten. Denn selbst das Aufkommen des Zweifels versuchen unzählige Mechanismen zu unterbinden. Die Alltagspraxis konstituiert Scheinzusammenhänge und bewahrt diese scheinbar von Tag zu Tag. Ihnen gegenüber hat der Intellekt das Gefühl, die Waffen strecken zu *müssen*.

Der Einzelmensch ist also recht hilflos gegenüber dieser zu gesellschaftlicher Funktion gelangten Pseudorealität. Doch ist diese Hilflosigkeit nicht absolut: kein Grund zu Panik, daß man unbewaffnet dastehe. Selbständiges Denken und moralische Autonomie schränken den Kreis der Scheinformen ein, denn die Scheinformen des Alltagslebens werden häufig durch *Vermittlung der Moral* zu verknöcherten gedanklichen Kategorien. Doch selbst in dieser Rüstung wird es schwer, sich ihrem Einfluß zu entziehen: der Einzelmensch ist unfähig, diese Quasi-Phänomene zu erfassen. Irreführt wird er nicht nur durch die „Faktizität“, sondern auch durch den Kreis von Begriffen, deren sich die Gesellschaft bedient. Sie bietet ja einen mit Vorurteilen belasteten gedanklichen Apparat an, so daß der Gedanke häufig gar nicht aufkommen kann, etwas, das von „jedermann“ akzeptiert werde, könnte trotz seiner Faktenhaftigkeit falsch sein. Kommen bei ihm hingegen in seiner „privaten“ Praxis Zweifel auf, gerät er endgültig in eine schwierige Lage: Die Tatsache, die er individuell in Erfahrung bringen kann, existiert auf einer anderen Ebene als die *in gesellschaftlicher Austauschbarkeit* lebendige falsche Faktizität. Das Individuum kann nur die bloße Tatsache annehmen oder widerlegen, nicht aber Angaben, denen *das Plus der gesellschaftlichen Rolle* anhaftet. So konnte es mehr als einmal geschehen, daß enge Freunde der Opfer von Schauprozessen, obgleich im Besitz einer ganzen Reihe widerlegender Fakten, sich nicht vom Akzeptierungszwang der Anklagen losreißen konnten – also ihren Freund verleugneten – denn die Angaben in ihrem Besitz wurden durch eine andere Art von Faktizität widerlegt als die, welche ein auch für sie verbindliches Verhalten und „Wahrheitsbild“ vorschrieb. Der Unterschied zwischen den zwei Tatsachen-Typen – zwischen den Gegebenheiten, die man individuell in Erfahrung bringen kann und denjenigen, die gesellschaftlich gültig in Gebrauch sind – schaffen vom Alltagsblickwinkel des Individuums aus die Unübersehbarkeit des Scheins. Der Schein verliert –

teilweise oder durch Übergang in neue Scheinformen – seine Gültigkeit nur in Zusammenhang mit einer Erschütterung der Gesellschaft, mit ihren Umwandlungskrisen. Seine Wahrscheinlichkeit schafft der Schein nämlich vor allem durch seine *Gültigkeit*; seine „Faktizität“, seine „Pseudorealität“ sind nur erhärtendes Hilfsmaterial. Die Gültigkeit aber korreliert mit der *Gesamtheit* der gesellschaftlichen Struktur.

Die Entwicklung des Scheins erlebte mehrere Revolutionen, bevor er diese seine unerfaßbare, sozusagen unbemerkbare Form erreicht hatte. Bissig bemerkt Th.W. Adorno, im 20. Jahrhundert sei die *Lüge* verschwunden, die Gesamtheit der Kultur sei ja Lüge, von der Massenunterhaltung bis hin zur politischen Propaganda, was auch die herausragende Rolle der Lüge verschwinden ließ.<sup>1</sup> Allein, die Lüge, der *bewußt bewirkte* Schein war einst die Urform des Scheins: die erste Phänomenform, die sich vom „Echten“, „Wahren“ unterscheiden ließ, deren Scheinhaftigkeit auch in getarnter Form brauchbar war. Das Grunderlebnis der von Napoleons Schicksal beeinflussten Generation war diese glückbringende Lüge im Tornister, die dann, durch eigenartige Zauberkraft, sukzessive zur Wirklichkeit wird: teils indem sich ihr die Gesellschaft anpaßt, teils indem sich die Jünglinge der Gesellschaft anpassen, mehr als einmal mit Hilfe der Pfandbriefe ihrer Lügen. Scheinheiligkeit und Etikette durchtränken zu dieser Zeit noch überwiegend die Privatsphäre. Noch früher legen die gefährlichen Intriganten eines Choderios de Laclos ihre Schlingen in der Form von Liebesmanipulationen, davon können sie aber nicht leben: Die Lüge ist noch nicht zum gesellschaftlichen Produktionsmittel geworden. Bei Dickens zeigt sich aber bereits, wie viktorianische Scheinheiligkeit und bürgerliche Rechtsschaffenheit durch die Logik des Geldverkehrs und des Geschäftsganges miteinander verzahnt sind, daß sich also die Wahrheitsformel der bürgerlichen Existenz nicht von ihrer Falschheitsformel loslösen läßt. *Die erste Revolution* des Scheins fällt mit der Festigung der bürgerlichen Ordnung zusammen: Zur bestimmenden Sphäre der Lebensform wird erhoben, was früher nur *Privatlist*, individuelle Spielerei oder noble Passion war. Für die Helden von Dickens ist die Lüge bereits eine Spielregel, die genau eingehalten werden muß und nicht für Genußzwecke verwendet werden darf: Man lebt von ihr. Höchstens der geneigte Leser mag seinen Spaß am Unterschied zwischen Worten und Taten

<sup>1</sup> Vgl. Th. W. Adorno: *Minima moralia*, Frankfurt am Main 1951, S. 38.

haben. Vergebens der Heereszug der Aufklärung (sie glaubte an die entlarvende Macht des Rationalismus, des Verstands) gegen diesen Schein, vergebens Bacons *Novum organum*, das erste scheinkritische Gesetzbuch: Mit Mitteln der Aufklärung, auf rationale Weise also, kann man diesem Schein nicht mehr beikommen, der zu banalen, realen Tatsachen der gesellschaftlichen Maschinerie geworden ist. Und doch hat Bacon Bahnbrechendes geleistet. Er beschrieb Scheinformen, die nicht Ausgeburten der *bewußten* Schein-Schaffung sind. Die *Idole* des „Markts“, des „Theaters“ kommen als Gegebenheiten des gesellschaftlichen Tätigkeitsaustauschs zustande, wo sich die Menschen voreinander maskiert zeigen, obgleich sie selbst noch nicht von ihrer Tarnung wissen. Hier wird es das erste Mal klar, daß der Kreis der Scheinformen bedeutend größer als der der Lüge, der bewußt geformten „Pseudorealität“ ist, daß sie von der Alltagssphäre der gesellschaftlichen Praxis ausgestaltet werden. Es spricht für Bacons Größe, daß er die Impotenz der Ratio im Namen des Rationalismus aufzeigt: Der Schein ist immer mehr als das als Schein Erkannte, denn er ist nicht Produkt des individuellen Könnens, sondern des gemeinsamen Machens.

Doch selbst dieser Schein-Typus ist noch greifbar. *Die zweite Revolution* des Scheins kommt mit dem 20. Jahrhundert, mit der Ausgestaltung der ungreifbaren, zweideutigen Realität und sodann der Manipulierung. Damit wird eine Welt geschaffen, in der jedes objektive Element der Realität, des Wahren, zugleich auch Baustein des Unwahren ist. Dieser Schein ist schon von viel feinerem Gewebe, als daß man seine Präsenz in Erfahrung bringen könnte; nicht einmal über die Transmission der Skepsis ist das mehr möglich. Die Welt ist zweideutig geworden, und die Gegenwart ist zum Ausgleich geneigt.

Diese Ausgleichbereitschaft findet in verschiedenen Formen Ausdruck. Zum einen in einem eigenartigen Utopismus, in der Evozierung visionshafter Träume, die die unwahr gewordene Realität überbieten wollen (man denke an die Motive für Drogengenuß: Im Gegensatz zur Scheinwelt soll eine noch scheinhaftigere, jedoch wenigstens bewußt fiktive Anti-Welt geschaffen werden). Zum anderen aber auch durch eine verzweifelte Über-Artikulierung der *faktischen Elemente* der Realität – etwa im Trend zu Dokumentarfilmen, in „Tatsachenromanen“, Enthüllungen der Memoirenliteratur, in den Bestrebungen der neopositivistischen Philosophie – lauter elementare Bemühungen des Menschen, der sich an die Tatsachen klammern will. Und schließlich in der – mit

oppositionellen Momenten versetzten – *Enttäuschung* von der Realität. (Das war die Rolle des Existentialismus nach dem Krieg, das ist die Rolle der heutigen verschiedenen Protestideologien oder der auf Neutralisierung bestrebten Denkrichtungen, so etwa auch des Strukturalismus.) In all diesen Strömungen läßt sich fast immer eine gemeinsame „Erbsünde“ erkennen: die Grube, in der wir lebenslang mit dem Schein zusammen eingesperrt sind, so daß wir selbst fast schon zu Komplizen des real gewordenen Irrealen werden. Denn während uns der Schein einerseits ausplündert und irreleitet, ermöglichen zum anderen dieselben Quasi-Realitätselemente unseren Komfort, die relativ einfache geistige Orientierung, die Befreiung von moralischen Konflikten, den reibungslosen Verlauf unseres Alltagslebens. Das ist das Linsengericht, demzuliebe wir so oft am Aufbau des Scheins freiwillig mithelfen.

Schon der Begriff „Schein“ hat einen Beiklang aus dem 19. Jahrhundert, er erinnert an die Naivität, die noch in Schwarz-Weiß-Kontrasten dachte, für die Reales und Irreales noch durch scharfe Konturen getrennt waren. Diese Konstellation ist längst vorbei, denkt sich der Durchschnittsmensch von heute, dessen Leben durch *reale Irrealitäten* gelenkt wird, der schon von seinen Eltern nur die qualvoll-komplizenhafte Anpassungsfähigkeit an das Unwahre erlernt hat. Nur ein Gefühl des *Unbehagens* ist übriggeblieben, das aber ist unausrottbar: als umgäben den Menschen Gegenstände und Verhältnisse mit *Doppelkontur*, als beherrsche unser Sehvermögen eine Art trunkenen Astigmatismus. Gerade aber die Dauerhaftigkeit, ja, die Steigerung des Unbehagens erlaubt zu hoffen, daß man den Kampf gegen die Sphäre des Scheins nicht nur auf philosophischer, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene aufnehmen kann. Es obliegt gerade *der sozialistischen Gesellschaft*, die Offensive gegen die fetischisierte Welt einzuleiten. Um so tragischer die Tatsache, daß dieser Befreiungskampf ins Stocken geriet, daß sie während der Periode des Personenkults dem Ausbau anderer – manipulativer – Inhalte Vorschub leistete und sich nur langsam ihrer historischen Mission bewußt wird. Untersuchen wir daher diese Kategorie aus philosophischer Sicht, dürfen wir uns nicht *nur* darum bemühen, die Gesamtheit der Marxschen Phänomen- und Scheintheorie zu rekonstruieren, sondern auch darum, diese gesellschaftlich-historische Mission, wenn auch nur mit geringem Impuls, voranzutreiben. Das Wachrufen sei unsere Aufgabe, nicht nur aus dem Rausch des Scheins, der Ungeklärtheit scheinbar steriler Begriffe, sondern auch im Interesse der Erkenntnis



eines gesellschaftlichen Engagements, des Abstreifens einer von altersher vererbten, seither immer bedrückenderen Apathie, das Wachrufen zum weltweiten Kampf gegen die Welt des Scheins, der innerhalb des Möglichen ist. Dieser geistig-philosophische Kampf gegen die Welt des Scheins kann nur in der Rüstung des engagierten gesellschaftlichen Verhaltens ausgetragen werden.

Das Grundphänomen des 20. Jahrhunderts ist die ungreifbare Irrealität – etwas aber hat sich als stabil erwiesen: *das Unbehagen*, die ständige Ahnung der Zweideutigkeit. An diesem Punkt finden wir bei unserer Auseinandersetzung mit der Fetischisierung Schützenhilfe. Doch kann sich dasselbe Unbehagen auch *lähmend* auswirken. Die vielleicht erfolgreichste Droge der modernen Manipulierung ist diese *lahme Apathie*: nicht die Enttäuschung, sondern vielmehr das Zustandebringen einer unfähigen, alles akzeptierenden Verhaltensweise. Es waren anfänglich die Phänomenologie, sodann der Existentialismus, die die gedankliche Rechtfertigung dieses Verhaltens, dieser Lahmheit in Angriff nahmen, wobei sie vieles aus der Theoretisierung des alltäglichen Unbehagens schöpften. Das Ergebnis war die theoretische Hinnahme des Scheins: die klassische Hypothese des 19. Jahrhunderts, hinter der Erscheinungsform der Dinge müsse es irgendeine „echte“ Substanz geben, einen Realitätskern, mit dessen Hilfe man zwischen Schein und Realität unterscheiden könne, erwies sich als illusorisch. *Es gibt nur den Schein*, lautet die moderne These, mit ihm machen wir gemeinsame Wirtschaft, sind seine Gefangenen oder Nutznießer, Exploitierten oder Günstlinge. Und da es sowieso nur den Schein gibt, wozu dann diese pejorative Kategorie beibehalten; eigentlich kann man ja nur von inadäquater Erscheinungsform sprechen, doch ist diese inadäquate Form die Welt selbst.<sup>2</sup> Diese enttäuschte Lähmung setzt bereits mit den Schriften Kierkegaards ein – bei ihm dient jedoch die Kategorie der Ironie noch dazu, die zur Allgemeinheit herangewucherte Scheinwelt zwar in ihren Rechten zu belassen, dem Menschen aber gleichzeitig die Möglichkeit einzuräumen, daß er gegebenenfalls aus dieser Scheinwelt heraustrete und die Realität, wenn auch inkognito, aufsuchen könne. Enttäuschungen und die bluttriefende Realität von zwei Weltkriegen, die manipulative Ordnung des Faschismus, das unüberblickbare Signalsy-

<sup>2</sup> „Es gibt... prinzipiell nur inadäquat erscheinende (also auch inadäquat wahrnehmbare) Gegenstände.“ Husserliana, Band III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Den Haag 1950, Buch I. S. 350.

stem der „Verbrauchergesellschaft“, die Rückwirkung des Personenkults auf die entfetischierende Mission des Sozialismus haben diese Skepsis nur noch weiter erhärtet. Die Verlogenheit dieses oder jenes, für realistisch gehaltenen Zusammenhanges wird in der Regel erst im Nachhinein klar – *die Aktualität* ist immer nur scheinbar, sie baut auf die Scheinbarkeit der Gegenwart auf.<sup>3</sup> Da sich das Alltagsleben des Menschen in der Gegenwart abspielt, kann deren Realität einzig das Verdichten der Scheinhaftigkeit zur Realität sein. Diesen historisch aufkommenden Zweifel und diese Lähmung faßt Sartre bereits programmatisch zusammen, wenn er im Vorwort zu *Das Sein und das Nichts* folgendes schreibt: „Es ergibt sich offenbar, daß der Dualismus von Sein und Scheinen in der Philosophie kein Bürgerrecht mehr hat. Denn das Sein eines Seinenden ist genau das, was es zu sein scheint.“<sup>4</sup> Der Schein wird zur Substanz selbst. Um das aber einsehen zu können, müssen wir mit dem seit langer Zeit vererbten und optimistischsten Satz in der Geschichte der Philosophie abrechnen, nämlich mit dem Dualismus von verborgener Welt und verbergendem Medium, mit der ontologischen Illusion, die als Enthüllungsmittel des Scheins dienen konnte: Die reale Welt kann ja nur aufgefunden werden, wenn „hinter“ den erscheinenden Formen eine andere, erreichbare und, wenn erreicht und erkämpft, gebrauchbare Welt liegt. Wenn wir aber akzeptieren, was Nietzsche die „Illusion der Hinterwelt“ nannte, wenn wir nicht mehr an eine Fiktion von Erscheinung und Dahinter glauben wollen, so kann aus dem Schein – im Gegensatz zum optimistischen Weltbild quer durch die gesamte Philosophiegeschichte – sogar ein ganz positiver Inhalt werden. Für diesen Weg entscheidet sich Sartre und verkündet ihn programmatisch: Substanz der Welt ist der Schein selbst.<sup>5</sup>

Dieser Standpunkt ist eine Kompensation für das Irreführtsein. Was bei Nietzsche noch die offene Bestätigung der groben Manipulation der imperialistischen Epoche war (vgl. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*<sup>6</sup> und die von ihm formulierte Parole *Wille zum Schein*), wird bei Sartre bereits eine qualvolle Selbstberuhigung angesichts der Ausgeliefertheit. Nietzsche schreibt von einem Willen zum

<sup>3</sup> Vgl. Th. W. Adorno: *Minima moralia*, a. a. O. S. 292–293.

<sup>4</sup> J. P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1952, S. 21–22.

<sup>5</sup> Ebd. S. 21–22.

<sup>6</sup> Nietzsches Werke (Taschenausgabe), Leipzig 1923, Band I. S. 503 ff.

Schein, der Irreführer und Irreführte gleicherweise lenkt, noch im Sinne eines rationell erkannten und gebrauchten Scheinbilds. Allein, seither hat sich die Scheinwelt selbständig gemacht, die Realität selbst ist ungreifbar geworden, hier geht es kaum mehr um Wollen oder Nichtwollen; es bleibt nichts anderes, nur das Sichabfinden, die Selbstaufgabe der Realität. Sartre erkennt bereits: Der kleine Mann hat nichts dreinzureden bei der Entstehung dieser Pseudorealität; es ist besser, wenn er sie ohne ein überflüssige Komplikationen herbeiführendes Zögern als Gegebenheit hinnimmt und wenigstens eine Position der enttäuschten Opposition bezieht, indem er erklärt, falsch sei nicht nur, was ihr mir anbietet, sondern auch was ihr für echt haltet. Die kosmische Scheintheorie („nichts als Schein“) entspringt bei ihm wie bei den modernen Soziologen der Manipulierung diesem zu Tatenlosigkeit verdammten Oppositionalismus, dem lähmenden Bewußtsein, sowieso nicht „zurückschießen“ zu können. Wenn es auch nicht gelingt, das Kartenhaus der Scheinwelt umzukippen, seien wenigstens seine Fundamente in Frage gestellt. (Inhalte dieser Art weist die soziologische Ideologie- und Scheinkonzeption der sogenannten Frankfurter Schule auf. Die frappantesten Formulierungen sind in den Werken ihrer zwei herausragendsten Vertreter zu finden: in Th. W. Adornos *Negativer Dialektik* und in Herbert Marcuses *Eindimensionalem Menschen*. Beide sind der manipulierten und ideologischen Realität gewidmet, einer phänomenologischen Beschreibung des Scheins, jedoch darüber hinaus durch eine Skepsis geprägt, die selbst das Sein in Frage stellt. Dasselbe gilt auch für die Kulturkritik amerikanischer Soziologen, so etwa für Daniel Boorstins *The Image or What Happened to the American Dream* [New York 1961] mit sehr interessantem Tatsachenmaterial und einer Beschreibung der Mechanismen der modernen Manipulierung.)

Jedoch: zwar werden diese Enttäuschung und dieses Lähmungsgefühl nicht nur von der modernen Philosophie, sondern auch vom Alltagsleben nahegelegt, doch werden die Rahmen des entsprechenden Verhaltens mit ebensolcher Wucht gesprengt – und zwar von gerade demselben Alltag. Dieses *Krisenbewußtsein* macht sich am ehesten auf ethischer Ebene fühlbar. Der Sartre der *Résistance*, der Moralphilosoph des Existentialismus gerät an diesem Punkt in Widerspruch mit seiner ontologischen Grundthese: Im Gegensatz zur Allgemeinheit der Welt des Nichts *postuliert* der ethische Mensch eine andere, humanere und realere Welt; und obgleich diese Perspektive noch nicht realistisch ist, mit anderen

Worten: in demselben „Nichts“ verweilt wie die Nichtigkeit der Gegenwart, regt sie doch zu Taten an. „Nur was sein wird, läßt Zweige sprießen“, schrieb der Dichter Attila József, und dieses Verhalten, diese Anschauungsweise hält auch den Alltagsmenschen am Leben inmitten seiner Erniedrigungen, Irreführungen und Hoffnungen. Dieses Verhalten aber schafft jene echtere – idealere – Welt nicht nur als Postulat, es ist auch Mitschöpfer dieser echteren Ordnung. Die einzige Möglichkeit, um die „nichtige“ Gegenwart zu überleben, ist die Umgestaltung der Gegenwart. Was zur Sprengung der ontologischen Setzung auf ethischer Ebene geführt hat, kommt auf gesellschaftlicher Ebene der weltgeschichtlichen Mission des Sozialismus gleich: somit sind wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekommen. Die theoretische Beschreibung des Scheins bedeutet den Anfang seiner praktischen Überwindung.

Die nachstehenden Ausführungen verfolgen das Ziel, *Marx' Schein-Theorie* zu rekonstruieren aufgrund von Bemerkungen, verstreut auffindbaren ontologischen und philosophischen Gedanken im *Rohentwurf*, im *Kapital*, in den *Theorien über den Mehrwert* und anderen Werken. Mit dieser Rekonstruktion verfolgen wir einen doppelten Zweck. Zum einen sei versucht, die modernen Schein-Phänomene philosophisch zu begründen – mit anderen Worten die Leere einigermaßen aufzufüllen, die in der modernen Problemgeschichte des Scheins nach Hegels Philosophie entstanden war. Zum anderen wollen wir die mehrfach zweideutigen Errungenschaften des modernen Denkens kritisch sichten und die Methode der marxistischen, Probleme freilegenden Kritik auch für diesen Fall anwenden. Meiner Ansicht nach ist es auch theoretisch verfehlt, die Kategorie des Scheins auf das moderne Phänomen der Manipulierung zu beschränken. Wenn wir ihn als eine Begleiterscheinung der kapitalistischen Entwicklung auffassen, die sich mit ihm zusammen ändert, gehen wir, unseres Erachtens, im Sinne der Marxschen Intentionen vor. Im Entwicklungsprozeß betrachtet werden wir die Effekte des Scheins gewiß rationalistischer ins Auge fassen können, als ständen wir ihm wie einer isolierten und von heute auf morgen zustande kommenden, quasi-absurden Gegebenheit gegenüber. Daher mögen unsere Beispiele auch hin und wieder „altmodisch“ erscheinen. Parallel mit der Rekonstruktion der Marxschen Theorie betrachten wir *auch* die früheren Phasen der Entwicklung des Kapitalismus, gemeinsam mit der *damaligen* ökonomischen und gesellschaftlichen Struktur. Die herangezogenen Beispiele stehen hier jedoch mitsamt ihrer methodischen Eigenart, als

Modell also. Insoweit haben sie auch heute noch Gültigkeit: die letzten strukturellen Triebfedern der Schein-Bildung funktionieren auch heute.

Die erste Idee der vorliegenden Arbeit entstand auf einem Seminar von Georg Lukács. Im Zuge der Analyse von Flauberts Welt stellte Lukács die Frage, was der Unterschied zwischen der bereits in Entstehung begriffenen Schein-Welt und der Erscheinungswelt sein mag. Damals vermochten wir die Frage nicht zu beantworten. Heute, mit mehr als zehnjähriger Verspätung, versuche ich die Antwort im folgenden zu formulieren. Anregung bei der Auswahl des Themas und der Detailfragen erhielt ich von Lukács' ontologischen Forschungen; bei der Ausarbeitung stand er mir stets hilfsbereit mit gutem Rat bei.

## Zur Ontologie der „Erscheinung“

Eigentlich könnten wir die Ausführungen damit beginnen, daß wir das Über-sich-Hinausweisen der Phänomen-Struktur, ihre sich als größere Gesamtheit ausweisende Dialektik analysieren. Ich finde aber, die tatsächliche Fragestellung gehe von der weiteren Umgebung dieses Gedankenkreises aus, nämlich, ob es überhaupt und auf welchen ontologischen Ebenen es eine Phänomen-Struktur gibt. Bündig und mit weit hörbaren skeptischen Obertönen erklärte Goethe: *Natur hat weder Kern noch Schale* („Ultimatum“, 1821), sie besteht mitnichten aus Schichten, zerfällt nicht von selber, aufgrund ihrer ontologischen Gegebenheiten zu Phänomen und Substanz. Sie sei somit eine dynamische Totalität, die Phänomen und Substanz, Scheinbarkeit und Realhaftigkeit gleichzeitig und zugleich ist. Wenn wir in ihr dennoch eine Gliederung erkennen, so stammt diese von Menschenhand, von der Praxis (der individuellen oder der historischen) oder von der stufenweise vorangehenden Erkenntnis. Im Gegensatz zu dieser *naturphilosophischen* (und erkenntnistheoretischen) Auffassung kommt – fast zu gleicher Zeit – die die Schranken der Kantschen Anregungen durchbrechende Hegelsche Konzeption auf: der erste großzügige Versuch einer objektiv-ontologischen Erscheinungstheorie, freilich nicht ohne Vorläufer. Sie ist ja Zusammenfassung, besser, eine Freilegung der Widersprüche, die in der klassischen deutschen Philosophie und vor allem in den inneren Diskrepanzen des Kantschen Systems hervortreten. *Die Kritik der reinen Vernunft* (1781) vermochte die Phänomene erst nur in subjektivistischer Form sich vorzustellen. *Die Kritik der praktischen Vernunft* (1788) hingegen sah sich – infolge der Analyse ethischer und moralischer Gegebenheiten – gezwungen, auch die phänomenale Welt als Realität zu behandeln. Dieser Widerspruch zwischen den beiden Werken wird bei Hegel freigelegt und zur theoretischen Grundlage seiner Konzeption.

Kant war nämlich nur bis zur Ahnung dessen gelangt, das phänomenale Sein könnte etwas mit der menschlichen Praxis zu tun haben, daß sich dieses den Menschen umgebende Medium mit Hilfe der menschlichen Praxis den tieferen, „ansichseienden“ Schichten anschließt, selbst wenn diese Phänomene – in sich, isoliert – nicht vollwertig, zweideutig oder scheinbar sind. Freilich ist diese Ahnung nur ein Gedankenkeim oder vielmehr der Widerspruch des Systems. Kant konnte noch nichts wissen von den realen und virtuellen Formen der Erscheinung, noch weniger von den noch komplizierteren Kategorien der realen Irrealität. Hegels Phänomenologie schöpft aber gerade aus diesem zaghaften Versuch, aus den Widersprüchen des Kantschen Systems. Seine *Phänomenologie des Geistes* (1807) verursachte eine philosophische Revolution, indem sie die Realität des Phänomens von der verwobenen Entwicklungsgeschichte der menschlichen Praxis und Erkenntnis abzuleiten versuchte. Nicht nur daran ist seine Größe als Denker zu messen, daß er die Sphäre des Phänomens auf die Ebene des objektiven Seins erhob – hätte er nur so viel getan, wäre die von ihm eingeleitete Revolution höchst problematisch. Die Bedeutung der *Phänomenologie* erkenne ich darin, daß Hegel versuchte, die Objektivität in Korrelation mit dem Selbsterschaffungsprozeß des Menschen darzulegen. Die „Substanz“ – die menschliche Gattung – wird im historischen Prozeß der Selbsterschaffung „gemacht“. Die Gattung ist der „Kern“, an dem die Individualität und die Taten der Einzelmenschen wie eine „Schale“ haften. Das ist ein Gesamtprozeß, in dem die menschliche Praxis teils die Natur „proviziert“ (daß sie „Erscheinungen“ für ihre Bedürfnisse und Ansprüche hervorbringe), teils aber regt diese die menschliche Gesellschaft an, sich immer wieder aktiv umzuformen. In diesem Doppelprozeß gelangen dann immer wieder neue Schichten der *menschlichen Gattung* ans Tageslicht. Der Nachdruck in diesem Selbsterschaffungsprozeß liegt freilich auf der ständigen Veränderung des „erschaffenen Wesens“ und auf der *Geschichtlichkeit seines Erscheinungsprozesses*. Nie erwähnt Hegel, nicht einmal als revolutionären Keim, die falsche Erscheinung, die in schlechte Richtung verlaufende oder nachgerade in eine Sackgasse mündende Entwicklung. Mitsamt diesen Schranken – den systematisierenden Hilfsbegriff „Weltgeist“ mit inbegriffen – hortet die *Phänomenologie* einen bis heute gültigen gedanklichen Kern: den Gedanken nämlich, daß die Phänomen-Sphäre „gemacht“ wird, daß sie eine Kategorie der Praxis darstellt. Wollten wir aber diese Gedankenreihe selbst flüchtig weiterfüh-

ren, könnten wir leicht zu dem Schluß kommen, für den jungen Hegel habe die Sphäre der Phänomene ebensoviel bedeutet wie die gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungsformen, und er habe sich gleichzeitig die kategorische Existenz dieser Relation naturphilosophisch bestenfalls in unausgestalteter Form vorstellen können. Wird nämlich die phänomenale Sphäre „gemacht“, so gilt dies allem voran für die Gesellschaft, es läßt sich nur im Sinn des „Stoffwechsels mit der Natur“ sowie des erkennenden Kontakts auf die Natur beziehen. Die sogenannten Naturphänomene, zu denen wir keine „aktive“ Beziehung haben, die nur „überraschen“ oder „von selbst“ helfen, sind aus diesem aktiven und menschlich begriffenen Phänomenbegriff ausgeklammert. All das aber ist nur Hypothese – die *Phänomenologie* selbst widerlegt die natürliche Existenz der Phänomen-Kategorie noch nicht. Der Grundgedanke des Werkes ist die „Erscheinung“, die historische „Gemachtheit“ der „Objektivierung des Geistes“, jene Eigenart, derzufolge die menschliche Gattung in der Selbstentfaltung zustande kommt und sich gliedert.

Jedoch, dieser geniale Gedanke wird in den späteren Werken unklar, um in der „Wissenschaft der Logik“ bereits zur platten These zu erstarren; Hegel meint bereits, die Tatsache und der Entstehungsprozeß der „Erscheinung“ müßten nicht weiter erläutert werden. Die Kategorie des Phänomens wird zur apodiktischen These vereinfacht: das Wesen müsse erscheinen, heißt es am Anfang des Kapitels über das Phänomen in der *Logik*; dadurch aber wird die Erscheinung zu einem Axiom verflacht, das auf der Hand liegt und daher keiner weiteren Erklärung bedarf. Das aber beeinträchtigt auch die Darlegung der Objektivität der Erscheinung: die *Logik* beschäftigt sich nur mit dem „wahren“ Erscheinenden, mit Phänomenen, die das Wesen zum Ausdruck bringen, während die Struktur der „Pseudorealität“ mit wenigen – wenngleich genialen – Gedanken abgetan wird. Er betrachtet sie als Übergangszustand zwischen der Unvermitteltheit des bloßen Seins und dessen Nichtigkeit und dem das Wesen erscheinend lassenden Phänomen. Noch brutaler erscheint aber die gedankliche Selbstverstümmelung, mit der er die Phänomen-Kategorie vollends von der Praxis der menschlichen Gattung loslöst und sie im großen und ganzen zu einem naturphilosophischen Begriff degradiert. Die Spezialität des gesellschaftlichen Phänomens, der Unterschied zwischen der Objektivität der gesellschaftlichen und der Naturphänomene – in der *Phänomenologie*, wenngleich in nebulöser Form, implizit noch enthalten – sind aus der *Logik* vollends verschwunden. Zum Rahmen der



Bewegung des Phänomen-Substanz-Widerspruchs werden die dialektische Gliederung und *Einheit* der Realität, das Spiel der Totalitäten – das aber fällt somit nicht in den Kreis der menschlichen Praxis und ist mit dieser nur infolge des Aufbaus der *Logik* verbunden. In diesem Werk werden ontologische Probleme von erkenntnistheoretischem Blickwinkel aus gestellt, und auch die Antworten werden innerhalb gnoseologischer Rahmen gesucht. Die Praxis des erkennenden Menschen führte jedoch eine so starke Einengung des Praxis-Begriffs mit sich, daß auch die Phänomen-Substanz-Relation schrumpft.

Es ist anzunehmen, daß Goethes vergrämtes Paradoxon (kennzeichnenderweise *Ultimatum* betitelt!) – ein Protest gegen diese Art von Zerstückelung der Totalität der Natur – aus dem Widerwillen gegen die vereinfachte Formel hervorgegangen ist. Wie jeder gereizter Protest, ist freilich auch das Gedicht einseitig. Als *Metapher* beschreibt es aber doch mit verblüffender Genauigkeit *das Wesen – die Substanz als eine Kategorie der Praxis*: nämlich, daß etwas nur durch die gegebenen historischen Aktivitätsrichtungen und Möglichkeiten des Menschen, mit anderen Worten, durch seine Praxis wesentlich oder unwesentlich (zufällig, d.h. phänomenal, schalenhaft in der Qualität) wird, daß allein die Praxis einzelne Beziehungen hervorhebt oder wieder versenkt, Reihenfolgen aufstellt usw. Das poetische Bild „Menschenherz“ ist Ausdruck dieser ontologischen Annahme.

Die beiden Phänomen-Auffassungen konkurrieren miteinander vor-derhand in philosophischer Rüstung. Hinter dieser stehen die Errungenschaften des reifen Hegel und der klassischen deutschen Philosophie, die andere ist bestenfalls Ahnung, jedenfalls ein nicht zu Ende gedachtes, nicht zu einem philosophischen Programm herangereiftes *Kunstprinzip*. Zum Programm, zu einer philosophischen Wende steigt diese Auffassung *in den Schriften des jungen Marx* auf. In diesen wird mit klassischer Schärfe der Grundsatz der Mensch- bzw. Praxisbezogenheit der Naturphänomene und die *grundlegend* (wenn auch nicht ausschließlich) gesellschaftsontologische Struktur der Phänomenkategorie formuliert.

Der Phänomen-Substanz-Zusammenhang ist vor allem eine Kategorie des Lebens der Gesellschaft, die in der gesellschaftlichen Praxis – in der Wahl, im „Machen“, im Unterschied zwischen gesamtgesellschaftlicher Arbeit und individueller Betätigung – hervortritt; in der Natur sind nur primitivere Keimformen dieser Relation vorhanden. In den Naturprozessen – vor allem in den anorganischen – ist das Phänomen-Substanz-Ver-

hältnis eine Beziehungskategorie. Sie wirkt sich in einer Richtung solcherart aus, daß sie in diesem oder jenem gegenständlichen Zusammenhang hervortritt, schafft sich in anderer Richtung ein anderes Phänomen-Substanz-Image und ist somit eine Kategorie von recht relativer Gültigkeit. Innerhalb der Gesellschaft ist sie jedoch nicht nur durch Stetigkeit und relative Variabilität, sondern auch durch hochgradige – vom Menschen geschaffene – Objektivität gekennzeichnet. Kurz gefaßt: In der Natur existieren Totalitäten, die sich mit Hilfe der Phänomen-Substanz-Kategorie nur bis zur Ebene der Relativität auflösen lassen; in der Gesellschaft hingegen, in ihrem Leben, ist diese Gliederung eines der wichtigsten strukturierenden Prinzipien.

Bevor wir aber weitergehen, erlauben wir uns an dieser Stelle eine Bemerkung persönlicher Natur. Unser Thema, der Fragenkreis, den wir untersuchen, ist das Zustandekommen und das Funktionsprinzip des Scheins. Insoweit ist die ontologische Struktur der Phänomen-Substanz-Relation im Grunde genommen nur ein Nebenproblem, das nur *als Maßstab der Objektivität* zur Sprache kommt. Gerade aber hinsichtlich dieser Qualität als ontologischem Maßstab fand ich, die Struktur dieses Begriffspaars sei un abgeschlossen – und zwar nicht nur bei Hegel, sondern auch in der späteren, modernen Auffassung des Marxismus. Obgleich ich es also für unabdingbar fand, die Frage selbst aufzuwerfen, möchte ich in den nachstehenden Ausführungen nicht mit dem Anspruch auftreten, den Widerspruch zu entscheiden. Teils halte ich mein naturwissenschaftliches Rüstzeug für unzulänglich, teils sind meine ontologischen und phänomenologischen Kenntnisse viel zu oberflächlich, als daß ich hinsichtlich der Pro- und Contra-Argumente dieses Problems mit der vorliegenden Arbeit entschieden Stellung nehmen könnte. Ich beabsichtige, diese Arbeit mit einer Aufdeckung der Gesamtheit von Marx' Erscheinungstheorie fortzusetzen. Im Fall solch einer umfassenden Phänomentheorie – wenn man so sagen darf: der *Rekonstruktion der Marxschen Phänomenologie* – muß auch dieser Problemkreis gründlich zu Ende gedacht und unter den heute offenstehenden Antworten entschieden werden. Daher lege ich dieses Teilproblem so wie es ist – ohne Entscheidung – dem Leser vor.

Und nun zurück zur Untersuchung der Marxschen Lösung.

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* schreibt Marx, für den Menschen existierten die Naturphänomene nicht *unmittelbar*; sie kommen erst im Verlauf ihrer gesellschaftlich-praktischen Vermittlung,

im Zuge ihres „Erschaffens“, ihres „Machens“ zustande: „Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. Und wie alles Natürliche entstehen muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, die *Geschichte*, die aber für ihn eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.“ Und an anderer Stelle: „Aber auch die *Natur*, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen *nichts*.“<sup>7</sup> Diese Bemerkungen, sowie die während der Analyse der ökonomisch-gesellschaftlichen Struktur ausgestalteten Kategorien „Erscheinungsform“, „Tendenz“, „umgekehrte Abbildung“ weisen darauf hin, daß Marx nicht nur in seinen Frühwerken, sondern sein Leben lang an der Möglichkeit der Denklösung festhielt, der Phänomen-Substanz-Schein-Zusammenhang sei in seiner höchsten Form eine ontologische Kategorie der Gesellschaft, während er hinsichtlich der Natur nur eine Beziehungskategorie der Praxis, d.h. ein erkenntnistheoretischer Begriff, die Begleiterscheinung der Expansion der Praxis, des Fortschritts in der Erkenntnis sei. Sehr wesentlich erscheint mir in diesem Zusammenhang die vorhin zitierte Bemerkung, die Geschichte sei die echte Naturgeschichte des Menschen. Dieser Gedanke kehrt auch in den späteren, reifen Werken – beispielsweise in der *Deutschen Ideologie* – wieder, indem Marx die Geschichte als die einzige Wissenschaft anspricht, die alle anderen Wissenschaftsdisziplinen beinhaltet und auch diejenigen historisiert, die früher als rein faktenbeschreibend betrachtet wurden, und vielleicht auch heute noch werden. Diese Bemerkung hält nämlich nicht nur die Tatsache des gesellschaftlichen Aufkommens des Menschen, der *Geschichtlichkeit* der „*Gattungsmäßigkeit*“ fest, sie weist auch darauf hin, daß die Natur, die immer tiefere Schichten vor dem Menschen erschließt und somit ihren Phänomenenreichtum ebenfalls immer vielschichtiger zeigt, selbst auch historischer Prozeß ist, und zwar in einem doppelten Sinn. Zum einen hat auch die Natur ihre Geschichte, zum anderen ist die Humanisierung ihres Phänomenensystems, ihre Verwandlung in für uns seiende Phänomene, selbst auch Funktion der historischen Praxis, eine Funktion dieser Wechselwirkung.

<sup>7</sup> Marx-Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 86, 96.

Dürfen wir also behaupten, in dieser Auffassung sei die Phänomen-Substanz-Dialektik eine Kategorie der gesellschaftlichen Praxis, während ihre naturphilosophische Bedeutung nur in erkenntnistheoretischem Sinn und nicht in ontologischem bestehe? Zwar könnte man diese Frage mit großer Wahrscheinlichkeit bejahen, doch wollen wir es nicht tun: Wir finden, wie schon erwähnt, daß dieses Problem noch nicht entschieden ist. Im Zuge seiner späteren Entwicklung achtete Marx zwar sorgfältig darauf, die begrifflichen Varianten der Phänomen-Kategorie – „Erscheinungsform“, „Tendenz“, „Erscheinungsweise“ usw. – als *gesellschafts-ontologische* Begriffe zu behandeln oder aber, wenn nicht so, die Unterscheidung klarzumachen. (Beispielsweise unterscheidet er häufig im *Kapital* und in den *Theorien über den Mehrwert* zwischen ontologischen Unterschieden bei auch in der Realität faktisch „anders“ erscheinenden Erscheinungsformen und ontologischen Beziehungen, im Gegensatz zu den im Zuge der gesellschaftlich-ideologischen Abbildung entstehenden verzerrten Phänomenauffassungen.) Die zweifache Anwendung des Begriffs bedeutet bei Marx stets eine Unterscheidung, da er in seinen präzisen Formulierungen stets die Differenzen zwischen ontologischen und erkenntnistheoretischen Funktionen erkennen läßt.<sup>8</sup> Sofern er sich auf *Beispiele* der Naturphänomene beruft, so sind diese entweder zufällig, oder aber der *geschichtlichen* Bewegung der gesellschaftlichen Praxis untergeordnet. Insoweit ist es wahrscheinlich, daß Marx bis zum Ende an der gesellschaftsontologischen Auffassung der Phänomen-Kategorie festhielt, ihre Rolle in der Natur gleichzeitig mit erheblicher Skepsis handhabte oder wenigstens überwiegend als Hilfsbegriff der fortschreitenden Erkenntnis betrachtete, ihr somit einen erkenntnistheoretischen Charakter beimaß.

Die weitere Entwicklung des Marxismus betont diese Annahme nur noch weiter. Engels und Lenin entwickelten keine einheitlich ontologische Terminologie hinsichtlich dieses Kategorienpaares. Diese „Reflexionsbestimmtheit“ erscheint in zumindest zweierlei Auffassungen. Teils, meist auf die Natur angewendet, mit erkenntnistheoretischem Vorzeichen bzw. mit der Aufgabe, den Fortschritt der Wissenschaft, die Umwandlung des Verborgenen zu Erkanntem anzudeuten. Bei Engels' Untersuchungen über die Dialektik der Natur sieht man zwar ständig den

<sup>8</sup> Interessanterweise ist dieser Unterschied im Rohentwurf noch nicht so prägnant; die Erscheinungsformen werden viel kräftiger ontologisiert.

Versuch, die – letzten Endes von Hegel herrührenden – Schranken zu überwinden; er gebraucht das Kategorienpaar in bezug auf Naturprozesse als ontologische, historische Kategorien, was ihm aber nur stellenweise gelingt. An einer Stelle legt er beispielsweise die ontologische Unmöglichkeit dieses Versuchs sehr klar dar. Er schreibt, Hegel zitierend, folgendes: „Die wahre Natur des »Wesens«bestimmungen von Hegel selbst ausgesprochen (»Enzyklopädie«, I, §11, Zusatz): »Im Wesen ist alles *relativ*«. (Z.B. positiv und negativ, die nur in ihrer Beziehung, nicht jedes für sich Sinn haben.)“<sup>9</sup> Mit anderen Worten: In Engels, der sich viel mit Naturphilosophie beschäftigt hatte, wuchs die Vermutung, daß der Wesensbegriff innerhalb der allseitigen Totalität der Natur, der heterogenen Einheit der Beziehungen, *nur eine relative Kategorie* darstellen kann, daß er nur in einer bestimmten Beziehung gültig sein kann, die jedoch durch andere Bezüge überlappt, von diesen verfärbt wird, durch diese also auch verändert worden ist. Doch selbst diesen einen Bezug – und wengleich er dem Ursprung nach eine ontologische Gegebenheit ist – erhebt erst das Bewußtsein zum Gegenstand der Untersuchung, erst das Bewußtsein erkennt die hier vorherrschenden ontologischen Relationen. Diese Relativität der Wesensbezüge mag der Grund sein, weshalb die Phänomen-Kategorie einen erkenntnistheoretischen Charakter aufweist.

Wenn wir also die Phänomen-Substanz-Kategorie vor allem als objektive Bewegungsformation der höherstehenden Bewegungsform begreifen wollen – als einen gesellschaftlichen, mit der bewußten Praxis des Menschen verbundenen Begriff –, so streben wir nicht die gedankliche Aufhebung der „Dialektik“ der Naturprozesse an. Wir möchten nur darauf hinweisen, daß einzelne dialektische Kategorien auf niedrigerer Entwicklungsstufe entweder überhaupt nicht erscheinen (z.B. die Reproduktion in der anorganischen Welt), oder aber nur in primitiver oder relativer Entwicklungsform präsent sind. Das gilt unseres Erachtens auch für die Objektivität der Phänomen-Substanz-Dialektik. Als objektive Kategorie entfaltet sie sich richtig erst in der Gesellschaft, ihr Erscheinen in der Natur ist nur relativ (betrifft nur einzelne Relationen), oder sie ist überwiegend erkenntnistheoretischer Natur.

Lenin war ebenso bestrebt, bei seinen Hegel-Studien hauptsächlich den ontologischen Kern herauszuheben. Dennoch zeigt er in einigen Bemerkungen (besonders in bezug auf die Beschreibung der Phänomen-

<sup>9</sup> Engels: Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 226.

Sphäre) den Hang, dieses begriffliche Verhältnis als Stufen der Erkenntnis zu behandeln – sofern es auf die Natur angewendet wird. So schreibt er etwa als Kommentar zur Hegelschen Formulierung des Naturgesetzes folgendes: „Ergo: sind Gesetz und Wesen gleichartige Begriffe, Begriffe von gleicher Ordnung, oder richtiger, gleicher Potenz, welche die Vertiefung der Erkenntnis der Erscheinungen der Welt etc. durch den Menschen zum Ausdruck bringen.“<sup>10</sup> Der Nachdruck verlegt sich somit auf das Sukzessive der Erkenntnis; fraglich bleibt, ob diese Gliederung ontologisch, d.h. ohne Präsenz und Mitwirkung des Subjekts überhaupt existiert und wenn ja, dann in welcher Relation? Freilich sind diese Leninschen Gedanken anhand der philosophischen Kämpfe der Epoche verständlich. Auch nach Beendigung des *Empiriokritizismus* (1908) erachtete er den Ausbau der materialistischen Gnoseologie als eine wichtige Frage, und auch während seines Hegel-Studiums suchte er Argumente für diese Auseinandersetzung und arbeitete solche aus. Der Dogmatismus jedoch eignete sich nicht die Gesamtheit des Leninschen Gedankenganges, seine mit sich selber diskutierende, sich selbst Fragen stellende Denkhaltung an, sondern kanonisierte dieses oder jenes Zitat; auf diese Weise wurde dann im Bewußtsein die einseitig erkenntnistheoretische Auffassung des Phänomen-Substanz-Zusammenhanges petrifiziert und unmittelbar mit einer primitiv ontologisierenden Theorie identifiziert: in Natur und in Gesellschaft seien dieselben Erscheinungskategorien am Werk.

Jedoch, aus dieser gnoseologischen Beschreibung folgt auch ein antagonistischer Widerspruch. Substantielles und Phänomenales gelangen – nolens volens – zu unterschiedlichen Werten, sie werden zu *Wertkategorien*: Das Substantielle wird das Wichtigere, hängt doch die Welt der Phänomene von diesem ab, während sich die Phänomensphäre mit dem *Minderwertigen* zu vermischen scheint. Auch das ist eine Auswirkung der Hegelschen Tradition: In der *Logik* ist ja gerade diese Wertunterscheidung Ausgangspunkt der Schein-Phänomen-Substanz-Differenz. Der zweite Band des Werkes beginnt mit Kapiteln, die die Phänomentheorie einleiten, und den Anfang bedeutet die Analyse des Unterschieds zwischen *substantiell* (wesentlich) und *insubstantiell* (unwesentlich). Daraus wird – im 1. Kapitel des I. Teils, Band II – erst die Schein- und sodann die Phänomen-Kategorie entwickelt. Wenn wir aber

<sup>10</sup> Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, S. 70.

schon von Wertunterschieden sprechen: Diese können nur durch menschliche Praxis geschaffen werden, nur dem Menschen kann etwas mehr oder weniger bedeutsam erscheinen. Für die Natur als Totalität – welche Gliederung wir auch in ihr vermuten – gibt es keinerlei derartige Werthierarchie, keine Wichtigkeitsrangliste. Durch Hypothesisierung einer solchen Wert-Reihenfolge würde jegliche materialistische Ontologie zusammenstürzen; hervorginge eine teleologisierte oder platonische Pseudo-Ontologie.

Mit anderen Worten: Zweifellos erscheint das Phänomen-Problem in der Auffassung von Engels und Lenin *meist* als naturphilosophische Kategorie, doch würde die *konsequent* philosophische Durchführung dieser Anwendungsweise auf Widersprüche stoßen. Es würde klar, daß man infolge der Setzung einer *Werthierarchie* auf den Praxis-Begriff zurückgreifen muß; so aber kann man zu keiner *ontologischen Struktur* „an sich“ gelangen.

Wir wollen aber sehen, wie sich diese Erscheinungsrelation als ontologische Kategorie der *gesellschaftlichen Praxis* geltend macht. Auch hier verschwindet der gnoseologische Aspekt *nicht vollständig*, werden doch die Gesellschaftsprozesse von den Menschen bewußt geschaffen, sie machen, sie gestalten ihr Leben; insoweit sind sie gleichzeitig mehr oder weniger bewußte Subjekte der von ihnen erschaffenen, jedoch ihnen *gegenüberstehenden* Welt. Mit anderen Worten: Der Irrtum, das falsche Bewußtsein, das Handeln aufgrund des Scheinbaren beeinflussen die Menschen ebenso wie der Gestus der *Antwort* auf tatsächliche Phänomene. Auch in dieser Auffassung ist die Erkenntnis als Moment präsent – ein Beweis dafür, daß sich das Subjektivitätsmoment aus der Phänomenkategorie, ja, aus dem Substanzbegriff nicht endgültig eliminieren läßt: das Begriffspaar läßt sich nicht in einem absoluten Sinn ontologisieren. Der Hauptfaktor der Erscheinung-Relation ist aber hier doch nicht der *Fortschritt* des Erkenntnisstoffes der Menschheit, sondern die durch die gesellschaftliche Praxis geschaffene Realität selbst, in der die *dem Menschen erscheinende* „fremde Welt“ und die objektive Tatsache der *menschlichen Betätigung*, als Phänomene ein und desselben gesellschaftlichen Prozesses, Teil ein und derselben Struktur darstellen.

Die gesellschaftliche Gesamtbewegung wird durch das „Zusammenspiel“ von Einzelmenschen, von Individuen mit besonderen Zielen und Interessen, jedoch mit – in der Arbeitsteilung, in der Klassenlage gegebenen – „Startbedingungen“ geschaffen, das Ergebnis dieses „Zu-

sammenspiels“ ist jedoch die bereits „fertige“, wengleich dynamische Totalität, die ontologische *Gegebenheit*; gleichzeitig ist der Einzelmensch als handelndes Subjekt immer nur einem *Teil*-Phänomen, dem unmittelbar ihm Erscheinenden, einem Stückchen der von ihm „gemachten“ Realität – einer verzerrten Projektion des Ganzen – konfrontiert. (Dieses Projektionsbild wird durch verschiedene Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins – von der Ideologie bis zur Alltagsbewußtseinsform – noch durch unzählige weitere Faktoren verzerrt.) Die „Erscheinung“ ist nichts anderes als die Transformation der Gesamtbewegung im Lebenskreis der Individuen: jene eigenartige, verzerrte, homogenisierte Erscheinungsform, wie die verschiedenen Wirkungen der Gesamtbewegung in diese oder jene Lebenssphäre einfallen, und was davon die Individuen als objektives Bild begreifen können. Das Faktum der Transformation, die „Abbildung“ der Gesamtbewegung auf die einzelnen, gesellschaftlich im großen und ganzen vorgegebenen „Situationen“ ist nicht Funktion der subjektiven Erkenntnisaktivität, sondern ein ontologischer Prozeß: es hängt nicht vom Bewußtsein ab, mit welcher Struktur sich der Einzelmensch konfrontiert findet im Verlauf seiner alltäglichen Arbeit, seiner Abenteuer, seines Familienlebens oder seines Leidenswegs mit dem Amtsschimmel; all diese subjektiven Komponenten schalten sich erst an dem Punkt ein, wo er bereits mehr oder weniger begreift von der Masse der „ihm“ *angebotenen* Phänomene, transformiert von der Gesamtbewegung zu seiner eigenen Lebenssphäre, und mehr oder weniger davon in der Praxis anwendet.

Hier setzt sich auch noch die Dialektik durch, nach welcher derselbe Mensch, der als Rezeptor – als „Erkenner“ – nur mit einem *Segment* der Gesamtbewegung konfrontiert ist, selbstverständlich Mitgestalter nicht nur dieses Segments ist, sondern über verschiedene Strukturen auch die Gesamtbewegung mitgestaltet. (In den folgenden Kapiteln werden wir sehen, wie diese Doppelrolle beispielsweise im Zuge der Konkurrenz auf jeweils anderen Ebenen hervortritt: Der Kapitalist ist auf ein Phänomen-Stückchen – auf die Preisschwankung – angewiesen, und ist gleichzeitig – unbewußt – Mitschöpfer dieser Gesamtbewegung.)

Untersuchen wir an einem elementaren Beispiel, wie sich dieser ontologische Zusammenhang in der gesellschaftlichen Praxis gestaltet, wie sich in ihr die Bezugskategorien Phänomen und Substanz unterscheiden und verflechten. Die gesellschaftliche Realität besteht aus dem Ineinander verschiedener Totalitäten, von Klassen, Schichten, Arbeits-



teilungsgruppen, Interessengemeinschaften, gesellschaftlichen Zellen, sie existiert in deren Wechselwirkungen; doch bestehen diese Totalitäten selber auch aus weiteren Elementen. Infolgedessen gestaltet sich die Beziehung der größeren Einheiten gleichzeitig und zugleich über die Vermittlung der *Beziehungen der einzelnen Schaffenden* – d.h. die unmittelbar aktive Beziehung von Individuen zueinander – und die Vermittlung der *durch sie geschaffenen Gesamtbewegung*. Die privaten Beziehungen und Taten der individuell Schaffenden, der individuell Handelnden sind *Phänomene*, die Beziehungen der aus diesen aufgebauten und gleichzeitig ihre individuelle Bewegung bestimmenden größeren Einheiten sind hingegen die Sphäre der *Substanz*. Die gesellschaftliche Realität ist Unterschied und Einheit dieser beiden Ebenen, genauer gesagt, ihre Gleichzeitigkeit. Betrachten wir diesen Zusammenhang am Beispiel des Kraftwagenverkehrs einer Kleinstadt. Eine Menge von Kraftwagen bestimmter Größenordnung muß dem Straßennetz der Kleinstadt „inhärent“ sein: hier müssen jene gesetzmäßigen Möglichkeiten gefunden werden, die ihre Bewegung gegenseitig beeinflussen, sie fördern oder behindern. Einfachheitshalber haben wir ein Beispiel gewählt, wo wir von den beiden verbundenen Totalitäten nur eine – die Menge der Kraftwagen – zu beobachten haben: wie und warum sich die Bewegung der *einzelnen* Wagen (als Phänomen) von der Gesamtbewegung absondert, und wie die phänomenale und substantielle Bewegung dennoch *gleichzeitig* präsent sind. Wenn wir von der Totalität der Fahrzeuge ausgehen, sehen wir bald ein, daß Tempo, mögliche Geschwindigkeit des Verkehrs, die jeweiligen Fahrgewohnheiten und die durchschnittliche Zahl der Unfälle im Verkehr von der Menge der Wagen abhängen: mit wachsender Zahl wird der Verkehr immer langsamer, steigt die Zahl der Verkehrsunfälle an, bei einer bestimmten Höchstgrenze bricht dann der ganze Verkehr zusammen: die Wagen können „voneinander“ nicht mehr vorwärtskommen. In diesem Augenblick werden Einheit und Unterschied von individueller und Gesamtbewegung klar: Jeder Fahrer fährt auf andere Weise – mit anderem Ziel, anderer Fahrpraxis in Wagen unterschiedlicher Leistung – so daß jede Verkehrsstauung durch andere zufällig-einmalige Gründe verursacht wird. Und doch steht, in solchem Stau jedes einzelne Fahrzeug *allen anderen* gegenüber: dem einzelnen Wagen ist der Weiterweg durch den Gesamtverkehr versperrt. Die *Einzelhaftigkeit* jedes Fahrzeugs unterscheidet sich zwar vom Verhalten der *Totalität* – und an diesem Punkt fallen sie

trotzdem zusammen. Einzelne Fahrer könnten dank ihrer Fähigkeit, Situationen schnell zu erfassen, ihrer Geschicklichkeit oder der PS-Zahl ihres Wagens solchen Stau vielleicht vermeiden, doch ist dafür die Möglichkeit nicht geboten, denn *eine von ihnen scheinbar unabhängige größere Einheit* („alle anderen“ Wagen) werden die Möglichkeit, in der sie sich bewegen können, bestimmen (sie zum Verlangsamten, zum Stillstand oder zum Zusammenstoß *zwingen*). Die Stauung wurde durch die zufällige – phänomenale – Ungeschicklichkeit von einigen Fahrern verursacht, doch ist in diesem Einzelfall auch *die gesamte Menge präsent: füreinander* bilden nämlich die Wagen insgesamt jene größere Menge, die ihnen gegenüber im Augenblick ihre Kraft geltend macht. Die zwei oder drei Fahrzeuge, die „zufällig“ aneinandergeraten sind und die Straße versperrt haben, gelangen über Vermittlung „aller anderer“ in eine Situation, daß sie nicht weiterfahren können. Ihre individuelle Bewegung baut die Totalität des Fahrzeugverkehrs auf, doch wirkt sich diese Totalität rückläufig auf sie aus und wird ihren Bewegungsraum unabhängig ihrer Absichten und individuellen Fähigkeiten beeinflussen. In der Straße fahren nur *einzelne* Wagen aneinander vorbei, einzelne Wagen stoßen zusammen, weichen sich aus, diese zufällige Bewegung wird aber durch die Menge der Wagen – durch die Totalität der Kraftfahrzeuge – bestimmt: die wachsende Zahl der Wagen wirkt sich auf *die Gesamtheit der Totalität* aus, genau wie der gesteigerte Druck auf die kinetische Bewegung der Gasmoleküle. Dieser von außen kommende Einfluß wird dann von den zufällig-einzelnen Bewegungen untereinander „aufgeteilt“: über die „Zufälle“ neuer Verkehrsnormen, Unfälle, Stauungen, Zusammenstöße usw. Die Beziehungsordnung zwischen der Bewegung der *einzelnen* Fahrzeuge und der *Gesamtheit* des Verkehrs geht also auseinander hervor, eines bestimmt das andere: Ihr Ineinandersein bildet die Verkehrs-Phänomene.

Und doch sind die beiden Ebenen voneinander getrennt, die Beziehung der individuell Schaffenden zueinander und die Beziehungen der Totalitäten unterscheiden sich voneinander und bilden in diesem Unterschied eine Einheit. Träger der substantiellen Zusammenhänge (im Beispiel: der statistischen Gesetzmäßigkeit des Verkehrs) ist die Sphäre der Phänomene. Insoweit *bestehen* beide „auf derselben Ebene“, und doch bilden sie zwei verschiedene Bestimmtheiten. Hegel faßt diesen Unterschied und diese Einheit folgendermaßen zusammen: „Der bestimmte wesentliche Inhalt ist nämlich näher nicht nur bestimmt

überhaupt, sondern als das Wesentliche der Erscheinung die vollständige Bestimmtheit: *eines* und sein *Anderes*. In der Erscheinung hat jedes dieser beiden sein Bestehen so in dem Andern, daß es zugleich nur in dessen *Nichtbestehen* ist. Dieser Widerspruch hebt sich auf, und die Reflexion desselben in sich ist die *Identität* ihres beiderseitigen Bestehens, daß *das Gesetzsein des Einen auch das Gesetzsein des Andern* ist. Sie machen *Ein* Bestehen aus, zugleich als *verschiedener*, gegeneinander gleichgültiger Inhalt.<sup>11</sup> Die Welt zerfällt somit nicht in zwei verschiedene Sphären, sie hat „Ein Bestehen“ – im Sinne des Seins existiert das Phänomen nämlich ebenso wie das wesentliche Verhältnis. Und doch ist sie gegliedert, aufgeteilt, denn die einzelnen Phänomene sind Träger nur eines Bruchteils der Seinsform der Gesamtbewegung, der Totalität. Die einzelnen Verkehrsstauungen, Unfälle, Zusammenstöße folgen als Phänomene aus der „Verteilung“ des Wachstums der Fahrzeugmasse, d.h. der Bewegung der Totalität, verfügen aber zugleich auch über noch andere, individuelle Eigenschaften. (So hängt es beispielsweise auch von der individuellen „Reflexgeschwindigkeit“, der Gewandtheit des Fahrers ab, wer vom statistisch „vorgegebenen“ Unfall betroffen wird.)

In der Tat hat das Leben der Gesellschaft weder „Kern“ noch „Schale“ – das Seiende ist beides zugleich. Innerhalb dessen sondert sich der substantielle Zusammenhang – die Gesamtbewegung – von der Zufälligkeit der individuellen Bewegung dennoch ab, jedoch solcherart, daß sie ihr Totalitätssein durch diesen Unterschied realisiert. *Das ist das Gesetz der Transzendenz*: Die Substanz ist „jenseits“ der einzelnen Bewegungen, da die Einzelnen, ihre Automotion durchführend, zugleich mit allen anderen zusammen die Bewegungsordnung der sie beherrschenden größeren Einheit ausmachen. „Alle anderen“, d.h. die Totalität, besteht somit in anderer Beziehung als die diese aufbauende Einzelhaftigkeit. Die Bewegungsformen des Kapitals analysierend weist Marx nach, daß die Gesamtbewegung sogar zu einer relativen Selbständigkeit gelangen kann: „... aber ist das Kapital im allgemeinen im *Unterschied* von den besondern reellen Kapitalien selbst eine *reelle* Existenz.“<sup>12</sup> Das einzelne Kapital stößt in der Konkurrenz gerade mit diesem „Kapital im

<sup>11</sup> Hegel: Wissenschaft der Logik, in: Sämtliche Werke, Leipzig 1934, Band IV/2, hrsg. von G. Lasson, S. 125–126.

<sup>12</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 353.

Allgemeinen“ zusammen. Gleichzeitig macht Marx auch darauf aufmerksam, daß diese Verselbständigung nur als Bezugskategorie wirkt: Die Gesamtbewegung wird nur gegenüber den an ihr Teilnehmenden selbständig, zu einer tatsächlich bestehenden Formation. Die Seinsform des Allgemeinen – des Substantiellen – ist nicht von der sie konstituierenden Einzelhaftigkeit zu trennen, besitzt aber dieser gegenüber trotzdem eine gewissermaßen selbständige Form.

Was bedeutet all das im Hinblick auf die gesellschaftlichen Phänomene, auf die gesellschaftlich-ontologische „Erscheinung“?

Vor allem, daß die Phänomene – in diesem Fall die individuellen Taten, die Gegebenheiten, die im Bewußtsein des die Welt begreifen Wollenden erscheinen – die Wechselwirkungen der Totalitäten nur in Bruchstücken tragen. Wenn dieser Prozeß bis zur bewußten Orientierung des Einzelmenschen gelangt, nimmt er in anderen objektiv-ontologischen Strukturen ebenfalls nur *bezugsmäßige* Form an, in der die Totalität der Gesamtbewegung zwar präsent ist, jedoch in transformierter Gestalt, in einer auf diesen einen Bezug abgebildeten Formation. Diesen Zusammenhang möchten wir das *Gesetz der Phänomentransformation* nennen. Nicht das Bewußtsein, nicht die individuelle Erkenntnis verformt und verzerrt also die Realität zu Teilphänomenen oder nachgerade zu Erscheinungsformen des Scheins, sondern die Gesamtbewegung selbst gestaltet sich um, infolge der Berührung der vielerlei Totalitäten, ihres Ineinanderbestehens, ihres Bezugs aufeinander zu einer Bezugsform, deren Rahmen durch die gesellschaftlichen Lebensbedingungen (Lebensumstände, Arbeit, Existenzhorizont) des gegebenen Einzelmenschen vorgeschrieben sind. Die Gesamtbewegung bildet sich diesem gegebenen Rahmen entsprechend, der vor Ort wirkenden, auch vom Individuum *gemachten* „lokalen Bewegungsform“, ihren Ansprüchen angemessen ab. Es geht also nicht darum, daß die Erkenntnis aus der gesellschaftlichen Totalität jeweils nur einen Teil herausgreift, oder daß der Fortschritt der wissenschaftlichen Untersuchungen das große Ganze nur schrittweise erreichen kann. Fundament der ontologischen Struktur ist immer die Totalität, aber ihre konkrete – aus individuellen Handlungen konstituierte, auf diese sich rückwirkende – Existenz entfaltet sich immer nur durch Transpositionen.

In je einer Wechselwirkung berühren sich die Fragmente der entstandenen Phänomene und die rezipierenden Zusammenhänge – vorderhand noch *unabhängig von der individuellen Reflexion* – nur auf einer

„spaltbreiten“ Fläche. Der Kredit- und Geldverkehr berührt sich mit der Gesamtbewegung des Kapitals über die „Transmission“ des Geldmarkts, und der Zusammenhang dieser beiden Totalitäten bedeutet zugleich auch, daß die Gesamtbewegung des Kapitals die Gesetze des Geldverkehrs nur in einer veränderten, transformierten Form beeinflussen wird: Für das Kreditsystem erscheint die gegebene Bewegung des Gesamtkapitals *ab ovo* in einer transformierten Form. Die Erscheinung ist hier noch von objektiver Struktur – und erst danach schaltet sich das Bewußtsein der Einzelnen ein, das diese „spaltbreite“ Berührungsweise entweder bemerkt, oder innerhalb des Rahmens des gegebenen, transformierten Bildes verharret.

Gleichzeitig schließt die Phänomentransformation die Geltendmachung der Totalität innerhalb des gegebenen „engeren“ Erscheinungsmilieus keineswegs aus, nur läßt sie sie allein in umgestalteter, transformierter Form zu Wort kommen. Mit anderen Worten: Die Gesamtbewegung nimmt teil am Leben der Einzelnen oder der Gruppen, und zwar gar nicht nur als bezughaftes Fragmentsein. Die Beziehung – die dynamische Verbindung zwischen der großen Totalität und den Teilbereichen – kann nur zur Geltung kommen, unter dem Einfluß der Beziehung erst einsetzen, wenn die Gesamtheit der ursprünglichen Totalität auf diese einzige Relation transponiert wird und ihre umgeformte, jedoch die eigene Gesamtheit in diese umgestaltete Form verdichtende Wirkung in dieser einzigen Relation – oder in einigen Relationen – entfaltet. (In den Schwankungen des Zinsfußes macht sich die Dynamik der verschiedenen Schwankungen des *Gesamtkapitals* in „abgebildeter Form“ geltend, doch lassen sich aus der Wirkung weder das Handels- noch das Industriekapital, auch nicht die Gestaltung der durchschnittlichen Profitrate ausschalten. Das „bestimmende“ Element – das letztlich die Höhe des Zinsfußes bestimmt – kann nicht auf eine einzige Komponente reduziert werden. Es ist die Gesamtbewegung selbst, die mitsamt all ihren Komponenten an dieser Ausgestaltung teilnimmt, wenngleich in umgeformter, auf eine einzige Ebene projizierter Form.) Der Begriff der Transformation drückt diesen Zusammenhang aus: Wenn wir die geometrischen Körper von einer Bildfläche in eine andere übertragen, wenn das Abbild des ganzen Körpers auf einem neuen Projektionsfeld, jedoch der neuen Bildfläche entsprechend deformiert, in einem Blickwinkel erscheint, der einen bestimmten Aspekt bevorzugt, geht dieselbe „Abbildung“ vor sich, nur in einfacherer, zweidimensionaler Form ohne Qualität.

Auch die alltäglichen gesellschaftlichen Beziehungen arbeiten mit derselben Transformation und bilden auf diese Weise Phänomene. Müssen wir gemäß einzelnen gesellschaftlichen Funktionen (Rollen) handeln – etwa „als“ Lehrer oder „als“ Familienvater –, so können diese Funktionen nur dann wirklichen Effekt erzielen, wenn wir unsere gesamte persönliche Beschaffenheit auf diese einzige Ebene konzentrieren. Schüler bemerken es beispielsweise sofort, wenn der Lehrer seinen Stoff nur „herunterleiert“ bzw. wenn ihm das Unterrichten eine Leidenschaft ist, obgleich sie mit dem Lehrer nur über das Filter der Schüler-Lehrer-Relation Berührung haben und seine anderen, in anderen Bereichen hervortretenden Eigenschaften kaum kennen. Durch diese „einzige Relation“ werden sie aber doch eine Ahnung haben können, „welchen Schläges“ ihr Lehrer ist, denn in dieser Relation ist *auch* die Gesamtheit seiner Persönlichkeit abgebildet. Seine Tätigkeit wird „als solche“ zum objektiven Phänomen: teils läßt es die dahinterstehende Totalität durchblicken, zeigt sie aber, als transformierte Formation, „anders“, und verbirgt ihren Reichtum.

Die „Abbildung“ der Totalität ist kein unbekannter Begriff – sie ist auch eines der grundlegenden Phänomene der künstlerischen Widerspiegelung. In seiner *Ästhetik*, bei der Analyse des „homogenen Mediums“ untersucht Lukács die *Folgen* dieser Transposition in der Kunst: Im Fall der Malerei schaltet sich der Mensch durch seine Augen, im Fall von Musikgenuß mit seinen Ohren in das Medium des Kunstwerks ein, vermag aber über diese *einzige Relation* dennoch die im Werk selbst enthaltene Totalität aufzubauen, um gleichzeitig als *ganzer Mensch* über diese einzige Berührungsfläche im Kunstwerk aufzugehen. Somit ist auch das Medium des Kunstwerks – beispielshalber das Tonmaterial – Träger der Gesamtheit der Realität. In einem Musikwerk wirkt nicht nur die Ton- (Klang-)Dimension, sondern auch die mannigfache Bezogenheit der Welt, die durch das Musikwerk nahegelegt wird. Somit vermittelt die Unmittelbarkeit der Einseitigkeit der Relation auch in diesem Fall die Dialektik der Totalität: In der Berührung der Teile verdichten und erschaffen sich Totalitäten neu. Das heißt also: In seiner gesellschaftlichen Erscheinung „präformiert sich“ das Phänomen in seiner objektiven Qualität – es gestaltet im vornherein, noch vor der subjektiven Widerspiegelung, seine spezifische transformierte Formation, in der die Komponenten der Gesamtbewegung und die Lebensbedingungen des diese Gesamtbewegung durch seine unmittelbare Betätigung erschaffen-

den Individuums gemeinsam jene Erscheinungsform herausbilden, die das Individuum zu begreifen hat, in der es sich orientieren muß, und das Ausgangspunkt seines Handelns wird.

Die zweite Folge ist der Widerspruch der *Objektivität der gesellschaftlichen Phänomen-Sphäre*, ihre Verflechtung mit subjektiven Faktoren, ihre Produktion durch Individuen. Mit anderen Worten, diese Folge ist die Lösung des alten philosophiegeschichtlichen Problems, das unter dem Namen der über Widersprüche sich geltendmachenden *Subjekt-Objekt-Einheit* bekannt ist. Anders gesagt, mit dieser gesellschaftsontologischen Entdeckung von Marx wird die starre Gegenüberstellung aufgelöst, die – abgesehen von den großen Experimentierern des 17. Jahrhunderts (Spinoza, Leibniz) – die Philosophiegeschichte beherrscht: die fetischisierte Trennung des zu erkennendem Bewußtsein reduzierten Subjekts von der ihm starr gegenübergestellten natürlichen und gesellschaftlichen Objektivität. In dieser Auffassung – ihr bekanntester und höchststehender Systematiker war Kant – ist das Bewußtsein nur Beobachter der Realität, und in diesem kontemplativen Verhalten gibt es auch keinen Raum für die Praxis. Das geht so weit, daß die – moralische oder gesellschaftliche – Praxis nur mehr in einem separaten philosophischen System untergebracht werden kann, das mit dem auf Kontemplation fußenden Grundsystem in so mancher Hinsicht kollidiert. (Unter anderem dadurch wird der Widerspruch zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* verständlich.)

Mehr noch: Die Konzeption des *Ignorabimus*, des *Noumenon* geht ebenfalls größtenteils aus diesem rein kontemplativen Verhältnis, aus der verabsolutierten Trennung von Subjekt und Objekt hervor. Die vom Menschen geschaffene – gesellschaftliche – Realität kann demzufolge erkannt werden, zumindest kann es kein prinzipielles Hindernis dieser Erkenntnis geben, hingegen ist zu dem in objektiver Form Erscheinenden, das sich vor ihm als fremde Welt, als versperrende Mauer türmt, kaum Zugang zu finden. Gleichzeitig ist auch klar, daß die Kantsche Konzeption nur Synthese der von Descartes ausgehenden naturwissenschaftlichen Orientierung ist, in der die *Natur* als Modell der Wissenschaftlichkeit und der Ontologie angesprochen und das gesellschaftliche Sein entweder als Naturgegebenheit hingenommen oder dem Kreis der Naturphänomene zugeteilt wird. Die großen Entdeckungen dieser Auffassung waren Begleiterscheinungen der wissenschaftlichen Revolution, sie trugen aber auch dazu bei, die praxisbezogene Auffassung des

gesellschaftlichen Seins des Menschen, der gesellschaftlichen Totalität, leichter auffassen zu können. Diese Hinwendung zur Praxis setzt mit Kants Kritik ein. Wie Georg Lukács bereits in seinem Werk *Geschichte und Klassenbewußtsein* nachwies, wirkt sie schon in Fichtes System, um sich bei Hegel mit *relativer* Vollkommenheit zu entfalten. „Relativ“ ist hier wörtlich zu verstehen: Auch Hegel ist nicht imstande, die *dialektische* Einheit von Subjekt und Objekt in Griff zu bekommen, doch beginnt er, die scharf getrennte Dualität zu liquidieren. Wie bekannt, bildet die Subjekt-Objekt-Einheit die Grundlage seines Systems. Von dieser geht der Weltgeist aus, hierher kehrt er, nach all seinen historischen Formationen, zurück. Dieser mystifizierte und dogmatische Rahmen birgt jedoch einen genialen Grundgedanken, nämlich, daß sich die tatsächliche Einheit von Subjekt und Objekt im historischen *Prozeß* realisieren kann, in jenem Prozeß, in dem die Menschen ihre Geschichte machen und dieses „Machen“ auf den – ebenfalls historischen – verschiedenen Ebenen der Bewußtseinsformen begriffen und widerspiegelt wird. Hier sind Subjekt und Objekt einander nicht in *rein gnoseologischer* Abstraktion konfrontiert; hier ist das Individuum, durch sein Bewußtsein und sein aktives Sein, Macher und gleichzeitig *auch* *Objekt* des Prozesses, den er einst begreifen wird. Er bezieht sich zu ihm gleichzeitig als Erschaffer – als Teil des Gesamtprozesses – und als Erkenner – als Begreifer des Prozesses, Besitzer partikularer Bewußtseinsformen.

Diese Konzeption konnte sich bei Hegel nicht mit all ihren Konsequenzen entfalten, weil der Anspruch auf einen Abschluß des Systems (das „Ende der Geschichte“) sowie die abstrakte (nur im geistigen Sinn verstandene) Praxis-Kategorie es nicht gestatten, diese Einheit als unendlichen Prozeß der Einheit, als Wechselwirkung zwischen gesellschaftlicher Gesamtbewegung und individueller Geschichtsgestaltung zu formulieren. Das ist nur auf der Basis einer materialistischen Gesellschaftsontologie möglich. Diese Auffassung entsteht bei Marx, anfangs als Korrektur der Hegelschen Dialektik – in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten, der Heiligen Familie* – sodann im gesellschaftsontologischen System der *Grundrisse* und des *Kapitals*. Vor allem stülpt Marx das seit dem 17. Jahrhundert vorherrschende Vorurteil um, nur die Naturwissenschaften bildeten das methodologische Modell der philosophischen Untersuchungen, und betrachtet die *Geschichte* als einzige grundlegende Wissenschaft.<sup>13</sup>



Das neue ontologische Modell ist somit die Objektivität der gesellschaftlichen Bewegung, die dialektische Struktur der aus individueller Praxis aufgebauten großen Totalität. Somit wird die Praxis zu einer Seinskategorie, und damit findet das Dilemma seine Auflösung, das sich aus der verabsolutierten Identität oder dem verabsolutierten Gegensatz von Subjekt und Objekt, diesen beiden Extremen, ergab. Die gesamte Fitisch-Theorie Marx' fußt auf dem Gegensatz zwischen falscher Objektivität and falscher Subjektivität – was freilich zur Vorbedingung hat, daß der Ausgangspunkt seines Gedankenganges die wirkliche Dialektik der beiden Komponenten ist.<sup>14</sup>

Auf diesen dialektischen Zusammenhang, auf der Korrelation zwischen den individuellen (subjektiven) Handlungen und der aus diesen konstituierten, diesen gegenüber zu Objektivität gelangender Gesamtbewegung werden wir noch öfter zurückkommen. Hier können wir nur die philosophische Folge dieses Grundgedankens ins Auge fassen: die Liquidierung der erkenntnistheoretischen Anschauungsweise und das Zurücktreten der einseitig naturphilosophischen Methode, und damit zusammen die *normale* Plazierung der natürlichen Bewegungsformen.

Die Subjekt-Objekt-Identität als Ausgangspunkt für die Beschreibung einer ontologischen Struktur ist scheinbar nur in einem idealistischen System möglich. Jedoch nur scheinbar, und dieser Schein wurde gerade von Lenin enthüllt, der – auf dem Marxschen Weg fortschreitend – bereits

←  
<sup>13</sup> Marx erkennt die Natur nur als „Hintergrund“ und Betätigungsraum des historisch-gesellschaftlichen Menschen an: „Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, wie als *Lebenselement* der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eigenen *menschlichen* Daseins.“ Marx-Engels: Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 129. In den *Grundrissen* konkretisiert er diesen Gedanken weiter, für die kapitalistische Entwicklung: „So schafft das Kapital erst die bürgerliche Gesellschaft und die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft. Hence the great civilising influence of capital; seine Produktion einer Gesellschaftsstufe, gegen die alle anderen nur als *lokale Entwicklungen* der Menschheit und als *Naturidolatrie* erscheinen. Die Natur wird erst rein Gegenstand für den Menschen, rein Sache der Nützlichkeit; hört auf als Macht für sich anerkannt zu werden;“ Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O. S. 313.

<sup>14</sup> So schreibt er etwa: „Die so gesetzte *gemeinschaftliche oder kombinierte Arbeit* – sowohl als Tätigkeit, wie in die ruhende Form des Objekts übergegangene – ist aber zugleich unmittelbar als ein Andres der wirklich existierenden einzelnen Arbeit gesetzt – als *fremde Objektivität* sowohl (fremdes Eigentum), wie *fremde Subjektivität* (die des Kapitals).“ Ebd. S. 374.

im *Empiriokritizismus* darauf aufmerksam macht, der Gegensatz zwischen Materie und Bewußtsein sei nur in gnoseologischer Hinsicht absolut, in jeder anderen Beziehung hingegen relativ. So sehr auch nur als Keim der späten, großen *Ontologie* anzusprechen, hat Georg Lukács' erster großzügiger ontologischer Versuch, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, doch bereits das Ziel, diesen Marx-Leninschen Gedanken philosophisch zu konkretisieren und weiterzuführen. Zum einen soll die Seinskategorie als gesellschaftliche *Praxis* erfaßt und damit von der rein „dinglich“ aufgefaßten mechanisch-materialistischen Seinsauffassung losgelöst werden (z. B. in den Studien *Klassenbewußtsein* und *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*); zum anderen sollen ein einheitlich marxistischer Sinn der Subjekt-Objekt-Einheit und dessen philosophische Folgen ausgearbeitet werden: eine gesellschaftliche und geschichtliche *Ontologie*. Anhand seiner Forschungen am Ende seines Lebens ist klar erkenntlich, daß dies ein genialer, wenngleich in mancher Hinsicht abstrakter Beginn für die Beschreibung einer umfassenden ontologischen Struktur war. Die damals gefundenen positiven Lösungen gelangen in den späten Ausführungen zur Entfaltung, teilweise durch die Kritik bzw. Weiterführungen der abstrakten oder geradezu halbgelösten Problemstellungen. Und doch findet sich in diesem Werk eine erste entschiedene Formulierung des philosophischen Programms des Marxismus, und zwar über den Weg einer Rekonstruktion der Marxschen Gedanken. Letzten Endes tritt hier die philosophische Forderung in Erscheinung, die gesellschaftliche Bewegung, die Dialektik des individuellen Seins und der gesellschaftlichen Gesamtbewegung nicht aufgrund von Bewegungsformen in der Natur begreifen zu wollen, sondern umgekehrt. Jene Eigenart müsse festgehalten werden, wonach die individuelle Tätigkeit Erschaffer und Subjekt der Objektivität der historisch-gesellschaftlichen Prozesse ist: „...wenn das Subjekt (das Bewußtsein, das Denken) zugleich Erzeuger und Produkt des dialektischen Prozesses ist; wenn es sich demzufolge zugleich in einer selbstgeschaffenen Welt, deren bewußte Gestalt es ist, bewegt und diese Welt ihm doch zugleich in völliger Objektivität entgegengilt, kann das Problem der Dialektik und mit ihr die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit usw. als gelöst betrachtet werden.“<sup>15</sup>

<sup>15</sup> G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied und Berlin 1968, S. 324.

Sosehr sich Lukács auch in nüchterner und theoretisch stichhaltiger Kritik gegen sein Frühwerk wendete, ist es doch zu einem Ansatzpunkt der weitverzweigten modernen philosophischen Entwicklung geworden: Aus ihm schöpfte nicht nur das marxistische, sondern auch das „marxisierende“ Denken. Th. W. Adorno, Horckheimer, Marcuse, die ganze Frankfurter Schule zogen ihre Lektionen ebenso aus diesem Werk wie Sartre und Lucien Goldmann, allerdings entwickelten sie den Marx-Lukács'schen Gedanken in einer erstarrten, ihrer inhaltlichen Dynamik beraubten, mehr als einmal sogar ihres gesellschaftlich-aktiven, revolutionären Inhalts beraubten Richtung weiter.

Der Gedanke von der Subjekt-Objekt-Einheit brachte also – so abstrakt er auch in diesem ersten ontologischen Versuch erscheinen mag – zwei bedeutsame, bis heute nachhaltige Entdeckungen mit sich. Erstens die Weiterführung des Marxschen Gedankens, demzufolge sich die gesellschaftlichen Phänomene in der menschlichen Praxis, durch Vermittlung der menschlichen Praxis gestalten: die vielen individuellen Taten, Mißgriffe, Interessen usw. resultieren letztlich in einer Tendenz, die vielleicht von niemandem intendiert war. Die sich solcherart ergebende Gesamtbewegung und deren Gesetzmäßigkeiten werden notwendigerweise von dem abweichen, was die Einzelnen tun, und erst recht davon, wie sie die Bewegung der Totalität begreifen. Für die *Einzelmenschen* erscheint die Gesamtbewegung über eine andere Transmission: Der Filter, über den die Gesamtbewegung transformiert wird, ist nichts anderes als die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer individuellen Praxis; durch die Transformation wird auch die bewußt machbare Struktur der Gesamtbewegung abgeändert. Beim proletarischen Bewußtsein meinte Lukács noch, diese Dialektik wirke reibungslos und unbehindert, in diesem Fall sei, so Lukács, die Transzendierung der Unvermitteltheit nicht nur eine notwendige, sondern eine auch stets in Erscheinung tretende Stufe, eine fast natürliche Folge der bewußten Verzahnung mit der Totalität. Diese Annahme hat sich nicht bewahrheitet – die entsprechende Korrektur wurde von Lukács' weiteren ontologischen Forschungen erbracht. Ein anderer Zug von Lukács' Auffassung besteht darin, daß die Einheit von Subjekt und Objekt (das die Phänomene erzeugende und bewußt begreifende Verhalten) auf *verschiedenen Ebenen* realisiert wird. Im Gegensatz zu Hegels Dogmatik erkennt Lukács, daß man in dieser Relation letzten Endes keine absolute Einheit annehmen darf. Diese Einheit kann sich also auf verschiedenen

Seins- und Bewußtseinsebenen realisieren: abstrakt und fragmentarisch auf der Stufe der Unvermitteltheit, auf der sie Schein hervorbringt. Auf der Ebene der mit Hilfe des erfolgreichen Begriffsapparats erfaßten Totalität wird die Einheit vollständiger sein, um schließlich auf der Ebene der bewußten und effizienten Gesellschaftsgestaltung – der revolutionären Praxis – zu tatsächlicher, beweglicher, Identität zu werden. In *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist dieser Gedanke erst eine nicht weiter analysierte Schlußfolgerung; den Schwerpunkt seiner späteren ontologischen Forschungen bildet jedoch die Erkenntnis, daß die Subjekt-Objekt-Einheit *verschiedene Stufen* hat. Diesen Gedanken heben auch wir hervor, wenn wir die Phänomen-Schein-Kategorie analysieren. Wir werden sehen, daß der Phänomenbegriff, die im Verlauf der Geschichte der Philosophie so unterschiedlich interpretierte abstrakt-unvermittelte Phänomenkategorie, im Grunde genommen nichts anderes als die unvermittelte Einheit von Subjekt und Objekt ist, indem das Bewußtsein die Ausstrahlung des Subjekt-Seins (verzerrender, formender Einfluß von Handlungen und Mitteln auf das Objekt) auf das von ihm „abgebildete“ Objekt nicht mit berücksichtigt. Es nimmt als Objekt hin, was zahlreiche subjektive Elemente enthält, ohne sich dieser subjektiven Verzerrung bewußt zu sein. Diese Struktur, das *Phänomen*, stellt also erst die Elementarstufe der Subjekt-Objekt-Einheit dar, aufgefüllt mit zahlreichen scheinbaren Momenten, da es ja nicht von der Totalität ausgeht. (Ein Beispiel, auf das wir noch zurückgreifen werden: Zu Beginn der astronomischen Untersuchungen meinte man, infolge der Unzulänglichkeit der Teleskoplinsen, um alle Planeten herum Ringe zu sehen. Doch konnte man nicht wissen, daß dies aus einer Verzerrung durch das Mittel, d. h. durch die „Einwirkung“ des Subjekts auf das Objekt bewirkt ist, was von der Erkenntnis interiorisiert wurde. Das Subjekt erkennt ein Objekt, das es selber mitgestaltet; in dem so erscheinenden Phänomen mußte es sich selbst – seine eigene Wirkung – mit erblicken. Die unvermittelte Einheit auf Elementarebene führt zum Schein.)

Unseres Erachtens bietet diese Relation auch eine theoretische Stütze für die Phänomentheorie, nämlich die sich über Widersprüche offenbarende, in Praxis gebettete Einheit von Subjekt und Objekt. Schon die „Erscheinung“ – das dem Menschen auffallende Phänomen – enthält die „Frage“, die die Handelnden ihrer Umgebung stellen, und die „Antwort“ der Realität, d. h. eine *Einheit* von Subjekt und Objekt auf der *Elementarstufe* (den Versuch, die Realität zu gestalten) und ihren

*Unterschied* (die „andersgeartete“, vom Erwarteten abweichende Antwort der Realität). Die Phänomenwerdung tritt schon hier aus der praxisgeschaffenen Seinssphäre hervor. Stünde das Subjekt nur als passiver Rezipient (Erkenner), als vom Objekt unabhängiger, außenstehender Beobachter dem Objekt gegenüber, wäre er nur auf „Erscheinungen“ angewiesen, die sich „von selbst“ anbieten. Jedoch bereits in unserer Beziehung zur Natur sind solche „automatisch“ als *Erscheinung* vor uns tretende Gegebenheiten recht selten, auch hier ist es die Eigentümlichkeit oder die erfaßbare, gestaltbar-zurückweisbare Struktur der „Rückwirkung“, des „Anderswerden“, was wir als Phänomen hinnehmen, als Folgen unserer Aktivität. In der Gesellschaft gibt es hingegen *per definitionem* bloß Phänomene, die von in unterschiedliche historische Kategorien des gesellschaftlichen Seins eingeteilten Menschen gemacht werden; in ihr gibt es keinen anderen Phänomentypus als dieses in Wechselwirkung stehende Verhältnis. Der Mensch ist zugleich Subjekt (Entdecker und Gestalter) des sich über die Transmission zum Phänomen, zum Prozeß Formenden, und gleichzeitig Objekt der zu individueller und gesellschaftlicher Objektivation verwandelten aktiven Einwirkungen der anderen. Über die Identität der Einheit und des Unterschieds von Subjekt und Objekt hinaus kann es also im vornherein kein Phänomen geben, und ohne diese Relation können wir auch die Objektivität des Phänomenseins nicht begreifen. Eine Gesellschaft, in der jedes Glied nur Betrachter der Erscheinungen des gemeinsamen Seins wäre, ist eine *contradictio in adiecto*, denn in ihr gäbe es gar keine Phänomene. Phänomene bilden nur die aufeinanderwirkenden, im Zuge der Aufeinanderwirkung selbständig werdenden Formationen menschlicher Aktivität und deren Abbildungen.

Schon in diesem frühen ontologischen Versuch wollte Lukács also eine grundlegende philosophische Relation rehabilitieren; war ihm das damals auch nur mit einer abstrakten Lösung gelungen, so reift doch dieses Bestreben in den Grundgedanken der *Ontologie* heran, in der er die Begriffe Arbeit, Praxis und Teleologie klarstellt, die ontologischen Grundrelationen der Gesellschaft auf höherer Stufe ausarbeitet. Die Lösung, die *Gesellschaft und Klassenbewußtsein* bietet, ist soziologisch abstrakt, und doch können wir nicht – mit den Lukács-Kritikern und den bürgerlichen Weitergestaltern dieses Werkes (gemeint ist etwa die Frankfurter Schule: Adorno, Marcuse) – behaupten, diese Konstruktion sei lediglich die künstliche Verlängerung der klassischen deutschen

Philosophie. Eine *revolutionäre Praxis* ist ohne diese dialektische Relation ebensowenig denkbar wie der philosophische Weiterbau der Marxschen Fetischisierungs- und Objektivierungstheorie. Darum werden auch wir hier ansetzen und weiterschreiten nicht nur zum – in der vorliegenden Arbeit nur angeschnittenen – Fragenkreis der Phänomentheorie, sondern ebenfalls zur Lösung der Objektivierungen des Scheins.

Die Divergenz und Einheit der Ebenen von Gesamtbewegung und individueller Praxis leiten zu einem dritten, mit den vorangegangenen eng zusammenhängenden philosophischen Problem: Die *Objektivität der Erscheinung* ist nicht möglich ohne die erkennende, gebrauchende, umgestaltende Funktion des Bewußtseins. Diese Subjektivität ist nicht ihre Schöpferin, wir haben ja gesehen, daß diese Erscheinungsformationen aufgrund des Gesetzes der Erscheinungstransformation auf die Ebene der individuellen Betätigung und Seinsform bereits präformiert gelangen. Nicht das Bewußtsein verleiht ihnen die *Seinsform* und ihre spezielle – transformierte – Qualität, den ihnen inhärenten Totalitätsgehalt. Das aber, was solcherart erscheint, wird nur über das Bewußtsein zur Handlung, d.h. zu einer weiterstrahlenden, weiterwirkenden neuen Erscheinung; nur über diesen subjektiven Umweg wird aus der individuellen Erkenntnis (oder dem individuellen Irrtum) *eine individuelle Betätigung, die innerhalb der Totalität der gesamtgesellschaftlichen Bewegung eine Erscheinung ist*. Gerade an diesem Punkt schaltet sich aber das vorhin schon erwähnte Wertmoment ein: Das bewußte Handeln, der „antwortende Mensch“ (Lukács) selektiert unter den ihm wesentlichen und minder wesentlichen Alternativen, doch folgt diese wesentliche Selektierung nur mehr aus einem grundlegenden Verhältnis: der Eigenart der Erscheinungen, daß sie eine Antwort „fordern“. Gleichzeitig ist dies die Erscheinungsform einer größeren, die Totalität aufbauenden und durch diese gelenkten Betätigungsform. (Der individuelle Käufer sucht sorgfältig aus, welchen Schuh er kaufen will, er erkennt „wesentliche“ Unterschiede am Äußeren der angebotenen Schuhe. Über die statistische Proportion der Käufer – die wachsende Nachfrage für diesen, die sinkende Nachfrage für jenen Schuhtypus – machen sich die wesentlichen Gesetzmäßigkeiten einer größeren Totalität geltend.) Die aktive Wirkung tritt hier gleichzeitig als Erkenntnis, Wahl, Handlung – und „Bewegtsein“, Gelenktheit durch die Gesellschaft – hervor. Das ist eine *Erscheinung* – nicht für den aktiven Einzelnen, sondern für die strukturelle Gesamtarbeit der Gesellschaft: kein passives, sondern ein

konstitutives Moment, doch die Erkenntnis der unmittelbar sich zeigenden, Antwort fordernden, lenkenden oder hemmenden Erscheinungen, die aktive Antwort auf diese (d.h. das Zustandbringen neuer Phänomengruppen) ist nur durch diese Subjektivität, deren bewußte Reflexivität, realisierbar. Aus dem Kreis der gesellschaftlichen Phänomene kann man das bewußte Moment nicht ausschalten. Wie aber ist es dann möglich, die Phänomensphäre *als objektives Gebilde*, als ontologische Kategorie zu behandeln?

Mit der Frage ist halbwegs auch die Antwort schon gegeben, lediglich muß für sie eine kategorische Form gesucht werden. Das individuelle Schicksal, die Wahl, die *aktive Antwort*, der Mensch als „wählendes Wesen“ sind nicht nur Phantasiegebilde, nicht nur gedanklich widergespiegelte Formeln, sondern – dank der aktiven Wirkung – Teil der Objektivität. Vertreter eines Phänomenmoments, das nicht nur in der „bemerkenden“, bewußtmachenden Fähigkeit des rezipierenden Bewußtseins – in der Widerspiegelung also – zum Phänomen wird, sondern sich mit objektiver Kraft auch auf die gesellschaftliche Bewegung auswirkt. Das gemeinsame Handeln, die Kontroverse einiger Menschen, die Aktionen gesellschaftlicher Gruppen bilden bereits eine Erscheinungsmenge, durch die die Gesellschaft auch bedeutenderweise mitgestaltet wird. Hier geht es nicht mehr um subjektive Erscheinungsbilder, sondern um die ontologische Formation der Erscheinung. Dieses Gebilde wollen wir das „*Sein für andre*“ nennen. Die Kategorie stammt von Hegel; wir benutzen sie in unserer Auffassung, mit ausgeweitetem Inhalt und ontologischer Struktur; wie wir noch sehen werden, hilft sie bei der Orientierung, wenn es gilt, die ontologischen Grenzen zwischen Natur- und gesellschaftlichen Phänomenen abzustecken, ebenso auch in unserer Bemühung, die Phänomenkategorie nicht ihrer naturphilosophischen Bezüge zu berauben. Wir lassen sie nur in einer dem Spezifikum der verschiedenen Bewegungsformen entsprechend entwickelten Form zu Wort kommen.

Was bedeutet der Begriff *Sein für andre*? Das Wesen besteht in folgendem: Das „Erscheinende“ erscheint nicht nur und nicht erstrangig dem Bewußtsein, noch weniger dem Subjekt. Um eine Bewußtseinskategorie sein zu können, muß es erst für die anderen aktiven, die anderen gesellschaftskonstituierenden Individuen, Institutionen, Realitätselemente zu einem effizienten – handelnden und Handlung provozierenden – Phänomen werden. Der widerspiegelnde, begriffene, bewußt gemachte,

das Erscheinende „als Phänomen“ fixierende *Bewußtseinsakt* bildet nur einen Sub-casus des Seins für andre. Die bisherigen Phänomentheorien und allen voran die Phänomenologie gehen nur vom *für uns seienden Sein*, dessen subjektivistisch isolierter Form aus, und dadurch verharren sie in einer erkenntnistheoretischen Relation, in der kurzgeschlossenen Verbindung von Bewußtsein und Objekt. Dieser Kurzschluß bedeutet soviel, daß das abstrakte – von der Praxis selbständig gemachte – Bewußtsein dem – ebenfalls der praktischen Einwirkungen, der Gestaltung baren – „Objekt“ gegenübersteht. Daher kann es nur wahrnehmen, was das „Objekt“ wahrzunehmen gestattet, die Seite, die es dem Erkennen zuwendet oder die der gesellschaftlichen Praxis zugewandt ist. Doch bedeutet dieser Kurzschluß auch, daß das Individuum unfähig ist zu entscheiden, ob das, was ihm gegenübersteht, Schein oder tatsächlicher Zusammenhang ist. Es verfügt nur über einen subjektivistischen Eindruck – an der Allseitigkeit der Erfahrung, der Praxis kann es die Totalität des Gegenstandes und dessen Zusammenhänge nicht messen. Das „Fürunssein“ zeigt also ein abstrakt-subjektivistisches Gebilde – insoweit ist es die elementare Quelle des Scheins. Mit dem „Sein für andre“ verschwindet aber dieser Kurzschluß, da das Begreifen nur zu einer sekundären Rolle gelangt, primär ist die *Wirkung für andre*, die Beeinflussung des aktiven Seins des Individuums oder der „anderen“, worauf der Mensch in der Regel die Antwort parat hat, er „tue“ es, „wisse“ es aber nicht. Das Sein für andere setzt also ein vielseitig verlaufendes *objektives Wechselwirkungssystem* voraus, in dem das *Bewußtsein* des Subjekts nur eine – wenngleich wesentliche – Komponente darstellt, dessen Gerüst aber die „emittierte Wirkung“ und die „rezipierende“ Antwort, d. h. die Praxis bildet. Auf diese Weise kommt das Kriterium für die Objektivität der Phänomen-Sphäre zustande: Etwas existiert nicht nur im fürmichseienden Sein – da könnte es noch falscher Schein, Phantasie, optische Täuschung sein –, sondern es ist für alle seiend, und zwar objektiv, in den verschiedenen Formationen der Betätigungsformen. Im Vergleich dazu sind das Begreifen dieser Formen, das bewußte Auswerten der Einflüsse, das Enträtseln des „Phänomenalen“ und vor allem der „Signalfunktion“ vorderhand ein – sekundäres – subjektives Moment. Die objektive Wirkung gewährleistet das ontologische Gerüst des Phänomen-Seins. Diese Wirkung aber ist das grundlegende Bindeglied des gesellschaftlichen Seins des Menschen: seine Betätigung, seine Praxis. So knüpft das „Sein für andere“ auf der einen



Seite an die Praxis, auf der anderen Seite an die subtileren Sphären der Subjektivität, des Bewußtseins und der ideologischen Begriffsformen an. Als Kettenglied ist es aber eine ontologische Gegebenheit.

Als Wirkungskraft und als Phänomen ist das „Sein für andere“ freilich keineswegs homogener Natur. Ein Börsengeschäft, das auf dem Geldmarkt zeitweilige Spannung verursacht, wirkt sich sofort weitläufig aus. Sozusagen jede Bank, jeder Spekulant und jedes Unternehmen wird aber anders darauf reagieren. Bei anderen Phänomenen, beispielshalber dem Arbeitslohnanstieg, erscheint diese „Wirkung für andere“ bereits als homogeneres Medium: es zwingt das moderne Kapital, durch Automatisierung, durch intensivere Anwendung der Errungenschaften der technischen Revolution auf den Inhalt des Phänomens zu antworten. Das „Sein für andere“ bedeutet also nur, daß die Wirkung, die von einer Teil-Totalität, eventuell nur einigen Individuen der Gesellschaft ausgeht, als Phänomen sich für Zusammenhänge anderen Inhalts sofort mit der Kraft des Weiterwirkens darstellt und als solcher selbständiger Faktor in das neue Milieu eintritt, wo es entweder homogene oder heterogene Antworten auslöst. Die *Objektivität der Wirkung* wird zum entscheidenden Beweis für die ontologische Beschaffenheit des Phänomens. In dieser Relation ist nämlich nicht mehr eine gnoseologische Relation die Substanz, innerhalb der sich die Phänomenkategorie als gedanklich-förmliche Hülle einer dem Wesen nach andersgearteten Weltbewegung entfaltet; ausschlaggebend ist hier eine ontologische Beziehung, die *auch nachträglich* erkannt werden kann.

Für dieses Gebilde ist vor allem die *Indifferenz* kennzeichnend. Im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Phänomenbegriff ist es relativ unabhängig von den Interpretationen, da sein primärer Rahmen der zum Handeln anregende Einfluß ist; erst *in Hinblick auf die Antwort* werden bewußtes Suchen nach Alternativen und Entscheidung wieder wichtig. Diese *Indifferenz* bedeutet also, daß das „Sein für andere“ keine *Richtungskategorie* ist, es ist nicht „ausgerichtet“ auf einen bestimmten Zusammenhang, will auch nicht in einen selbstgeschaffenen Zusammenhang eintreten. Das zukünftige Schicksal ist ihm meist einerlei, es wird in die Welt „geworfen“ und wird aufgenommen von dem, das (oder der) gerade auf diese Wirkung eingestellt ist. Die bei gesellschaftlichen Phänomenen vorkommende abstrakte Orientierung, in der bei passivem Vorkommen gewisse Verhalten von vornherein nur für einen bestimmten Rezeptortypus „gemacht“ sind (ohne daß dies vorher beschlossen

worden wäre), bildet nur einen Subcasus dieser *grundlegend indifferenten Orientierung*. (Das Kauffieber etwa hat eine Rückwirkung auf diejenigen, denen es vielleicht gar nicht eingefallen wäre, zu kaufen; das Phänomen Inflation beruht nicht zuletzt auf dieser kollektiven Hysterie.) Selbst hier aber kommt die Orientiertheit des Phänomens erst nachträglich zustande; die einzelnen Käufe sind nicht auf das Verhalten der anderen „abgezielt“ – dies wird erst durch die menschliche Erkenntnis und *teleologische* Transposition zur Wirkung und erst *nachträglich* zum motivierten Ziel.

In diesem Sinn ist das Phänomen einfach nur vorhanden – genauer: Es wirkt in seiner aktiven Betätigungsform –; mit welcher Wirkung es aber fortleben wird, hängt nicht von ihm, sondern von der Wechselwirkung ab, in die es – unwillkürlich oder von den Leitlinien des gesellschaftlichen Mechanismus gesteuert – eintritt, die es jedoch nicht selber erschafft. Dem auf dem Pflaster liegenden Opfer eines Straßunfalls ist es vollends gleichgültig, was für pädagogische, soziologische, psychologische Effekte diese „Schockwirkung“ auf eine vorübergehende alte Frau oder ein zufällig präsenten Kind haben kann, welche Veränderungen er bewirken mag. Diese Indifferenz bedeutet aber gleichzeitig den „Einbau“ des Effekts: daß er ontologisch ist, wird durch ein – eventuell lebenslanges – Trauma unter Beweis gestellt. Die Seinsform „für andere“ erfaßt also nur einen abstrakten Kreis von Möglichkeiten, dessen konkrete Möglichkeiten – was nämlich daraus hervorgeht, was für „Responen“ zustande kommen – davon abhängen, welche Struktur die Rezipienten besitzen, die von der Wirkung betroffen werden. Die einzelnen Teil-Totalitäten begegnen sich über diese Quasi-Indifferenz, durch sie bauen sie sich ineinander ein und bilden so den Prozeß der gesellschaftlichen Gesamtbewegung.

Die Kategorie des „Seins für andere“ bedeutet gleichzeitig auch, daß je ein Phänomen, als Ergebnis und Auswirkung der Gesamtarbeit oder individuellen Betätigung der die Gesellschaft konstituierenden Individuen, nicht in seiner ursprünglichen Totalität, nicht in der strukturellen Qualität, in der es aufgebaut worden ist, sich in die übrigen Segmente der Gesellschaft einbaut. Der Einbau, die Qualität der Wirkung ist *eine Funktion der Ansprüche des rezipierenden Mediums*. Von den Phänomenen, „geworfen“ ins indifferente Feld der Realität, werden die verschiedenen Rezipienten, Gruppen und Rollenbereiche nur einige für sich auswählen, deren Wirkungen eventuell zu einer anderen Qualität

umformen und transformierte Energiequelle wahrnehmen. Mit anderen Worten: Sie werden das gegebene Phänomen nur *in einer bestimmten Beziehung* einbauen. Die Beziehung gewährleistet die Selektion, damit abstrahiert sie aber auch vom – gemeinschaftlichen oder individuellen – Ursprung der die Phänomene „emittierenden“ menschlichen Betätigung, von der Totalität. Das „Sein für andre“ bedeutet also nur ein bezugsmäßiges Sein und für jede Teil-Totalität eine jeweils andere qualitative Selektion. Damit müssen wir den Mythos des „allseitigen Zusammenhanges“ der Realität auch widerlegen, denn gerade aus dieser qualitativen und selektiv zur Geltung kommenden Wechselwirkungsform geht hervor, daß der Satz, alles hänge mit allem zusammen, nichts als Fiktion ist.<sup>16</sup> Das objektive Endergebnis, zustande gekommen aus dem Zusammenspiel von Handlungen, ihrer Inhalte und verschiedener Interessen, kann sich, als Phänomen, nur vermittelt *eines selektiven Bezugs* wieder in das Leben der Gesellschaft einschalten, was mit anderen Worten soviel bedeutet, daß zahlreiche Wirkungen ausgesperrt werden können oder nur über die Vermittlung tausenderlei Transmissionen den „anderen Dingen“ begegnen – oder nicht einmal auf diese Weise.

Diese selektive Eigenart der gesellschaftlichen Praxis folgt nicht nur aus der individuellen Empfindlichkeit der an ihr Teilhabenden, auch nicht aus ihrer Fähigkeit, eine Wahl zu treffen, sondern ergibt sich aus dem objektiven „Filter“: ihrer Lage, ihres gesellschaftlich gegebenen „Rezipierungsvermögens“. Dank dieses Filters kann der Mensch auch „taub“ für gewisse Wirkungen sein. Nur in der simplifizierenden Dialektik des Dogmatismus konnte angenommen werden, das Taschentuch und der Elefant stünden in ontologischem Zusammenhang.

Das „Sein für andre“ ist somit ein Beweis für die *Seinshaftigkeit*, für die ontologische Gegebenheit der gesellschaftlichen Phänomene. Ihre Existenz in der Bezogenheit, ihre Selektivität – welche ebenfalls vom objektiven System der gesellschaftlichen Praxis, von der Arbeitsteilung über die Klassenstruktur bis hin zu den Alltagsbedürfnissen des Privat-

<sup>16</sup> Diese subjektivistische Auffassung stammt von Hume. Er war der Entdecker dessen, daß der Zusammenhang mit der Schaffung eines gedanklichen Zusammenhanges identisch ist. Von da aus gelangt diese Idee in die moderne Philosophie und über unsichtbare Transmissionen sogar in den dogmatisch interpretierten dialektischen Materialismus. Der Satz über den Zusammenhang von allem mit allem ist also ursprünglich die Möglichkeit eines universalisierenden Gedankenakts, eine Fähigkeit gedanklicher Bezugnahme, die vom Vulgärmaterialismus einfach ontologisiert worden ist.

lebens reichen – ist jedoch gleichzeitig *auch eine objektiv funktionierende Abstraktion*. Als vorhin davon die Rede war, daß sich die Totalität der Gesellschaft in der Phänomensphäre auf die Ebene einer einzigen Relation, einer „Spalte“ reduziert, so bedeutete das eine Abstraktion. Dasselbe geht auch auf der Ebene der Phänomentotalität vor sich. In der Betätigung des Einzelmenschen oder in den objektiven Ergebnissen der Gesamttätigkeit einer ökonomisch geschlossenen Gemeinschaft, also den Erscheinungen, kann die dahinter lebendige, auch aus ihnen aufgebaute gesellschaftliche Totalität nur eine abgebildete, d. h. abstrakte *Form des in Erscheinungtretens* annehmen, nicht aber diese Totalitäten in ihrer Vollkommenheit zeigen. Und diese abstrakte Form ist es dann auch, die die wesentlich-substanziellen Prozesse vermittelt – die Vorhaben der sich Betätigenden, die Tendenzen ihrer Gesamtarbeit, die Eigenart ihrer Beschaffenheit als durch die Gesellschaft „Bewegte“ –, läßt aber all das nur über eine oder über einige Transmissionen wirken. Mit dieser Abstraktion tritt gleichzeitig auch das ebenfalls objektive Moment der „Verdeckung“ hervor. Metaphorisch ausgedrückt: Die Zusammenhänge „erscheinen“ nicht nur in den Phänomenen, sondern die Transposition verdeckt auch gleichzeitig einen Großteil dieser Eigenschaften.

*Der Doppelsinn des Seins für andre*, sein ontologisches Grundniveau und die erkenntnistheoretische Begleiterscheinung zeigen sich an diesem Punkt: Aus der ursprünglichen Totalität, aus dem „emittierenden“ menschlichen Betätigungsmedium gehen objektive Wirkungen „für andere“ aus, sie gelangen in ein anderes Medium und können, wenngleich in transformierter Form, ihre ursprünglichen Effekte dahin verpflanzen; *für die Widerspiegelung* erscheint aber dieser transponierte Effekt als unmittelbares und eine Zeitlang endgültiges Gebilde. Bewußt ist der Mensch nur mit diesem konfrontiert, er kann – wie bereits gesagt – in der Sphäre der Unmittelbarkeit nicht sehen, was für substantielle Zusammenhänge, „andersartige“ Phänomenelemente in diesem transformierten Gebilde über all das hinaus, was sichtbar ist, gehortet sind. Daher identifizieren wir die Dinge *bewußt* mit dem, was sichtbar ist, was erscheint. Im Medium der Praxis hingegen erleben wir aber auch jene Wirkungen, die von der bewußten Reaktion vermieden oder verdeckt werden: Wir beantworten sie, ohne daß wir es wüßten. In ontologischer Sicht ist das die Grundlage des bereits erwähnten Satzes von Marx, man wisse es nicht, aber tue es. In diesem Unterschied – in der Diskrepanz zwischen der tatsächlich aktiven Wirkung und deren bewußt-erkenntnis-

theoretischer Abbildung – tritt zum ersten Mal die – vorderhand abstrakte – Möglichkeit des Scheins hervor. Selbst in dieser primitiven Erscheinungsform bildet das „Sein für andre“ seine Lebensbedingung, den Schlüssel zu seiner Objektivität – mithin seiner philosophischen Hauptfrage. (Im Kapitel über *Die Objektivität des Scheins* werden wir auf dieses Problem noch zurückkommen.)

Eine andere Eigenschaft des „Seins für andere“ ist das „rezipierende“, das rezeptiv aktive und erkennende Verhältnis, jene selektive Beziehung, die die größtenteils in „indifferenter“ Form „für andere seienden“ Phänomene (in transformierter Qualität) in sich einbaut. Was bildet auf der Seite des „Rezipienten“ – des „anderen“ – diesen Filter? Die erkenntnistheoretische Antwort ist wieder einmal zu simpel. Ihrzufolge wären es die bewußte Erwägung, die Wertwahl, das Interesse, der Anspruch usw., die aus dem indifferenten Hintergrund der gesellschaftlichen Praxis jene Wirkungen hervorgreifen, auf die das Individuum oder eine Gemeinschaft zu antworten haben. Zweifellos wäre ohne eine solche *bewußte* Reaktion die Gesellschaft als Mechanismus undenkbar. Gleichzeitig erfolgt die Selektion doch nicht ausschließlich durch die „Wahl“ der Individuen; es gehört zur ontologischen Struktur der Gesellschaft, daß diese Wirkungen von gewissen Institutionen, gesellschaftlich aufgetretenen Rollen, von Positionen im vornherein gefiltert werden, bevor sie zum Urteil des Menschen gelangt wären, der diese Institutionen konstituiert, die Positionen erfüllt und sie aktiv gestaltet. *Objektivierung* bedeutet mithin nicht nur, daß das Ergebnis der individuellen Betätigung eine gegenständliche Form annimmt, sondern auch, daß das von unten nach oben aufbauende, aus individuellen Entscheidungen und Betätigungsprozessen sich zusammenfügende Feld-System der gesellschaftlichen Betätigung innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung nach Art einer Verkehrsregelung selber auch – nach kürzerer oder längerer Zeit – eine gegenständliche Form annimmt; und auch die Möglichkeiten des Machens und des Rezipierens werden in dieser vergegenständlichten – ungünstigenfalls fetischisierten – Form beeinflußt. Der Kapitalismus und sodann die moderne Manipulierung haben diese fetischisierte Vergegenständlichung zur Perfektion gebracht und die Illusion geschaffen, als wäre für den Einzelmenschen jegliche individuelle Aktion, Abwehr oder Initiative hoffnungslos – weil er sowieso isoliert bleibt. Doch selbst hier steht die Sache so, daß auch innerhalb der gegebenen institutionalisierten Rahmen „Spielraum“ für

die gemeinsam sich gestaltenden, von ihnen sich unabhängig machenden Taten der Individuen oder Gruppen bleibt, der die präformierte Wirkung der Institutionen und Rollen zu durchbrechen vermag.

Das Problem ist klar: In der gesellschaftlichen Realität kann es nur in seltenen Ausnahmefällen zu einem *unmittelbaren* Betätigungs-Austausch kommen. Die aus den Taten der Menschen, aus den sich akkumulierenden Teileffekten hervorgehenden, von den ursprünglichen Vorhaben weit abweichenden Endeffekte gelangen nur über zahlreiche Vermittlungen dahin, wo sie tatsächlich wirken werden. Man denke an die Bewegung der ökonomischen Maschinerie. Im Prozeß der Konkurrenz bilden das Sinken des Angebots, damit einhergehend die rapide Veränderung des durchschnittlichen Profits bzw. des Kapitalniveaus je eines Industriezweiges einen zusammenhängenden Prozeß: aber nur durch die objektive Filteranlage der vermittelnden Medien. Der Nachfragerückgang für diese oder jene Ware ist nicht die unmittelbare Folge individueller Taten, noch weniger ist es die Umstellung einer Fabrik auf Auslastung nur der halben Kapazität. Das System der *Vermittler* ist das Filtermedium, das den Effekt der individuellen oder gruppenweisen Handlungen der Menschen auffängt, filtert und, vermischt mit seiner eigenen Wirkung – welche wiederum die Objektivierung der Interessen und Taten einer Menschengruppe beinhaltet – an einen anderen Sektor der Gesellschaft weitergibt. Die Wirkung gelangt also über diese Vermittlungen zu jenem „anderen“, für den das objektive Phänomen „existiert“. Doch verändert dieser Vermittlungsprozeß auch die ursprüngliche Struktur. Nicht nur die indifferenten Momente werden ausgesiebt, sondern auch filtereigene hinzugefügt. Das ist eine weitere Eigenschaft des Seins für andre: es existiert nur selten als unmittelbare Relation, in der ontologischen Grundformel ist die Existenz stets vermittelt, selbst wenn wir *erkenntnistheoretisch* – dieses Mal auf der Ebene des falschen Bewußtseins – die abfärbende, umformende, transformierende Wirkung dieser Vermittler nicht bemerken oder falsch einschätzen. Und wir wollen hinzufügen: Auch dieses Vermittlersystem ist Menschenwerk. Die institutionalisierten, objektivierten Medien, die von der Wirkung „für andere“ je eines Phänomens passiert werden, bedeuten gleichzeitig den „Filtereffekt“ und die Gestaltungsmöglichkeit durch Menschenhände, Menschenvorhaben, Entscheidungen und Irrtümer. Daher ist es ein Grundgesetz des objektiven „Seins für andere“ der Phänomensphäre, daß es gleichzeitig mehr und auch weniger als das

„Emittierte“ ist: *mehr*, indem das Vermittlermedium das Seinige hinzufügt, während es mit ihr in Wechselwirkung tritt und solcherart den zum Wirken befähigten Kreis von Möglichkeiten ausgestaltet, der an einem anderen Punkt der Gesellschaft als Phänomen, als Wirkung aufgenommen wird; *weniger*, indem der Gestus der Zutat gleichzeitig einige wesentliche Momente aussiebt. Darum sagt Hegel, daß das Phänomen – dieses in gesellschaftlichem Sinn gemeint – immer mehr ist als die ursprüngliche Substanz: „Das Gesetz ist die *Reflexion* der Erscheinung in die Identität mit sich; ... das Gesetz ist diese Grundlage selbst, die Erscheinung ist derselbe Inhalt, aber enthält noch mehr, nämlich den unwesentlichen Inhalt ihres unmittelbaren Seins. Auch die Formbestimmung, wodurch die Erscheinung als solche von dem Gesetze unterschieden ist, ist nämlich ein *Inhalt* und gleichfalls ein vom Inhalte des Gesetzes unterschiedener.“<sup>17</sup> Mit dem Begriff *Formbestimmung* weist Hegel klar auf die *verbergende und hinzufügende* Funktion des Vermittlermediums hin. Die Tätigkeit der Vermittlung ist jedoch zugleich Bereicherung, und im Zuge dieser Bereicherung auch das Verbergen der Substanz. In der Widerspiegelung, der *Reflexion* kann man nämlich lange Zeit hindurch nicht wissen, was zur ursprünglichen Bedeutung gehört, was die Zugabe ist und was von der Reihe von Transmissionen bei der Vermittlung verdeckt wird.

Um es noch einmal zusammenzufassen: Das „Sein für andere“ ist eine Gewähr für die Objektivität der gesellschaftlichen Phänomene; über das Kategorialverhältnis überschreitet das Phänomensein den – subjektivistischen – Kreis der erkenntnistheoretischen Gegebenheit, um zu einer ontologischen Gegebenheit zu werden.

An diesem Kriterium läßt sich aber nicht nur die Objektivität der gesellschaftlichen Phänomene abmessen; dieselbe Kategorie gewährt auch Hilfe bei der ontologischen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen und Naturphänomenen. Es würde nach unserer Meinung zu Widersprüchen führen, würden wir die Reflexionsbestimmung Phänomen-Substanz nur als gesellschafts-ontologische Kategorie anerkennen und die Natur aus diesem Gültigkeitsbereich ausschließen. Davon war am Anfang dieses Kapitels schon die Rede. Wir haben mehrere triftige Gründe untersucht, die für den Ausschluß sprechen – am schwerwiegendsten war der Goethesche Totalitätsbegriff –, doch finden sich beim

<sup>17</sup> Hegel: Wissenschaft der Logik, a.a.O., Band II. S. 127.

heutigen Entwicklungsstand der Philosophie für eine Vielzahl von Gegenargumenten keine befriedigenden Antworten.

Auf der anderen Seite verhält es sich so: Würden wir in der Naturphilosophie die in der Gesellschaftsontologie entwickelte Erscheinungskategorie ohne weiteres anwenden, käme es zu Verwirrungen bei entwickelteren Kategorieverhältnissen einer höherstehenden Bewegungsform. Da die gesellschaftliche Erscheinungskategorie auch aus den Elementen der menschlichen Praxis, der Subjektivität und des Bewußtseins (der Widerspiegelung) konstituiert ist, kann es zu keinen richtigen Ergebnissen führen, wenn man diese höherstehende Erscheinungskategorie auf die organische oder anorganische Natur anwendet. Was also wäre die Lösung? Unseres Erachtens stellt die Kategorie des *Seins für andere* auch Kriterien bereit, *um Stufen unterscheiden zu können*, um zu sehen, was das gewisse „andere“ ist, für das eine Gegebenheit zur Erscheinung wird, welche konstitutive Rolle dem rezipierenden Medium zukommt, das diese von „außen“ kommende Wirkung aufnimmt. Versuchen wir, die natürlichen und gesellschaftlichen Eigenarten der „Erscheinung“ an Hand dieser Kategorie zu ordnen, müssen wir davon ausgehen, was Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* über das Verhältnis zwischen Naturphänomen und dem ebenfalls natürlichen Aufnehmermedium, dem „anderen“ schreibt: „Die Sonne ist der *Gegenstand* der Pflanze, ein ihr unentbehrlicher, ihr Leben bestätigender Gegenstand, wie die Pflanze Gegenstand der Sonne ist, als *Äußerung* von der lebenserweckenden Kraft der Sonne, von der *gegenständlichen* Wesenskraft der Sonne.“<sup>18</sup> Das Sein der Sonne für die Blume kommt nur als Lichtquelle in Betracht, obgleich dieser einzige Bezug all ihre anderen Eigenschaften in sich vereint, die Totalität ihrer Wirkungsmöglichkeiten auf die Erde sind auf diese einzige Eigenart reduziert: nur so kann sie das Leben erwecken. Das „Sein für andere“ kommt hier zunächst auf niedriger Ebene zur Geltung. Ihr Phänomensein ist offensichtlich nicht durch ein subjektives, aktives und bewußtseinhaftes Verhältnis, noch weniger durch Selektion oder gesellschaftliche Vermittlung konstituiert. Gleichzeitig ist anzunehmen, daß die „Lichtwirkung“ in Hinblick auf das Funktionieren der Sonne nur eine Erscheinungsform ihrer physikalischen Reaktionen ist, wie auch die lebenserweckende Wirkung die *Beziehung* zwischen der Licht-Energie-

<sup>18</sup> Marx-Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, a. a. O. S. 85.



quelle und der Flora phänomenal beschreibt. Ein ähnliches Verhältnis besteht auch zwischen dem Wald und dem Unterholz in seinem Schatten. Auch der „Schatten“ tritt als „Sein für andere“ ins Leben der Vegetation in Bodennähe ein, obgleich es ursprünglich gleichgültig war, welche weitere Wirkung vom Licht-und-Schattenspiel – ansonsten eine Eigenart eines jeden Gegenstand-Licht-Verhältnisses – ausgelöst wird. Auf die Qualität des Unterholzes wirkt sich diese Gegebenheit dennoch über die Transmission eines objektiven Verhältnisses aus (Wald, Sonnenschein, Menge der durchdringenden Strahlen, dadurch determinierte Vegetation usw.). Ohne es hier unter Beweis stellen zu wollen, nehmen wir an, daß die Erscheinungskategorie eine *allgemeine ontologische Struktur* ist, die Erscheinungsform jeder homogenen Totalität (z.B. die Verkehrsordnung einer Stadt, ungeachtet der Fußgänger, der Lebensführung der Fahrer, des Zustands der Straßen, der Friedens- oder Kriegssituation usw.) und jeder heterogenen Totalität, der „Seinsform ineinander“, d.h. der Relationsbeziehung. Mit anderen Worten: Da die Dinge auf komplexe Weise miteinander verwoben sind und es ontologisch unmöglich ist, sie klar voneinander zu trennen, ist die Seinsform dieses vermischten Lebensverhältnisses die Erscheinung, der der Weiterentwicklung fähige „für andere seiende“ Effekt, der sich mehr oder weniger unterscheidet von der strukturellen Relation, welche das Ineinanderleben *in dieser einen Relation* steuert. Mit dieser Annahme geht gleichzeitig einher, daß die Erscheinungsform, das phänomenale Sein *als Bewegungsform* eine andere Formation, *andere strukturelle Zusammenhänge aufweist*. Am problematischsten ist die Formation in der anorganischen Natur. (Ein Beispiel: Wo divergieren in einem chemischen Prozeß die Sphären des Phänomens und der Substanz solcherart, wie dies im Fall der Unvermitteltheit und Gesamtbewegung, in der Gesellschaft zu beobachten ist? Und überhaupt: Jede chemische Reaktion ist nur „Richtungsphänomen“, die gesetzmäßige Beschreibung einer *hervorgehobenen Relation*; die Chemie als Wissenschaft vermag gerade dieses „Zugleicherscheinende“ nicht zu erfassen.) Aber auch bei anderen Bewegungsformen der anorganischen Natur – in der Mechanik, in der Wärmelehre – ist es außerordentlich schwierig, sich zu Phänomenformationen durchzurufen, die mehr aussagen würden, als was mit den einfachen dialektischen Kategorien der Kausalität, als Grundlage und Folge, als Wechselwirkung beschrieben werden kann. Und wenn wir schon, um die Restaurierung des Marxismus bemüht, unser Wort auch

gegen die Verarmung der philosophischen Kategorien erheben, würden wir das System unserer Begriffe vereinfachen, wollten wir alles auf eine einzige Grundrelation zurückführen oder denselben Kategorialzusammenhang verdoppeln (das Kausalverhältnis mag gleichzeitig auch eine Phänomen-Substanz-Relation bedeuten). Dennoch gibt es auch Argumente, die dafür sprechen, daß diese Kategorie *in Elementarform*, gemessen am Kriterium des „Seins für andere“, zu Objektivität gelangen kann. (Zum Beispiel die Oxydation als substantieller Prozeß oder das „Sein für andere“ des Wärmeeffekts, der bei den Objekten in der Nähe Schmelzen, Verdunstung usw. bewirkt.)

Wollen wir also diese Kategorie nicht in die erkenntnistheoretische Auffassungsweise zurückversenken, so müssen wir primitive Formen ihrer Präsenz bereits in der anorganischen Natur annehmen. Die entscheidende Frage ist die des *historischen Übergangs*, der zwischen den einzelnen Bewegungsformen besteht und der *die Formation des Phänomens*, seine kategoriale Funktion mit verändert. Die grundlegenden Stufen erkennen wir in der Ausgestaltung der anorganischen Natur sowie der menschlichen Gesellschaft. Mit dem Aufkommen des elementaren Bewußtseins – in der entwickelten organischen Natur – schaltet sich die objektive Komponente der Erkenntnis ein, mit der Gesellschaft auch die Dialektik von Phänomenschaffung und Substanzgestaltung. Berücksichtigen wir diese historische Reihenfolge der Ausgestaltung, meinen wir die einleitend erwähnte Antinomie auflösen zu können, die zwischen Natur und gesellschaftlicher Erscheinungsweise einen ontologischen Gegensatz zu erkennen meint. Die in der Gesellschaft wirkende Erscheinungsweise erkenntnistheoretischen Aspekts, die aber im wesentlichen ontologischen Charakters ist, kann nur aufkommen, wenn sie in ihren Keimen in den Elementarformen des „Seins für andere“, den in diesen präsenten früheren Bewegungsformen bereits vorhanden war. Wenn wir diesen abgestuften Unterschied nicht berücksichtigen, d. h. wenn wir die methodologische Anweisung Marx' übergehen, nach welcher die Geschichtlichkeit auch die Natur betrifft, werden wir leicht die natürliche Phänomenkategorie ausschließen. Bei Berücksichtigung dieses historischen Moments aber können wir die simplifizierende, im wesentlichen dogmatische Vorstellung ausschalten, das Gesetz der Erscheinung beträfe *in ein und derselben Form* die verschiedensten Bewegungsformen, und in der Natur gelte ebenso eine vom Subjekt gesetzte Phänomenkategorie wie in der menschlichen Gesellschaft.

In der modernen bürgerlichen Philosophie sind wir Augenzeugen eines entgegengesetzten Prozesses. Dort ist – im Grunde genommen durch Wiederbelebung der Kantschen Wirkungen – ein Phänomenbegriff aufgekommen, in dem auch für die Gesellschaft der naturphilosophische, d. h. erkenntnistheoretische Erscheinungstyp zum *Modell* erhoben wird. Auch hier verschwimmen die Unterschiede zwischen den zweierlei Bewegungsformen, jedoch mit dem Unterschied im Vorzeichen, daß dieses Mal das rein reflektive Verhältnis des die Natur erkennenden Menschen zur Konstituente der Phänomensphäre wird. Der moderne Begriff des *Phänomens* soll – wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden – die Gesellschaft und die Natur *zusammen* nur *in bloßen Erscheinungsformationen* beschreiben, was auf den ersten Blick eine andere Bezeichnung, ein Synonym für die Phänomenkategorie zu sein scheint, jedoch infolge des undifferenzierten, die zwei grundlegenden Bewegungsformen vermischenden Charakters geradezu zu einem Mittel wird, die Kategorie zu verdunkeln. Dieser Phänomenbegriff ist also nicht nur darum problematisch, weil er einen Versuch darstellt, die Unmittelbarkeit, die bloße Erscheinung – und somit scheinbare Zusammenhänge – ebenfalls zu objektivieren, sondern auch darum, weil dadurch letzten Endes die Eigenart des gesellschaftlichen Phänomens verwaschen wird. Dadurch leistet dieser Begriff Hilfe bei der Tarnung der scheinbaren Erscheinungsformen und bei der Lahmlegung der Bestrebungen, diese zu entlarven. Die Überdeckung dieser beiden Geltungsbereiche hat nicht in der modernen Philosophie ihren Anfang. Sie trat bereits in der englischen Aufklärung hervor (in der Theorie über die primären und sekundären Eigenschaften), wurde aber, nach Auflösung der Hegelschen Philosophie, mit verstärkten Akzenten und zugespitzt gegen die Gesellschafts-ontologie neu formuliert. So ist es etwa kennzeichnend, daß der am Hegelschen Gedankengut geschulte F.H. Bradley, dem der Schein als philosophisch-gesellschaftliches Problem zum ersten Mal auffällt, sein Gewissen schließlich mit dieser naturphilosophischen (auf Locke zurückgehende) Lösung beschwichtigt.<sup>19</sup>

Doch ist die Korrektur dieses kategorialen Modells, dieser begrifflichen Einseitigkeit nur möglich, wenn wir zum einen von der differenzierten, als Bewegungsform sich verändernden, immer komplizierter werdenden Entwicklung des Erscheinungsproblems ausgehen, zum anderen

<sup>19</sup> Vgl. F.H. Bradley: *Appearance and reality*, London 1906, S. 11ff., 184ff.

wenn es gelingt, das Entstehen des Scheins und die Gesetzmäßigkeit seiner Beschaffenheit voneinander zu trennen und jeweils selbständig zu untersuchen. So hängen die weit über das Thema der vorliegenden Arbeit hinausgehende *allgemeinere* Frage der Erscheinung und unser *spezielles* Thema, der Schein – als Prolegomena und Grundfrage – miteinander zusammen.

*Die Bedeutungsgrenzen der Phänomenkategorie:  
die Dialektik des „Fürunssein“*

Bevor wir weitergehen, müssen wir uns mit der *Kritik* der bekanntesten Erscheinungskategorie des allgemeinen philosophischen Wissens, des *Phänomenbegriffs* beschäftigen. Begründet ist dies nicht nur durch die modernen philosophischen Strömungen, – auch unsere bisherigen Ausführungen regen dazu an. In unserer Auffassung ist nämlich die Erscheinungskategorie, vor allem in gesellschaftlichem Sinn und (auf Elementarebene) in gewissen Naturbelangen ein objektiver, ontologischer Begriff. Die Phänomenkategorie ist hingegen ihrem Ursprung wie ihrer Funktion nach eine *erkenntnistheoretische* Kategorie, sie hält verschiedene Stadien des „Fürunsseins“ fest und objektiviert sie für das Bewußtsein der verschiedenen Epochen. Getreu zu der bereits bei Kant einsetzenden Bemühung wurde dieser erkenntnistheoretische Charakter von der Phänomenologie und sodann vom Existentialismus vernebelt und mit objektiv ontologischer Rolle bekleidet. Dabei verschwanden der Unterschied zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Bewegungsformen ebenso wie die Differenz zwischen den im Bewußtsein vorhandenen und den ontologischen Erscheinungsrelationen. Wir meinen daher, zwei Aufgaben zu erkennen. Zum einen sollen *die tatsächlichen Grenzen der Bedeutung der Phänomenkategorie* abgesteckt werden – jener Kreis, innerhalb welches sie mit objektivem Sinn funktionieren kann – und zum anderen soll der grundlegend naturphilosophische Aspekt dieses Begriffs aufgedeckt werden, und, damit einhergehend, seine erkenntnistheoretische Eigenart. Wir wollen ihn von der ontologisierenden Hülle befreien, die sich auf ihm im Zuge der Philosophiegeschichte abgelagert und petrifiziert hat, von der Verkleidung, die vom modernen Denken dann auch pragmatisiert worden ist. Mit dieser Kritik verfolgen wir also nicht das Ziel, die Nichtigkeit dieses Begriffs zu beweisen – das wäre eine

absurde Bemühung. Vielmehr wollen wir den Unterschied im Wahrheitsgehalt des *Begriffsverhältnisses Erscheinung-Phänomen* klarstellen, mit Ausblick auf den Begriffswandel im Verlauf der Philosophiegeschichte.

Die erste Stufe der fälschlichen Gleichsetzung des Erscheinungsbegriffs und der Phänomenkategorie kann verhältnismäßig leicht in Frage gestellt werden. Nur so viel sei, als Bemerkenswertes, notiert, daß in den neuen Trends des bürgerlichen philosophischen Denkens sowie in den dogmatischen Interpretierungen ein ähnlicher Prozeß vor sich gegangen ist. Das Vorurteil kam auf, wonach das *Bewußtsein* im Zuge der Erkenntnis, als Ausgangspunkt, *zunächst* auf die Erscheinungen stößt, um von dort aus weiterzuschreiten zur Freilegung der Substanz, daß es also unmittelbar mit der Erscheinungssphäre, mit anderen Worten einer Menge von Phänomenen konfrontiert ist. War aber das Gestein, das neben anderen Steinen auf der Straße liegend dem Menschen unter die Füße geriet und das, unserem heutigen Wissen zufolge, ein Ölreservoir in Erdtiefen „andeutet“, eine Erscheinung? In ontologischem Sinn gewiß. Erkenntnistheoretisch, ja sogar hinsichtlich des Stoffwechsels der Menschheit mit der Natur nur ein Ding unter allen anderen, im farblosen und ganz unauffälligen Medium der einen indifferenten gegenständlichen Hintergrund bildenden Gegebenheiten. War der Mensch über ihn gestolpert, so stieß er seinen Fuß nur an einem ebensolchen Stein wie dem danebengelegenen: die „Signalfunktion“ des Gesteins *existierte für ihn noch nicht*. Mit dieser Auffassung ging auch die platonisierende Harmonie-Vorstellung einher, die Stufen der *Erkenntnis* (Empfindung, Wahrnehmung, abstraktes Denken) entsprächen den Stufen der Realität, ihrer Tiefengliederung (von der Erscheinung bis zur Substanz). Jedoch – und hier tritt ein Grundproblem der vorliegenden Arbeit hervor – die Realität ist nicht geschichtet wie etwa eine Zwiebel, und die Alltagserfahrung, wonach die Erkenntnis fortschreitet, sich in die Materie „hineinbohrt“, kann nicht auf ontologischen Rang erhoben werden.

Zum anderen ist dieser Satz auch erkenntnistheoretisch nicht stichhaltig. Der Mensch stolpert zunächst nicht über „Erscheinungen“, sondern über die ungegliederte Menge von Dingen. Diese Gegebenheiten werden erst im Zuge der Praxis zur Erscheinung, nachdem es gelingt, mit Hilfe der Praxis, der Technik, der Wissenschaft, eine Gliederung vorzunehmen, in der wir bereits das unmittelbar vor uns Stehende von seinem „Dahinter“, von der Substanz unterscheiden können. Von Phänomenen kann man erst reden, wenn der Prozeß des Erkennens – zumindest in

Segmenten – aus dem indifferenten dinglichen Hintergrund die Ordnung schafft, die inneren Zusammenhänge, Dinge, Formationen und Bewegungen verbindet. „Ding“, „Gegenstand“, „Fall“ sind noch nicht Phänomene. Dazu werden sie erst durch die Fähigkeit, zwischen Praxis und Erkenntnis eine Beziehung aufzustellen, obgleich hinsichtlich der objektiv-ontologischen Struktur jedes „Ding“ Bestandteil des Netzes zahlreicher Zusammenhänge ist und somit „Erscheinung“ sein kann.

Am Anfang des erkennenden Prozesses steht das *Phänomen* zunächst als ungegliederte Kategorie, doch ist diese Formation nicht mit der Erscheinung im Hegelschen Sinn identisch. Hegels Begriff ist objektiv, während das Phänomen auch die „Hülle“ der Subjektivität, der aus der Praxis folgenden Aktivität, der oft willkürlichen Schaffung von Relationen, der ontologischen Form der objektiven Fixierung von Dingen, Gegenständen und Ereignissen, sowie der subjektivistisch setzenden Tätigkeit der ersten Schritte der Praxis mit beinhaltet. Die Praxiskategorie ist eine Formation, in der sich subjektive und objektive Momente vermischen.<sup>20</sup> Die Geschichte der Wissenschaften kennt zahlreiche Beispiele dieser Art. Wir greifen nur wieder auf die durch primitive Teleskope untersuchten Sternbilder zurück. Diese ersten optischen Geräte arbeiteten mit einem großen Verzerrungsquotienten; die astigmatischen Linsen zeichneten um jede Lichtquelle herum Kreise, weshalb man um jeden Stern herum „Ringe“ erkannte. Von dieser Verzerrung wußten aber die Astronomen damals noch nichts, konnten auch nichts wissen. Was sie sahen, nahmen sie *mitsamt der die Erscheinung verzerrenden Wirkung des Apparats* als Eigenschaft der Sterne hin; sie meinten – weil sie es sahen –, daß jeder Stern einen Ring habe. Erst später, mit dem Erscheinen der anastigmatischen Linsen konnte dieser Fehler eliminiert und erkannt werden, daß dieses eigentümliche *Phänomen* von den Linsen verursacht worden war, diese „projizieren“ es auf die Sternbilder, daß also eine *subjektive, genauer eine praktische Annäherungsweise* (Mittel + Beobachtung) mit der objektiven Erscheinung, dem Lichteffect der Sterne verwoben ist. (Dabei wurde übrigens klar, daß

<sup>20</sup> Diese erste „vermischte“ Formation von Praxis und Erkenntnis, in der die Wirkung des Subjektseins und die komplizierte Wechselwirkung der objektiven Erscheinungssphäre mit diesem gleichermaßen enthalten sind, wollen wir also im Verlauf dieser Arbeit *Phänomen* nennen, wohl wissend, daß diesem Begriff in der klassischen und modernen Philosophie ein anderer Sinn anhaftet und er auf andere Zusammenhänge hinweist. Auf diese Unterschiede werden wir noch zurückkommen.

nur der Saturn Ringe hat, jedoch nicht infolge der Verzerrung der Geräte, sondern dank seiner besonderen Struktur.) Das Phänomen, das im Zuge der Erkenntnis mit der Erscheinung identifiziert wurde, geht in diesem Fall aus der noch undifferenzierten Einheit von Subjekt und Objekt hervor, aus der Wechselwirkung zwischen dem mit Mitteln arbeitenden praktischen Bewußtsein (dem historisch-technisch gegebenen Standard des Erkennens) und dem gegenständlichen Erscheinungsein, was von der Erkenntnis *objektiviert* und den Gegenständen selbst zugeschrieben wurde. Diese Form stellt also jenes Elementarniveau der Subjekt-Objekt-Einheit dar, die vorhin erwähnt worden war und auf die auch Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* anspielt. Diese Einheit kann sich auf verschiedenen Ebenen vollziehen, auf der Elementarstufe bringt sie jedoch irreleitende, mit Schein behaftete Formationen hervor. Die Phänomenkategorie bedarf einer Kritik, weil der moderne Gebrauch des Begriffs diese stufenweise sich vollziehende Einheit von Subjekt und Objekt nicht berücksichtigt und die unvermittelte, d. h. abstrakte Einheit *ontologisiert*. Damit werden aber auch subjektive Elemente in den Erscheinungsbegriff „hineingeschmuggelt“.

Am Beispiel lassen sich einige wichtige, grundlegende Eigenschaften der Phänomenkategorie ablesen.

Vor allem ist diese Formation die Erscheinungsweise einer *objektiven* Erscheinung (Sternbild), nicht „bloßer“ Schein, sondern Ergebnis der relationalen Wirkung einer existierenden objektiven Gegebenheit. Jedoch wird diese Wirkung durch die praktisch-erkenntnishafte *Vermittlung* verzerrt, und gleichzeitig wird diese verzerrte Erscheinungsform „für uns“ als Eigenschaft des Gegenstandes hingestellt. Im Phänomen ist also bereits auch das Moment der *Scheinhaftigkeit* verborgen. Gleichzeitig ist auch ersichtlich, daß dieser Schein aus einem praktischen Verhältnis hervorgeht: Das entstehende *Bild* ist eine Funktion der durch Wissenschaft und Technik bereitgestellten Mittel, des Entwicklungsstands der menschlichen Praxis. Ferner geht auch hervor, daß die falsche Erscheinungsform nur deshalb als Eigenschaft des Gegenstands (Stern) erscheint, weil nur diese *einzigste Annäherungsweise* zur Verfügung steht, weil die erhaltenen Informationen durch andere Mittel nicht kontrolliert werden können. Daraus folgt freilich, daß mit fortschreitender Wissenschaft, immer vollkommeneren Mitteln oder durch Erfindung neuer Geräte, die sich dem gegebenen Gegenstand von einem anderen Zusammenhang her nähern, diese Verzerrung eliminiert wurde. Damit

verschwand auch das im Phänomen hervortretende Scheinmoment (wir glauben nicht weiter, jeder Stern habe Ringe). Drittens wird dabei sichtbar, daß die „*subjektive Seite*“ – die Arbeit der „*Erkenntnis*“ – nicht nur „*das*“ *Bewußtsein* enthält, sondern den *Gesamtapparat der Praxis*, auch die historisch zur Verfügung stehenden Mittel des Erkennens; das Subjekt steht in dieser seiner vollkommeneren Beschaffenheit als historisch lebendes *Subjektsein* der Realität gegenüber. Aufgrund der Ontologie werden also der Fortschrittsprozeß der Erkenntnis sowie das Aufkommen und Auflösen von Schein, mit anderen Worten, unser sich stets veränderndes erkenntnistheoretisches Verhältnis zur Welt verständlich. Schließlich: Das solcherart entstandene Phänomen-Bild, die in die Wissenschaft oder ins allgemeine Bewußtsein übergehende, die Praxis lenkende Vorstellung gelangt auch zu einer gewissen Objektivität. Es ist nicht einfach Irrtum, sondern diese Begriffe werden – da bei dem gegebenen Stand der Erkenntnis die Welt *nur so erscheint* – mit der Realität identifiziert, in den Stoffwechselprozeß mit der Natur eingebaut, vervollkommenet oder stabilisiert. Jedenfalls aber funktionieren sie für kürzere oder längere Zeit unverändert, und diese ihre Rolle erhärtet ihren „objektiv“-realistischen Kredit. Demnach ist das Phänomen nicht *subjektive* Vorstellung, nicht bewußt als zweideutig betrachtete Realitätskopie, sondern authentisches Bild „*der*“ Realität – obschon, aus ontologischer Sicht, nur eine Station der Praxisgeschichte der Menschheit und des damit verwobenen Erkennungsprozesses, in dem der gegebene Zusammenhang, die tatsächliche Struktur des Gegenstands oder der Erscheinung und das davon geschaffene – infolge der Möglichkeiten der Kenntnisbeschaffung verzerrte und insoweit subjektivierte – „Bild“ gleichermaßen Platz finden. *Der erste Widerspruch der Phänomenkategorie* ist gerade diese Dualität; sie enthält den effektiven Gegenstand ebenso wie die subjektiven Kennzeichen des historisch gegebenen Niveaus der Erkenntniskapazität.

Das Beispiel (die Entwicklung der Astronomie) ist jedoch *speziellen* Charakters, mit ihm kann die *das Erkennen im allgemeinen charakterisierende* Struktur der Phänomenkategorie nicht veranschaulicht werden. Wir versuchen, die weiteren Beispiele so auszuwählen, daß auch dieser allgemeinere Aspekt hervortrete.

Dem ersten Phänomentypus teilen wir jene Formen zu, mit denen man die ausschlaggebende, die die Erscheinungsgrenzen absteckende Rolle der „*ersten Erscheinungsweise*“ zusammenzufassen pflegt. Es ist eine



allgemein bekannte Sache, daß wir geneigt sind, im Zuge einer neuen Operation oder eines Experiments sämtliche Bedingungen des „ersten Erfolgs“, die zufälligen Nebenumstände mit inbegriffen, für notwendige Bestandteile des Erfolgs zu betrachten. Wollen wir ein Schloß aufsperrn, eine Uhr reparieren usw., denken wir, wir müßten „ebenso vorgehen wie im vorangegangenen Fall“ und versuchen, sämtliche Bedingungen von *damals* zu rekonstruieren: die *zufälligen Erscheinungsweisen* der Dinge, die zufälligen, von der Praxis mitgestalteten Zusammenhänge, in denen diese in Erscheinung traten; wir identifizieren uns mit den Dingen selbst und deren Existenzweise. Es ist klar, daß es unter diesen Bedingungen sehr viele geben wird, die zum „Gelingen“ dazugehören, daneben wird es aber auch zahlreiche nebensächliche, ja, überflüssige Umstände geben, die wir aber ebenfalls konservieren wollen. Das Phänomen setzt diese beiden Serien von Bedingungen gleich, es vermag die notwendigen und die überflüssigen Bedingungen noch nicht voneinander zu trennen und betrachtet sie daher beide als Attribut der Dinge. Die abstrakte, weil mit unzähligen Zufallsmomenten verwobene Zusammenhangsordnung der ersten Annäherung reduziert sich nur langsam auf die Erkenntnis der tatsächlichen Faktoren der Erscheinungsweise. Auch dieser Prozeß vollzieht sich innerhalb der Subjekt-Objekt-Einheit der Praxis: je mehr Seiten, von denen her wir das Objekt in Griff bekommen, je klarer sein „Ansichsein“, die Zufälligkeit seiner Beziehung zum Subjekt.

Dieser Phänomentypus kennzeichnet das *magisch-animistische* Denken. Die traditionell bewahrten kultischen Ritenformen haben ihre Erklärung in dem Umstand, daß sich die Menschen an einmal bereits bewährte Formeln halten und sich fürchten, auch nur das kleinste vorgeschriebene Detail wegzulassen. Diese Furcht ist selbstverständlich, stießen sie ja zufällig auf jene echte Korrelation, die zu einem brauchbaren Resultat führte. Daher müssen sie sich an *jeden* zufälligen Umstand halten; objektiv können sie ja nicht wissen, welches Moment das günstige Ergebnis bewirkt hat. Die vielen zufälligen kultisch-mystischen Gesten haben die gegebene – brauchbare – Korrelation nicht nur aufgedeckt, sondern sie verdecken diese auch infolge ihrer Zufälligkeit, ihrer rationellen Unübersichtlichkeit.

Diese Betrachtungsweise läßt sich sehr schön auch bei den einfachsten *technischen* Errungenschaften beobachten. V. Gordon Childe beschreibt etwa, daß die ersten Töpfer oder Waffenschmiede auch zahlreiche solche Praktiken geheimhielten, die von keiner tatsächlichen Bedeutung für den

technologischen Prozeß waren. Doch waren diese offensichtlich mit im Spiel *beim ersten Gelingen*, weshalb sie auf diese nicht verzichten mochten. Es gab kein allgemeines Töpfergewerbe, dafür ebensoviele überlieferte Rezepte wie Gesellschaftsgruppen, so Childe; und wenn es heute auch so scheinen mag, als wären diese Variationen über ein Thema gewesen, mochten die Frauen, die die Rezeptur weitergaben, kaum unter notwendigen Handgriffen und zufälligen Modifikationen unterschieden haben. Gewiß mußten die technischen Vorschriften der barbarischen Wissenschaft mit sehr viel überflüssigen magischen Praktiken und Riten einhergegangen sein.<sup>21</sup> Dieselbe praktisch-bewußte Struktur ist in der Alchimie, bei den Anfängen der Medizin, aber auch der Elektrizitätslehre zu beobachten.

Inwieweit ist diese Formation phänomenal? Indem die durch Arbeit geformte Materie eine Struktur zu haben *schien*, wie sie sich durch die formende Hand beim ersten, von Erfolg gekrönten Versuch zeigte. Ihre Phänomenform enthält auch tatsächliche Zusammenhänge, doch war diese Struktur auch mit zahlreichen zufälligen Momenten behaftet – eine Folge der unsicheren, zufälligen Schritte des praktischen Auffindens. Die Bedingungen des ersten Erfolgs ergaben sich aus der *Verflechtung der subjektiven Seite*, den zufälligen Momenten der Praxis, und der unbekanntem Wirkungen der Mittel, sowie der *tatsächlichen Verhaltensform der Dinge*.<sup>22</sup>

Den nächstfolgenden Phänotypus könnten wir die *Filtrierwirkung der Mittel* nennen. In der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaften findet man unzählige Varianten dieses Typus. Neue Untersuchungsmittel (Mikroskop, Blaskammer, Röntgenstrahl usw.) machen je eine neue

<sup>21</sup> Vgl. V. Gordon Childe: *What happened in history*, Penguin Books 1954, Kapitel 4 über die neolithische Barbarei.

<sup>22</sup> Dieser Phänotypus, die Fetischisierung des „ersten Erscheinens“ kennzeichnet die Untersuchungsmethode der Phänomenologie. Geistreich weist Adorno für Husserl nach, wie diese erste, unvermittelte Erscheinungsform mit der *totalen* Erscheinung identifiziert wird: „Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar. Damit es dem eigenen Begriff genüge, wären immer erst die Vermittlungen gleichsam als Zutaten des Gedankens zu beseitigen und das Erste als irreduktibles An sich herauszuschälen.“ Th.W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956, S. 15. Doch, führt Adorno aus, der „Empirismus könnte... kein Faktum als Erstes reklamieren“ (Ebd. S. 15), die Faktizität kann mithin keine Erste, d.h. unvermittelte Gegebenheit sein, denn alles gegenständliche Sein ist vermittelt. Die Phänomenhaftigkeit ist, wenn sie nur auf dieses abstrakte Erste aufbaut, trotz allen wissenschaftlichen Anspruchs mit Schein behaftet.

Ebene der Realität zugänglich. Dies bedeutet gleichzeitig, daß vor Entdeckung des Mikroskops die Idee einer Zellenstruktur der Gewebe gar nicht aufkommen konnte, ebensowenig konnte man einen Begriff von Mikroben, Viren usw. haben. Somit bestimmt das historisch gegebene technische Niveau der Mittel, welche Vorstellung die Wissenschaft von der Wirklichkeit hat, mit welchem Weltbild sie diese identifiziert. Die Wissenschaft entwickelt sich innerhalb objektiver Schranken: Sie läßt immer größere Proportionen von der Totalität der tatsächlichen Zusammenhänge erblicken – soviel das gegebene Niveau der Untersuchungsmittel gestattet. Die Entdeckung des Mikroskops legt eine neue Ebene der Wirklichkeit frei, ein Teil der früheren phänomenhaften Vorstellungen verschwand, ein anderer Teil wurde durch neue Zusammenhänge bereichert, die Erkenntnis konnte zur Fixierung zahlreicher objektiver Erscheinungen vordringen. Doch ließen auch die neuen Mittel die Wissenschaftler nur bis zu einer gewissen Schwelle fortschreiten; wobei die Wirklichkeit sich wieder nur durch eine „Spalte“, wenngleich schon eine breitere, offenbarte. Im Gesamtbild, das sich demzufolge gestalten konnte, finden sich wiederum Formationen von Phänomencharakter. Erneut sieben die Mittel eine Reihe von Zusammenhängen aus, sie lassen die Wirklichkeit oft nur in einem Aspekt, in einer einzigen Erscheinungsweise sehen; somit bleiben auch die Vorstellungen von der Welt, die auf diesen Angaben beruhen, einseitig. Diese Einseitigkeit ist aber kein individueller Irrtum, sie ist objektiven Charakters. Das Blickfeld der gegebenen Mittel bestimmen nicht wir; durch das gegebene „Linsensystem“ gesehen sieht die Welt objektiverweise so aus.

Hier nun wird sichtbar, daß das Phänomen, dem Ursprung nach zwar ein Ergebnis der Praxis und eine subjektive Kategorie, in seinem *Funktionieren* doch zu einer objektiven Formation wird: Die wahrhaftige Erscheinung und die objektive Möglichkeit ihrer praktisch-gedanklichen Annäherung zeichnen für uns gemeinsam *den unmittelbaren Gegenstand* der Erkenntnis, das Phänomen auf. Erst wenn die Wissenschaft fähig wird, aus anderer Richtung, d. h. mit anderen Mitteln auch andere Bezüge dieses Phänomens aufzudecken, wird aus der Vielseitigkeit der Wechselwirkungen hervorgehen, was zum Phänomenalen gehört und was eine Folge der Verzerrung, der Filtrierwirkung der Mittel war. Diese in der Wissenschaft hervortretenden Phänomenformationen sind nicht nur Irrtümer der *Vergangenheit*. Eines der Hauptthemen der wissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzungen im Bereich der moder-

nen Physik ist gerade die Wechselwirkung zwischen Mikro-*Technik* und Mikro-*Erscheinungen*. Auf der einen Seite stehen die Verfechter der Ansicht, für diese Wechselwirkung gäbe es keine Auflösung, auf der anderen wird die Entwicklung solcher neuer Untersuchungsmethoden angestrebt – z.B. die statistische Atom-Theorie –, mit deren Hilfe die erscheinungsbeeinflussende Wirkung der Mittel eliminiert werden kann.

Die Mangelliste des bewußten, „bekannten“ Wahrheitsbilds des Phänomens wird durch die *Begleiteffekte* der Mittel erweitert, denen man nicht Rechnung trägt, sie mit den Erscheinungen gleichsetzt. Ein klassisches Beispiel dafür ist die primitive Theorie des Fallgesetzes. Nicht allein Aristoteles war der Meinung, die *Fallgeschwindigkeit* der Körper hänge von deren Gewicht ab; diese falsche Ansicht wurde später immer wieder wiederholt. Hinter dem Irrtum ist jedoch eine Erscheinung von Phänomenaspekt verborgen. Der Mensch untersuchte nur die Beziehung zwischen den Körpern und der Erde und vergaß dabei den Luftwiderstand. Dem Typus nach ähnlich war der Irrtum Helmonds, bekannt als erster Systematiker der Gase, der die Luft nicht zu den Gasen rechnete. Luft erschien als ein *natürliches* Medium, sie wurde nicht berücksichtigt, sie blieb „unsichtbar“. Treffend bemerkt der Biologe Selye, wie häufig bei Irrtümern bei der Auswertung von Experimenten der Unterschied zwischen dem als Ursache *betrachteten* und dem als Ursache *funktionierenden* Wirkstoff zu *Fehlergebnissen* führt.<sup>23</sup> Auch macht er darauf aufmerksam, daß der mitwirkende und daher nicht berücksichtigte Faktor der vom Wirkstoff bewirkte *Mangel* oder der Mangel selbst ist, während der Experimentator nur in *aktiven*, nicht aber negativen Kategorien denkt.<sup>24</sup>

Überall machen wir die Erfahrung, daß die *Erkenntnis* nur mit abstrakten Gegenständen arbeiten will und nicht bemerkt – infolge ihrer teleologischen Gebundenheiten auch nicht berücksichtigen kann –, daß mit diesen vorderhand unsichtbare Wirkelemente einhergehen. Die Eigenschaften dieser letzteren werden als Eigenschaften des bereits entdeckten Mediums angesprochen. Von der Praxis geleitet, überschrei-

<sup>23</sup> „Die medizinische Experimentalwissenschaft beruht auf dem Prinzip, wenn eine bestimmte Veränderung nur bei einem Individuum, das einer bestimmten Behandlung unterworfen wurde, auftritt, dann müsse man die Behandlung als Ursache der Veränderung betrachten. Es kann jedoch zu großem Irrtum führen, weil nicht unbedingt das wirkte, was wir administriert haben.“ J. Selye: *Álomtól a felfedezésig* (Vom Traum zur Entdeckung), Budapest 1968, S. 410.

<sup>24</sup> Ebd. S. 410.

tet die Erkenntnis freilich diese Schranke. Gelingt es, den gegebenen Erscheinungskreis auch von einer anderen Seite her ins Auge zu fassen, trennen sich „Begleiterscheinungen“ und das ursprüngliche „Trägermedium“ sehr bald voneinander. Damit aber verschwindet auch der Schein.

Diese vielerlei Phänomentypen machen darauf aufmerksam, daß die Kategorie zahlreiche Stufen der breiten Skala der Objektivität einnimmt. In jedem Fall geht es um Formen des *Fürunsseins*, die durch den Einfluß unseres Subjektseins auf die Wirklichkeit ausgelöst worden sind, in denen also die Momente des Subjektiven und des Objektiven verflochten sind. Während aber an dem einen Pol das Objektiv-Erscheinungshafte die Dominanz hat (solcherart war der Grundtypus, das Phänomen des infolge astigmatischer Linsen mit Ringen gesehenen Sternbilds), nimmt an dem anderen Pol das subjektive Moment überhand; entweder, indem die Mittel des Subjektseins den größeren Teil des gegebenen Phänomens „produzieren“, oder indem das erkennende Bewußtsein die sowieso schon präparierten Erscheinungen mit Hilfe analogen Denkens „interpretiert“ (solcherart ist das Aufkommen des mechanischen Weltbilds).

Unsere Phänomenkategorie ist, im Gegensatz zu der in der Philosophiegeschichte entstandenen, eine *unmittelbare* Widerspiegelung der praktischen Subjekt-Objekt-Einheit; gleichzeitig bildet sie auch den Rahmen der fortschreitenden Erkenntnis. Diese Erwägung beruht auf dem Gedanken Lenins, die Beziehung zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit sei nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht absolut, alle anderen Relationen seien relativ. Den Primat der materiellen Welt streichen wir eben dadurch hervor, daß wir das „Übergewicht“ der Wirklichkeit in der menschlichen Praxis aufzeigen: Die Reflexion will mit immer wieder neu „einfallenden“ neuen Erscheinungen ins reine kommen. Die Erscheinungsweise der Wirklichkeit wird jedoch schon von den Wegen der praktischen Annäherung vorbestimmt, in diesem Medium aber wird der Unterschied zwischen der subjektiven und objektiven Seite relativiert. Dadurch entsteht *die relative Objektivität des Phänomens*: wir sehen, als ob es eine Eigenschaft der Gegenstände wäre, was nur von der Praxis – oder deren Mitteln, geschichtlichen Bedingungen, Nebenumständen – auf die Gegenstände und Prozesse übertragen worden ist. Der Fortschritt der Erkenntnis und der Praxis reinigt diese zwar von den aufgetragenen Elementen, jedoch wird sich der ganze Prozeß – die Wechselwirkung zwischen der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Sphäre – auf einer höheren historischen Ebene wiederholen.

Das Bisherige ist eigentlich nur eine Umschreibung des unklaren Charakters und daher widersprüchlichen Inhalts einer Kategorie anhand von Beispielen. Wir wollen jetzt einmal diese Widersprüche zusammenfassen. Vor allem ist der Phänomenbegriff *keine Erscheinung*, er besitzt nicht deren objektive Relationalität, ist keine „Reflexionsbestimmung“ (Hegel). Mit anderen Worten: das Phänomen hat kein „Pendant“, denn es geht aus der Wechselwirkung von Praxis (und somit aus dem historisch gegebenen Niveau des Subjektseins) und realer objektiv-menschlicher Welt hervor. Dadurch ist in der Phänomenkategorie die Subjekt-Objekt-Einheit zusammengefaßt, welche Hegels System nur verzerrt, in der Form eines ontologischen Systems der Wirklichkeit aufzwingt. Für diesen „kurzgeschlossenen“ Zusammenhang brachte eine Lösung die Marxsche Realität-Praxis-Theorie, die die Praxis der historisch bestimmten „menschlichen Gattung“ als die „gesellschaftliche Wirklichkeit an sich“, aktiv und objektiv versteht. Unserer Auffassung nach bringt die Praxis im Marxschen Denken immer wieder ihr historisch „geschlossenes“ und gleichzeitig „sprengbares“, d. h. in Richtung der Zukunft offenes System zustande, in dem Subjekt und Objekt „identisch“ werden; der Phänomenbegriff ist die kategorische Zusammenfassung dieser beweglichen, fortschreitenden, den Menschen bereichernden und das Wirklichkeitsbild gliedernden Bewegung. Die Unsicherheit innerhalb der Philosophiegeschichte hinsichtlich dieses Begriffs rührt daher – was in einem separaten Kapitel behandelt werden soll –, daß dieser Dualismus, die praktische Subjekt-Objekt-Einheit, und ihre ständige „Sprengung“ nicht vereinbart werden können. Daher schwankte sie zwischen zwei Pseudolösungen. Sie identifizierte, unter Berufung auf die in den Phänomenbegriff eingeschlossene, als *Moment* präsente *Scheinhaftigkeit*, die Kategorie – und schlimmer noch, das darauf aufbauende Weltbild! – mit dem *Schein*; oder aber sie erhob, gestützt auf die ebenfalls momentanen Inhaltselemente des *Fürunsseins*, das Phänomen auf den Rang des objektiven Erscheinungsbegriffs. Weder die eine noch die andere Lösung konnte zu Erfolg führen; beide Konzeptionen wurden durch die bewegliche, veränderliche, entwicklungsfähige Natur der Kategorie, durch ihre Realität und aus der Praxis hervorgehende, subjektivistische, Aktivität voraussetzende Faktoren in sich vereinende Spannung gesprengt.

Auf welcher Grundlage aber können wir *die Hegelsche Vorstellung von Subjekt-Objekt-Einheit* wieder aufgreifen, wenn wir sowohl die Erscheinungstheorie als auch die Formeln des Scheins in der Gesellschaft

und im falschen Bewußtsein, ihr „quasi-reales“ Leben auf ontologische Fundamente verlegen wollen?

Unserer Annahme nach erfolgen die ersten Schritte der menschlichen Praxis sowie jede Ausweitung der gesellschaftlichen Tätigkeit und des Stoffwechsels mit der Natur unter der „Hülle“ dieser relativen Einheit. Die Phänomenkategorie ist Zusammenfassung der Bewegung, in der, im Zuge der Erkenntnis, der Mensch zunächst nicht mit Zusammenhängen „an sich“ oder bloßen Gegenständen in Berührung kommt, sondern in der Praxis mit der *vorderhand undifferenzierten Einheit von Subjekt und Objekt*. Das Subjekt löst sich erst nach Reflexion und nach Gestaltung allseitiger Beziehungen zu den Dingen entschieden von den Gegenständen los, erst dann sondert es das Wesentliche vom Unwesentlichen ab, erst dann wird es fähig, sich in der Dialektik von Erscheinung und Substanz erkenntnistheoretisch zu orientieren – diese Relationsbestimmung überhaupt zu gebrauchen. Auch hier sei bemerkt: Diese – in der historisch begriffenen menschlichen Praxis sich immer wiederholende – „Ausgangsphase“ von Subjekt und Objekt zeigt ein anderes Antlitz in unserer Beziehung zu den *Naturerscheinungen* und wiederum ein anderes, wenn es um *gesellschaftliche Erscheinungen* geht. Die gemeinsame ontologische Grundlage bildet die Objektivität der Wirklichkeit. Jedoch ist die *Substanzkategorie* bei der „Loslösung“ der Naturerscheinungen von den halb falschen, halb richtigen Bildern der subjektiven Vorstellung, und noch mehr bei der gegenseitigen Beziehung der ohne menschliches Mitwirken erfolgenden Naturprozesse (im „Sein für andere“, beispielshalber in der Wechselwirkung von zwei chemischen Verbindungen, die sich im Zuge einer Reaktion verflechten) noch viel segmentaler und relativer als in der gesellschaftlichen Praxis. Die im Netz von abertausend Zusammenhängen existierenden Naturgegenstände sind gleichzeitig Träger einer substantiellen und einer phänomenalen Funktion, und es ist auch kategorisch problematisch, Erscheinung und Substanz eindeutig zu trennen. Um unsere Vermutung, einen größtenteils unentschiedenen wissenschaftlichen Zweifel auszusprechen: Hier ist die Erscheinungskategorie eher erkenntnistheoretischen als ontologischen Charakters. Das bereits angeführte Goethewort *Natur hat weder Kern noch Schale* zeigt ein recht realistisches und wahrscheinliches Bild dieses Zusammenhanges. Die Erscheinungskategorie der Natur weist eine andere ontologische Struktur auf, denn die Bewegungsform, in der sie zur Geltung kommt, ist eine andere. Da dieser Problemkreis nur einen

Seitenweg unserer Ausführungen darstellt – der zu keiner beruhigenden Lösung geführt werden konnte –, sei hier nur auf eine einzige, wenngleich grundlegende Differenz aufmerksam gemacht. Für die *Erscheinungsformen* im gesellschaftlichen Leben ist nicht nur das registrierende, begreifende (oder mißverstehende) Bewußtsein, d.h. das Subjekt notwendig, sondern auch der aktive, der „antwortende“ und somit auch ontologisch realisierende Mensch. In der Natur ist das Sein für andere zwar ebenfalls eine grundlegende ontologische Kategorie; denn in der Dynamik von Wechselwirkung, Verbindung, Wirkung usw. darf man ebenfalls primitivere Formen dieser Kategorie erkennen. Doch bedeutet dieses Sein für andere nicht das Erscheinen *für das Bewußtsein*, d.h. Begreifen, Interpretierung, Mißverständnis, sondern *das Unvermittelte und Homogene der Wirkung*. Wenn damit die Unmittelbarkeit ebenfalls einen anderen Sinn erhält, ist das ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, daß auch die Struktur des Phänomenalen eine andere – niedrigere? – Form annimmt! Hinzukommt, *zweitens*, eine Spezialität der gesellschaftlichen Phänomene, die über das Bewußtsein und die Betätigung zur Erscheinung werden. Ist doch die Trennung der Erscheinungen, das Hervorheben dieses oder jenes Segmentsystems, wo der Phänomen-Substanz-Zusammenhang nur mehr als relationale Orientierungskategorie einen ontologischen Sinn hat, schon eine Folge des praktischen Eindringens des Menschen. Dieser Zusammenhang kann die Natur in ihrer bezugslosen Form auf den Menschen, auf die Gesellschaft, als so verabsolutierte Unterscheidung nicht adäquat beschreiben. *Das Phänomen* hingegen beschreibt gerade diesen Widerspruch; es hält den sich ständig ausweitenden Prozeß und die „Substanzen“ des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur, als über Irrtum, Mißverständnis, Scheinbarkeit erfaßte Einheit tatsächlicher ontologischer Zusammenhänge und subjektivistischer, aus dem Subjektsein folgender „Projizierungen“ fest: als praktische Einheit von Subjekt und Objekt im Bewußtsein. *Insoweit gehört das Phänomen zum Kreis der Naturphilosophie*, es ist – wenn man diese grobe Vulgarisierung niederschreiben darf – deren „Erscheinungskategorie“. In dieser Kategorialform erobert die Expansion der Praxis die verschiedenen Bewegungsformen der Natur, um sie in das System der Gesamtbetätigung und der bewußten Errungenschaften der menschlichen Gattung einzubauen. Am klarsten tritt diese naturphilosophische Herkunft hervor, wenn man an die *Zeitdauer* der naturwissenschaftlichen „Lebensfähigkeit“ der Phänomengebilde denkt. Neue Entdeckungen



modifizieren sozusagen unverzüglich das als Phänomen fixierte, mit subjektivistischen Momenten belastete Erscheinungsgebilde, sie verfolgen den Trend, vom solcherart zustande gekommenen Phänomenbild das historisch Zufällige, das, was in gesamtgesellschaftlichem Sinn die zu gegebener Zeit notwendige „Projizierung“ des Subjektseins war, abzustreifen. Im Bereich der gesellschaftlichen Praxis und des gesellschaftlichen Bewußtseins ist solche *rapide Abänderung*, solch rapide Klärung der Erscheinungsstruktur nicht denkbar: Neue Entdeckungen der Gesellschaftswissenschaft vermögen weder das bislang bestehende Vorurteils-system ideologischer Prägung, noch die Gültigkeit früherer, sich als falsch erweisender Gesetze mit einem Schlag aufzuheben. Das wissenschaftliche Akzeptieren eines neuen Satzes kann sogar noch jahrhundertlang *koexistieren* mit Erscheinungsvorstellungen und Scheinformen *im falschen Bewußtsein*, die im Alltag fortwirken. Da in der Gesellschaft *Objekte und Subjekte* der Betätigung gleichermaßen Menschen sind, nimmt auch die „Ausgangseinheit“ von Objekt und Subjekt eine andere Form an: Das Substanzwerden, die objektiv, ontologisch verstandene Substanz, bildet hier eine greifbarere, wenngleich schwer auffindbare Schicht, denn sie ist nicht nur ein einziges, je nach Anspruch der Praxis herausgegriffenes Segment einer gegenüber der Gesellschaft indifferenten Natur, sondern „homogenes“ Medium. Hier tritt die Phänomenkategorie ihren Platz ab an das aktive Verhältnis der Substanz-Erscheinung-Dialektik: die Selektion durch den Menschen, das Funktionieren aus Menschentaten aufbauende, diese dennoch beherrschende Wesensprozesse und *Erscheinungsformen* dieser Prozesse, welche den Individuen *erscheinen* und sich durch die Unvermitteltheit verzerren. Als naturphilosophischer Begriff vermag die Phänomenkategorie die aus der höheren Bewegungsform hervorgegangene Dialektik nicht mehr zu erfassen.

Es kommt höchstwahrscheinlich daher, daß die Phänomenologie, als eine die Naturwissenschaften beeinflussende Disziplin, hauptsächlich in der Methodologie, die größten Erfolge erzielen konnte, während ihre gesellschaftswissenschaftliche Ausarbeitung sich als unmöglich erwies. Der der Phänomenkategorie inhärente Widerspruch – dieses Mal denken wir an das ontologische Gefälle zwischen natürlichem und gesellschaftlichem Sein behinderte die Ausdehnung der Kategorie. Wird der Begriff dennoch soziologisiert – wie neuestens bei Sartre –, so führt dies zu zweifelhaften Ergebnissen, oder es erfordert die Aufgabe der Kategorie.

Ein zweiter Widerspruch der Phänomenkategorie besteht darin, daß sie *trotz ihrer erkenntnistheoretischen Herkunft als ontologische Formel* in Erscheinung tritt. Das Ontologisieren folgt jedoch nicht nur aus den ideologischen Bestrebungen der modernen Philosophie, sondern auch aus der „Selbstbewegung“ der Kategorie. Wie wir gesehen haben, fixiert das Phänomen die fürunsseienden Wirklichkeitsfragmente, jenen Zustand, den die Wechselwirkung zwischen unserem Subjektsein und der objektiven Naturgegebenheiten unserem Bewußtsein, der Erkenntnisfähigkeit aufzeigt. Ontologisch gesehen – bei diesen Gedankengängen stützen wir uns auf die Forschungen von Georg Lukács – ist die Phänomenkategorie dem Sein gegenüber gleichgültig: Sie mag subjektive wie objektive Momente und verschiedene Ebenen dieser Mischformation enthalten.<sup>25</sup> Daher konnte die Phänomenkategorie teils der moderne theoretische Ansatzpunkt der Absolutierung des Scheins, teils das theoretische Hindernis im Wege der ontologischen Ausarbeitung der Erscheinung sein. Die Dialektik des Unterschieds und der Einheit der beiden Sphären wurde nicht zu Ende geführt: Im Bann der rapiden Entwicklung der Naturwissenschaften unternahm die bürgerliche Philosophie diesen Schritt nicht. Das marxistische Denken wiederum machte zaghaft Halt vor einer Rekonstruktion der Marxschen Hinweise, und meinte aufgrund einiger, philosophisch weiterer Denkarbeit bedürftiger Ideen von Engels, das Problem sei erledigt. Damit aber streckte es auch die Waffen: Teils wurden seine Argumente gegen den offensiven – manchmal objektiv ins Schwarze treffenden – gedanklichen Angriff der Phänomenologie entkräftet, teils entsagte es dem Kampf, den die differenzierte und autonome Ausarbeitung der Erscheinungstheorie des Marxismus erfordert hätte.

<sup>25</sup> Diese „Indifferenz“ formuliert Nikolai Hartmann folgendermaßen: „Im Wesen des »Phänomens« liegt es, daß es selbst konstatierbaren Tatsachencharakter hat, daß aber die Tatsächlichkeit dessen, was seinen Inhalt ausmacht, an ihm nicht konstatierbar ist.“ N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1948, S. 165. Wir wollen diese Definition weiter präzisieren: Die Phänomene vertreten eine eigenartige *Objektivationsordnung*, die der Seinshaftigkeit gegenüber gleichgültig ist: Sie kann durch Seinsmomente gesättigt und mit Fiktionen vermischt sein, wie z.B. im Fall des objektiven gesellschaftlichen Scheins. Durch diese ontologische Differenz unterscheiden sie sich von den gesellschaftlichen Erscheinungen, die über ontologisches Sein und objektive Wirkung verfügen. Phänomene können nur *im Prozeß der Reflexion* zustande kommen.

Um zu unserer Frage zurückzukehren: Letzten Endes bilden die Phänomene fürunsseiende Kategorien. Innerhalb je eines historisch „geschlossenen“ Kreises jedoch nimmt dieses Fürunssein – dessen ontologische Struktur, tatsächlich *seinshafte* Formation und Zusammenhang eine andere Formel aufweist – einen gewissermaßen *ansichseienden Charakter* an. Was dem Wesen nach eine erkenntnistheoretische Formation ist, nimmt in einem gegebenen Augenblick der Praxis eine ontologische, ansichseiende Tarnung an. Doch ist diese Maske wiederum nicht nur bloßer Schein; denn sie konstituiert sich aus Realitätsmomenten. Vor allem lebt der Mensch in der Welt nicht nur als erkennendes Bewußtsein, sondern als aktives Lebewesen aus Fleisch und Blut, und der Gegenstand seiner Betätigung ist nicht der abstrakte Naturgegenstand – um bei der *naturphilosophischen Interpretierung des Phänomenbegriffs* zu bleiben –, sondern die *Objektivität*, die er mit Hilfe seiner Mittel, auf dem historisch „gestatteten“ Niveau dieser Mittel und der gesellschaftlichen Ansprüche gestaltet, die auch die Natur selbst nur auf historisch bestimmte Weise *beantworten* kann. Daher ist die Erkenntnis dem Menschen *nur* „Antwortgeber“: Für ihn gibt es also nur die durch gesellschaftliche Praxis bereits gestaltete Realität. Der Mensch der Praxis kann jedoch auf der Ebene der *Unmittelbarkeit der Praxis* nicht entscheiden, ob eine gegebene Erscheinung das Erscheinen der objektiven Struktur der Wirklichkeit oder lediglich formgebende, provozierende *Wirkung* seiner eigenen Betätigung, Annäherungsarbeit und Mittel ist. *In beiden Fällen werden die Antworten objektiv sein* – also nicht Phantasiegebilde –, weshalb wir *vorderhand* noch nicht unterscheiden können, was zum Störeffekt unseres Subjektseins (unserer Mittel, unseres Einwirkungsvermögens usw.) gehört und worin die tatsächliche Erscheinungsweise der Dinge besteht. Das Phänomen ist mithin nicht einfach Schein, nicht irreführendes Phantasiebild, sondern im Gegenteil, eine Form des Fürunsseins, das gleichzeitig auch *das Sein für die Realität unserer Praxis* mit enthält und dieses Verhältnis als *ansichseiend*, als ontologisches Faktum fixiert.

Der Grund aber, weshalb das Phänomen für kürzere oder längere Zeit eine solche ontologische „Tarnung“ annehmen kann, ist der, daß in ihm dank unserer Begriffe fürunsseiender (bekannter, benutzter) Naturzusammenhang eine zwar in subjektive Momente eingeschlossene, aber trotzdem tatsächlich objektive Formation ist. Die *uns zugewandte Projektion* je einer Erscheinung mag eventuell deren übrige Zusammen-

hänge verdecken und somit ein Scheinbild darbieten, doch ist das uns zugekehrte Moment ebenso existent wie die Totalität des gegebenen gegenständlichen Zusammenhanges. Wenn irgendwo, so wäre hier die Einführung von „Seinsstufen“ notwendig: Die durch astigmatische Linsen „für uns“ erscheinenden Sterne „existieren“ ja zwar auch, jedoch nicht in der Erscheinungsform, wie festgehalten. Das *Fürunssein* aber gehört – im Sinn der elementaren Seinsstufe – ebenso zur Seinskategorie (und nicht in den Bereich der Phantasie, der subjektiven Einbildung) wie das *Ansichsein* der exakt erforschten Zusammenhänge. Geistreich weist Hartmann nach, daß sich das Fürunssein ontologisch nicht vom Ansichsein unterscheidet: Beide *sind*, und innerhalb dieses Seins wird höchstens das erkennende Verhältnis Unterscheidungen anstellen, indem das Fürunssein nicht nur die objektiv uns zugerichtete Projektion der Gegenstände darstellt, sondern auch die verzerrende Wirkung des Erkennungsapparats mit enthält. Doch irrt Hartmann, wenn er die ontologische Gleichberechtigung der beiden Seinsformen verabsolutiert.<sup>26</sup> Meiner Auffassung nach widerspricht die Annahme solcher *Seinsstufen* dem Geist der marxistischen Ontologie keineswegs, in denen das Ansichsein, wengleich auf verschiedenen Wertniveaus, gleicherweise präsent ist. Die Ausführungen im *Kapital*, von der Ware bis zur Analyse des Produktionskapitals, sodann durch Einschaltung des Finanzkapitals – Kredit, Handel, Transport – reichen bis zu einer Analyse der gesamtgesellschaftlichen Prozesse, wo *immer wieder neue*, immer weitere *Totalitätskreise* in die Analyse einbezogen werden, wodurch immer wieder neue „Seinsstufen“ zu Wort kommen. Damit wird Hegels starre – weil zu idealistischer Stufenfolge vereinfachte – geniale Konzeption über die Entwicklungsniveaus *Sein-Existenz-Realität-Wirklichkeit* weiterentwickelt. Somit verfügt das Phänomen *als Moment* auch in seiner fürunsseienden Form – und nicht nur in seiner historisch unabwendbaren Objektivitätsformation – über eine Stufe des „Ansichseins“, die dann vom jeweiligen Alltags- und wissenschaftlichen Denken verabsolutiert, zu einem System ausgestaltet oder praktisch angewendet wird. Solcherart

<sup>26</sup> Hartmann formuliert diese „Gleichberechtigung“ folgendermaßen: „Vom Subjekt aus gesehen, hebt sich (nach dem Satz des Bewußtseins) alles Ansichseiende in ein Fürmichseiendes (mir Gegenstehendes) auf; vom »Seienden als Seienden« aus gesehen, hebt sich alles Ansichseiende und Fürmichseiende in schlechthin Seiendes auf. Der ontologische Ansichseinsbegriff stellt sich somit als die Rückkehr des Seinsaspektes aus der *intentio obliqua* zur *intentio recta* dar.“ N. Hartmann: a.a.O. S. 153–154.

wird das Phänomen zum Halbwegs-Schein und zur Halbwegs-Erscheinung, seine Zweideutigkeit aber zu einer ungelösten kategorialen Frage der Philosophiegeschichte.

Der dritte typische Widerspruch der *Phänomenkategorie* liegt in ihrer eigenartigen Aktivität: *Sie verfügt über den Charakter eines Akts*. Das Phänomen „tritt in Erscheinung“, es „meldet sich“, es „ist“ nicht nur; seine *Seinshaftigkeit* ist provokativ, es „spricht“ den Menschen „an“, lenkt die Aufmerksamkeit auf sich; seine Erscheinungshaftigkeit wird gerade durch dieses In-Erscheinung-Treten angezeigt. Es scheint, als ob ein Moment der Wirklichkeit um Zugang zum Feld der Aufmerksamkeit des Menschen – der Praxis – bitten würde, das aus dem bislang indifferenten Hintergrund von Gegenständen, Bewegungen, Erscheinungen hervorzutreten scheint. Dieser Wesenszug wird noch dadurch erhärtet, daß das Phänomen nicht eine Kreatur des *erkennenden* Menschen ist: Nicht *wir* schaffen die Signale der Wirklichkeit, doch wissen wir auch, daß diese Wirklichkeit den Anstrengungen des Menschen gegenüber gleichgültig ist, ihre Geheimnisse nicht freiwillig preisgibt, dem Menschen in keiner Weise hilft. Es scheint, als übernehme die Wirklichkeit durch ihren Aufstieg zum Phänomen eine aktive Rolle; wir aber wissen: Es ist unsinnig, eine derartige Aktivität, zumindest eine in das Feld der teleologischen Praxis des Menschen passende oder diese durchkreuzende Aktivität anzunehmen. Woher aber dann dieser widersprüchliche Akt-Aspekt, welche sind die tieferen Zusammenhänge, die dadurch auf der Oberfläche erscheinen?

Die Frage ist um so wichtiger, da die Phänomenologie, wie bekannt, die methodologische Errungenschaft der Erscheinungssubjektivierung gerade von diesem Akt-Aspekt ableitet. Obendrein liegt dieser Bemühung ein Quentchen Wahrheit zugrunde: Aus der Erscheinungskategorie, einerlei, ob es um Natur- oder gesellschaftliche Erscheinungen geht, läßt sich das Moment der Subjektivität nicht ganz ausmerzen. Das beweist nicht zuletzt der unendliche Prozeß der Desanthropomorphierung in den Naturwissenschaften, und noch mehr gilt das für die gesellschaftlichen Erscheinungen, bei denen das erkennend-registrierend-aktive Bewußtsein die Objektivität der Erscheinung nicht nur „bemerkt“, sondern auch mitkonstituiert. Diese Rolle ist, wie wir noch sehen werden, nichts mehr als *ein Moment*. Die Phänomenologie bläht diese Rolle von der Größenordnung eines Moments zum Beweis der vollständigen Subjektivierung der Erscheinungskategorie auf. Im Zuge der Beweisführung wird

dem erwähnten *Akt-Aspekt* der Phänomenkategorie besondere Bedeutung zugemessen. Tatsächlich hat es den Anschein, als wäre es die Erscheinung, die den Menschen „anspricht“; bei Husserl erscheint diese Aktivität bereits im Sinn eines aus diesem Akt durch das Subjekt zur „Erscheinungshaftigkeit“ umgestaltetes Wirklichkeitssegments.

Husserls Ansatzpunkt ist gar nicht weit entfernt vom reellen Zusammenhang: Der Akt-Aspekt des Phänomens entlehnt seine formschaffende Eigenart tatsächlich der Struktur der menschlichen Betätigung, jedoch nicht im Sinn der bewußten Subjektivität, sondern als Faktor eines komplizierteren Prozesses. Im Zuge unserer Aktivität setzen wir nämlich auch Kräfte in Bewegung, deren Wirkung wir nicht Rechnung tragen und deren wir im Verlauf der gegebenen Operation auch nicht bedürfen. Diese Kräfte fangen aber, unabhängig von unseren bewußten Zielsetzungen, ja sogar von unserer Subjektivität, zu wirken an und „melden sich“ plötzlich mit einer unerwarteten *Wirkung*. Wir haben sie gezwungen, sich zu „melden“, ohne sie in unsere Aktivität einkalkuliert zu haben. Man denke etwa an die Erscheinung, daß sich die Metalle erschöpfen. Eigenschaften, die eine Zeitlang der zweckmäßigen Anwendung von technologischen Prozessen und Metallen Vorschub geleistet haben, verschwinden *plötzlich*: das Metall büßt an Elastizität, Tragkraft, Reißfestigkeit usw. ein. *Es erscheint* die „Erschöpfung“, der Anti-Erfolg, das „etwas“, das sich der Zweckmäßigkeit entgegenstellt. Dieses Symptom ist aber noch kein Phänomen, es bietet sich uns lediglich als *störendes Moment*, als Zufall an. Sein wiederholtes Vorkommen umreißt immer deutlicher eine Ereigniskette mit spezifischem Antlitz, nämlich, daß es nach einer bestimmten Dauer der Inanspruchnahme infolge bestimmter Umstände (mechanischer und Wärmeeffekte) eintritt.

Wie wird das störende Moment zum Phänomen? So, daß sich die störenden Momente im Verlauf des wiederholten Auftretens selbst umreißen, ihre Eigenexistenz sozusagen anzeigen – vorderhand ohne daß wir ihre *echten Ursachen* kennen würden. Ein Signal steht vor uns, die Erscheinungsform von etwas, das Signalisierung eines bislang unbekanntem Koeffizienten unserer eigenen Betätigung ist; doch kennen wir gerade die Gesetzmäßigkeit nicht, und werden es auch weiterhin mit den Koeffizienten des Milieus, des Auftretens vermischt umschreiben. (Die „Erschöpfung“ des Metalls wurde anfänglich zahlreichen Wirkungen zugeschrieben, z. B. der schlechten Gußtechnologie, der falschen Inanspruchnahme usw., was sich später als Irrtum erwies.)

Der Akt-Charakter des Phänomens geht also zwar von der Wirklichkeit aus, wird aber nicht „von selbst“ zum Signal. Er wird von der menschlichen *Betätigung* hervorgebracht, gestartet – philosophisch ausgedrückt: Er wird durch den Menschen „gesetzt“. Der „störende Umstand“ wurde durch ein bislang unbekanntes Nebenprodukt der Kette der Tätigkeiten, der zweckmäßig angeordneten Kausalbeziehungen bewirkt. Im Verlauf unseres Kampfes mit der Natur – und ebenso im Verlauf unserer gesellschaftlichen Betätigungen – machen wir uns die Naturkräfte dienstbar, das bedeutet aber auch, das wir Energien mit befreien, deren Effekt nicht beabsichtigt wurde: das teleologische Bewußtsein ist unfähig, den gesamten Wirkungsradius zu erfassen. In bezug auf unseren Stoffwechsel mit der Natur wird dies in einem ständig fortschreitenden Prozeß realisiert: Von immer mehr störenden Momenten wird der Phänomencharakter abgeschält, sie werden zu erfaßbaren, bekannten, also fürunsseinenden Erscheinungen. Im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ist diese fortschreitende Bewegung nicht immer so einfach. Gewisse „störende Momente“ können sich stabilisieren, indem das gesellschaftliche Bewußtsein eine „neutralisierende“ – praktische ode ideologische – Formel findet, durch die zeitweilig selbst die Störmomente eingebaut werden, d. h. auch was anfangs die teleologische Praxis behindert, kann zu einem Bestandteil des richtigen Handelns gemacht werden. Mit anderen Worten: Unsere Koexistenz mit den „störenden Erscheinungen“ stabilisiert sich mit Hilfe von Kompromißformationen. (Dieser Aufgabe kam beispielshalber die Magie nach. Gehlen bemerkt richtig, daß die praktische Enträtselung der störenden Umstände in der primitiven Praxis nicht einem Erforschen ihres Ursprungs, sondern der Rationalisierung einer bestimmten Schockwirkung gleichkommt. „Die normale Verarbeitung von Störungen besteht keineswegs in einer Untersuchung der Störungsquelle, sondern in einem Schock. Das Feuer zu vermeiden, wenn man sich verbrannt hat, kann ebenso zweckmäßig sein, wie in einem anderen Falle das Experiment, wie man mit ihm hantieren kann, ohne sich zu verbrennen. Schocks derart gibt es unzählige, und sie werden sehr oft »rationalisiert«, d. h. auf eine Gewißheit bezogen, die sie erklärt.“

Philosophisch ausgedrückt: Im Zuge unseres Handelns setzen wir nicht nur unsere teleologischen Kausalreihen, sondern diese führen auch

<sup>27</sup> A. Gehlen: *Der Mensch*, Bcnn 1958, S. 331.

unbeabsichtigte, jedoch notwendige, objektive Folgen mit sich. Die solcherart entstehenden Formationen, die Phänomene bilden *eine erkenntnistheoretisch vorderhand undifferenzierbare Einheit dieser beiden Setzungen*. Diese *doppelte Setzung* ist somit eine Grunderscheinung der Praxis, obschon sie erstrangig unseren Stoffwechsel mit der Natur kennzeichnet. Diese Doppelsetzung bildet das Geheimnis des Akt-Charaktes der Phänomenkategorie; das ist die Erklärung ihrer Erscheinungs- und Scheinhaftigkeit, ihrer Quasi-Erscheinung-Beschaffenheit. Also noch einmal: Durch die Setzung unserer Ziele initiieren wir auch die „autonome“ Bewegung der Wirklichkeit, diese Bewegung hat aber stets eine größere Ausdehnung, als daß wir sie überblicken und in unsere Zielvorstellungen einfassen könnten. Die Praxis lebt in der Zwickmühle dieser beiden Setzungen. Die unvorhergesehene Folge hebt in gewissen Fällen selbst die Möglichkeit der Zielhandlung auf: Intensives Roden führt zur Wüstenbildung, wodurch im gegebenen Gebiet die Kultur weiter unmöglich wird. Hierbei führt die teleologische Orientierung selber zur Aufhebung ihrer selbst.<sup>28</sup> Die Praxis ist der *unbewußte* Startschuß dieser doppelten Setzung, denn bewußt lenkt sie nur eine von ihnen. Die *Erkenntnis* hingegen schaltet sich in diesen Prozeß beim Treffpunkt der beiderlei Setzungen ein: Das „störende Moment“ ist Signalisierung dieses Zusammentreffens, des Umkippen der zweckmäßig ausgeklügelten Kausalitätsreihen. Es ist „Signal“, weil es unsere teleologischen Reihen stört, seine Signalfunktion besteht im Abweichen von der zweckmäßig ausgedachten Reihe, obwohl es sich auf sie bezieht. Die praktische Funktion der Erkenntnis besteht darin, diese neue Phänomengruppe zu erkennen und zu versuchen, ihre störenden Wirkungen zu neutralisieren, aufzuheben – oder nutzbar zu machen.

Was also geschieht auf der Seite des Erkennens beim Auftreten des störenden Umstands? In der Unvermitteltheit des Handelns treten diese Phänomene zufällig hervor. Um ihr Geheimnis zu enträtseln, trachtet die Erkenntnis diese rein, „als Störfaktoren“ herzustellen, um sie analysieren und danach in die eigene Kausalitätskette eingliedern zu können. Das ist die „abstrakte“ Methode der naturwissenschaftlichen Forschung: Sie stellt die „Störmomente“ unabhängig von den Zufällen der Zweckhandlung, also „rein“ her und untersucht sie „separat“. Ein Modell dieser

<sup>28</sup> Dieses Moment nennt Sartre die *contre-finalité*, die Anti-Zweckmäßigkeit. Vgl. J.P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, S. 234ff.



Methode ist der *Versuch*, das reproduzierbare Experiment, in welchem die Bedingungen in „reiner“ Form austauschbar und vermischbar sind. Es gehört auf ein anderes Blatt, daß sich die Erscheinungen kaum in reiner Form herstellen lassen: Es gehört zur ontologischen Komplexität der Bewegungsformen, d. h. zu ihrer Seinsform, daß sie „ineinanderspielen“, daß zum Aufbau je einer Phänomenstruktur auch Determinanten eines anderen Phänomen-Kreises beitragen.

So findet das Paradoxon der Setzung des Phänomens eine Auflösung: Im Zuge seiner Praxis befreit der Mensch unbekannte Impulse, welche später, im Ergebnis seiner Betätigung, als Phänomen hervortreten; er aber sieht dieses Ergebnis als *einen selbständigen, vom Subjekt unabhängigen Akt der Wirklichkeit*. In der Unvermitteltheit der Betrachtung sind diese störenden Impulse „von außen“, unabhängig vom Menschen in den Handlungsspielraum hineingeraten, doch wird der Mensch ahnen, daß irgendwelche Beziehung zwischen den eigenen Akten und dem Akt der Erscheinungsweise bestehen muß. Und doch ist der „störende Umstand“ objektiv, wenngleich ein zweckfremdes Medium, das nichts mit unseren Zielen zu tun hat. Verbleibt das Bewußtsein auf dieser Ebene, bleibt es im Bann des Scheins. Doch wird es von der praktischen Notwendigkeit gerade dahingetrieben, die Störung, die das weitere Leben eventuell unmöglich macht, zu eliminieren. Der Mensch ist also *gezwungen*, die Störung zu neutralisieren; dabei muß er den gemeinsamen Ursprung seiner eigenen Handlungen und der „äußeren“ Störung, die bislang unsichtbare Wirkung der Ausstrahlung des Subjektseins erkennen.

Aus dem Charakter der Beispiele – von der Technologie, von der magischen Handhabung der Phänomene, der Korrektur der „störenden Erscheinung“ bis hin zur Eigenart des wissenschaftlichen Experiments, den Phänomen-Akt zu rationalisieren, geht noch entschiedener hervor, daß die Phänomenkategorie *allem voran ein naturphilosophischer Begriff* ist, wenngleich gewissermaßen verschwägert mit den gesellschaftlichen Erscheinungsformen, hauptsächlich mit dem gesellschaftlichen bzw. individuellen Verhältnis zu diesen Erscheinungen. Die Verwandtschaft zeigt sich darin, daß in beiden Aktivitätskreisen der individuelle bzw. gesellschaftliche Akt und die „selbständige“ – über die teleologischen Ziele hinausgehende – Setzung der Wirklichkeit miteinander verwoben sind. In der Natur geht diese doppelte Setzung einfacher vor sich: Die von der Praxis ausgehende Wirkung wird, und sei es über tausend Transmissionen, die sich in verschiedenen Bewegungsformen befindlichen Mi-

lieuelemente treffen und, eine neue, unvermittelte Einheit bildend, dem Individuum erscheinen – was wir dem selbständigen Akt des Phänomens oder der erscheinungschaffenden Kraft unserer Subjektivität zuschreiben dürfen. In der Gesellschaft umlaufen die „emittierten“ Wirkungen dieselbe Bahn schon auf differenziertere Weise. Teils kommen auch hier der „mechanische“ Ablauf der nichteinkalkulierten Effekte, die weiter-schwingende Resonanz und die „Rückkoppelung“ der Antwort zur Geltung. Daneben und damit untrennbar verwoben setzt sich aber auch das Bewußtseinsmoment durch: Die emittierten Effekte machen sich auch über die Erkenntnis anderer, über ihr Mißverständnis, ihr Akzeptieren und Zurückweisen geltend; der Durchschnitt der vielerlei „Verständnisse“ oder verständnislosen Rezeptionen wird die Antwort darstellen, welche schließlich als gesellschaftliches Phänomen vor uns steht. Die „subjektive“ Seite des Akt-Aspekts ist in diesem Fall differenzierter, und dies obgleich das Phänomen auch hier nicht als subjektives Schaffen oder geradezu als willkürliche Erscheinung zu begreifen ist. Die Wege zur Hölle sind mit guten Vorsätzen gepflastert. Die Wahrheit dieses Sprichworts zeigt, daß die Realisierung eines dem Vorsatz nach vielleicht positiv moralischen Motivs nach Umlaufen der Bahn des gesellschaftlichen „Begreifens“ zu seinem Gegenteil werden und als unerkennliche Antwort, als Phänomen ganz anderen Charakters vor uns erscheinen kann – als ein „Akt“, den wir mit gutem Recht nicht mehr wiedererkennen.

Von dieser Formel wollten die Kantsche Philosophie und die phänomenologische Schule einzig das subjektive Moment, d. h. den Akt-Charakter des Phänomens hervorgreifen; mit anderen Worten: Der Akt-Charakter des Phänomens wurde einzig *der setzenden Rolle der Erkenntnis* zugeschrieben: *Wir* verleihen den Dingen Namen und Sinn, sind folglich ihre Zustandebringer und Gestalter. Der Akt des Erkennens wurde mit dem *Gestus des Zustandebringens* gleichgesetzt, obgleich es in Wirklichkeit um die widersprüchliche Einheit von subjektiver Setzung und objektiver Reaktion geht.

Wir können die Entstehungsform nicht unabhängig vom teleologischen System der Betätigung, von der Subjektbezogenheit der Praxis ins Auge fassen. Einerlei, ob es um Mißerfolg, „störendes Moment“ oder die Beobachtung verzerrende Wirkung der Mittel geht: Das erscheinende „Signal“ bemerken wir stets *in der Relation der teleologischen Kausalreihe, in seinem Bezug auf unser Zielsystem*. Die *Form*, in der die Bewegung

der Gestirne formuliert wurde, war durch die praktischen Bedürfnisse der Seefahrt gegeben, und die Schranken des damaligen Seefahrtsstandards fanden auch im primitiven Anschauungsbild der Gestirne Ausdruck. Die Bewegung wurde erblickt, wie sie sich in den *Bedingungen der Praxis* zeigt. Obwohl sich das wissenschaftliche Denken später von dieser ursprünglichen Erscheinungsform löste, waren die *Rahmen* von Forschung und Anschauungsweise lange Zeit hindurch durch die Phänomenstruktur bestimmt, sie determinierten Form und Aufbau des Phänomens. Die so nachhaltige Vorherrschaft des ptolemäischen Systems findet seine Erklärung nicht nur in der Dominanz der religiösen Dogmen, sondern auch in der praktischen Tatsache, daß dieses Weltbild für die Küstenschifffahrt vollkommene, praktisch richtige Wegweisung bot (die manchmal sogar genauer war als das spätere kopernikanische System!). Der Kreis der damaligen Praxis (die Küstenschifffahrt) legte die Anschauungsweise der Erscheinung fest, und diese vermochte ausreichende Erklärung und Anweisung für die sie hervorbringenden praktischen Bedürfnisse bereitstellen. Erst später, als die Segelschifffahrt auf offener See begann, wurde klar, daß das ptolemäische System mit einem hohen Fehlerprozentsatz belastet ist. „Störende Momente“ traten zum ersten Mal in Erscheinung: Die Praxis (die Entwicklung der Seefahrt) schritt voran und zeigte die früher theoretisch wie praktisch vermeintlich unter Kontrolle gehaltenen Erscheinungen von einer anderen Seite. In den „störenden Anzeichen“ traten die erweiterte Praxis und die tatsächliche Bahn der Sternbewegung *auf einmal* hervor. Erst danach konnte erkannt werden, daß die unmittelbar wahrgenommene Bewegung der Sterne *nur Schein* ist, hinter dem ganz andere Gesetze und Bewegungen wirken.

Das Phänomen ist also tief in das Gewebe der menschlichen Praxis und Erkenntnis eingebettet; durch Anhebung des Niveaus der Praxis, durch Erweiterung ihres Wirkungsbereichs und ihrer Mittel treten immer wieder neue Phänomene hervor, während andere ihren Phänomencharakter verlieren und zu „herangereiften“ – folglich brauchbaren und wahrgenommenen, daher „indifferenten“ – Erscheinungen werden. Im Phänomen „Feuer“ erblickte der Indio etwas anderes als der Mensch von heute; er interpretierte selbst das faktische Gebilde anders, auch das Spektakel des Feuers fixierte sich anders in seinem Gehirn. Mit anderen Worten: Da das primitive Niveau der Praxis die Erscheinung Feuer mitsamt einer ganzen Reihe von zufälligen, scheinhaften Momenten sehen läßt, haben unter diesen die scheinhaften, zufälligen Elemente die

Dominanz, weil sich die Erscheinung vorderhand erst nur mit ihrer Hilfe hervorrufen und handhaben läßt. (Darum ist das Feuer das elementarste magische Mittel; der Feuerzauber ist die erste bewußte, gesellschaftliche Kontrolle dieses Naturprozesses.)

Wenn wir daher die Eingebettetheit der Phänomenkategorie in die Praxis so nachdrücklich hervorstreichen, ebenso den *übergangsmäßigen* Charakter, den sie im *Verlauf* der Erkenntnis einnimmt, müssen wir ebenso hervorstreichen, daß der Begriff Träger *nicht* von *ontologischen*, sondern vor allem erkenntnistheoretischen Eigenschaften ist. Von der Phänomenologie wurde dieser erkenntnistheoretische Charakter einfach wegontologisiert, wie auch die Hegelsche Philosophie nicht fähig war, bei der Entdeckung der Objektivität der Erscheinungstheorie, die komplexe Dialektik der subjektiven und ontologischen Momente zu bewahren: Sie zog aus der erkenntnistheoretischen Gesetztheit Rückschlüsse auf die ontologische Struktur der Erscheinungssphäre. Was bei Hegel noch ein heroischer Irrtum gewesen war, ein Schritt in Richtung eines mehr ontologischen, mehr objektiven Weltbilds und einer ebensolchen Erscheinungsauffassung, ist in der Phänomenologie bereits Ausdruck des Unbehagens angesichts der permanenten Revolution der Naturwissenschaften und des *modernen* gesellschaftlichen Scheins: ein ideologisches Ausweichen. Haben wir oben behauptet, das Phänomen sei erstrangig eine erkenntnistheoretische Kategorie, sollte damit auch angedeutet werden, daß es in seinen Momenten Träger ontologischer Bezüge ist; die erkenntnistheoretische Gegebenheit schreibt eben nur die Phänomenhaftigkeit, die Rahmen des „Geradesoseins“, die erkannt-wissentlich gebrauchte Gestalt vor. Wir wollen daher diese dialektische Struktur näher ins Auge fassen; was wir brauchen, ist eigentlich die Freilegung der besonderen Struktur des „*Fürunsseins*“.

Die vereinfachte Vorstellung über das Fürunsseiende schaltet die vermittelnd-unvermittelte Rolle der Praxis aus. In dieser Auffassung hat es den Anschein, als wendete die Natur „von selbst“ einen ihrer Bezüge uns zu, und wir eigneten uns diesen allein mit Hilfe unseres Bewußtseins an – unverändert im Bann der Täuschung, daß wir die fürunsseiende Erscheinungsform, mithin einen Teil der objektiven Totalität, als totales Ganzes hinnehmen.

Bei der Untersuchung der Phänomenkategorie wurde jedoch klar, daß die Lage komplizierter ist: *Das Fürunssein der Dinge wird von unserem „Sein für die Welt“ im Grunde genommen präformiert, vorbereitet und*

in die Form des Geradesoseins gezwängt: Die Einheit dieser beiden Bezüge prägt das „So-Sein“ des „Fürunsseins“ des Phänomens. Mit anderen Worten: Setzen wir bei der Marxschen Realitätskategorie, bei der Dialektik der Subjekt-Objekt-Einheit der Praxis an, erhalten wir ein mehr gelockertes Bild auch vom Begriff des Fürunsseins. Das Fürunssein formt sich auch mit Hilfe der teleologischen Setzung; sein Geradesosein wird auch durch dieses unser praktisches realitätsgestaltendes – diese praktisch „weiterwirkende“ Fähigkeit des Gestaltens meist nicht kennendes – Verhältnis mit gestaltet. Das Fürunssein des solcherart entstandenen Phänomens existiert nur innerhalb der Beziehung der Praxis, d. h. des Kreises unseres praktischen Gestaltungsakts; diese Seinsform – das Fürunssein – bringen *auch wir* hervor. Seine tatsächliche, seinshafte Qualität wird durch die Wechselwirkung hervorgebracht, in der das Subjekt-Sein – das aktive Individuum als gesellschaftliches Wesen, als Person mit materiellen Mitteln historisch determinierten Entwicklungsgrads – auf seine gesellschaftlich-natürliche Umgebung einwirkt, und diese Wirklichkeit die Einwirkungen beantwortet. Das Fürunssein ist nichts anderes als die Gesamtheit dieser objektiven Antworten. Die Form der Erscheinungen wird durch diese Wechselwirkung ausgestaltet und ohne diese, außerhalb dieses Objekt-Subjekt-Verhältnisses, gibt es auch keinerlei Fürunssein. Das Antlitz, das die Welt „für uns“ zeigt, weicht von ihrem Ansichsein ab, weil diese Erscheinungsform, wie bereits erwähnt, auch von unserem „Sein-für-die-Welt“ – von unserem in der Praxis realisierten Subjektsein – hervorgebracht wird. Es ist somit nicht wahr, daß sich die Wirklichkeit *von selbst* zu einer fürunsseienden Erscheinungsform abbildet, vielmehr wird dieses Erscheinungsgebilde erst von der Praxis provoziert. Dieses Fürunssein ist somit eine ontologische Kategorie, läßt sich aber nicht unabhängig machen von der Praxis, von der setzenden – d. h. mit ontologischen Wirkungen bewußt teleologisch arbeitenden – Aktivität der Praxis. Durch diesen Gedanken können wir die Konzeption von Marx' erster These über Feuerbach für die Kritik der Phänomenkategorie in Anspruch nehmen. Als einen Fehler des alten Materialismus kreidet Marx nämlich an, der Hauptmangel dieser Auffassung bestehe darin, „daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv.“ In Wirklichkeit sind die Gegebenheiten der Welt nicht einfach dem Subjekt konfrontierte „fertige“ Objekte – ontologisch, in

ihrer Naturform, sind sie freilich „fertig“, ihre Beschaffenheit für uns und ihre Geformtheit für uns werden aber gerade durch die Praxis bereitgestellt, jene Praxis, in der die „subjektive Seite“ (teleologische Orientierung, in den Mitteln gegebene Gestaltungsfähigkeit) und die Ordnung der objektiven Zusammenhänge mit einander verwoben sind. Das Objekt ist nicht einfach *Gegenstand*, sondern in der Praxis und – darüber hinaus – im Prozeß des Erkennens erscheinende, sich gestaltende Gegenständlichkeit. Das *Fürunssein* ist ein Produkt der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, ihrer Spannung und das – über das gegebene historische Niveau der Erkenntnis stets hinausreichende – Produkt ihrer Einheit. (Bei der Analyse der „Vergegenständlichung“ als Kategorie und ihrer Rolle als Scheinträger werden wir die Dialektik dieses Verhältnisses, die reelle und die virtuelle Einheit näher betrachten.)

Nur nebenbei sei bemerkt, daß das *Fürunssein* in bezug auf die Praxis gleichzeitig auch die Gestaltung des Subjekts setzt: Im Zuge der Arbeit gestalten wir nicht nur die Gegenstände, sondern auch uns selber sowie unsere Vorstellungen über die Wirklichkeit. Somit gestaltet das *Fürunssein* auch die inneren Charakteristika *des Subjektseins* um.<sup>29</sup>

Jedoch: Wenn wir auf der einen Seite hervorstreichen, daß sich das *Fürunssein* objektiv auf die Praxis bezieht, so soll das keineswegs bedeuten, daß wir somit diese Kategorie voll und ganz ontologisieren können. Nur ihre relative Objektivität, ihr praxisgeschaffener Objektivationscharakter sollte betont werden, ohne den auch ihre erkenntnistheoretischen Gegebenheiten nicht zu beschreiben wären. Wollten wir den ontologischen Charakter dieser Seinsform aufgrund ihres Objektivitätsmoments verabsolutieren, würden wir zum Standpunkt der Phänomenologie, zu einem subjektivistischen Wirklichkeitsbild gelangen. Wollten wir dagegen die objektiven, ontologischen Momente verneinen, könnten wir die fortschreitende, praxisverbundene und dennoch selbständige Wege verfolgende Dialektik nicht verstehen. Zwischen den beiden Extremen haben wir also die tatsächlichen, strukturellen Pfeiler der Kategorie zu suchen. Wo aber liegt diese „Mitte“?

Dort, daß das *Fürunssein* eine noch gewissermaßen objektive Formation ist – eine, wie vorhin bemerkt, niedrigere Seinsstufe – während der

<sup>29</sup> Der Mensch „erfährt“ also ständig in seiner Arbeit sowohl sich selbst als auch die Sache: sich selbst in der Spontaneität eingesetzter Energie, der physischen wie der geistigen, die Sache in ihrem Widerstande gegen diese. Beides ist unaufhebbar aneinander gebunden, und beides ist Realitätserfahrung.“ N. Hartmann: a. a. O. S. 216.

Begriffsapparat dieses Bezugsseins, seine formgebende gedanklich-anschauliche Form, nämlich das Phänomen, nur für das erkennende Bewußtsein existiert. Das Phänomen hat nur mehr in erkenntnistheoretischer Beziehung eine Existenz, während das von ihm angezeigte, erfaßte Fürunssein mit seiner weiter vorwärtsweisenden, viele objektiv ontologische und von der subjektiven Praxis herrührende Wirkungen zusammenfassenden Form noch eine seinshafte Gegebenheit ist. Das Phänomen ist mithin eine engere Kategorie als das Fürunssein: Es ist dessen gesellschaftlich, historisch, ja sogar ideologiegeschichtlich vorausgesetzte Begriffsform, sein formschaffender Rahmen. *Die Basis* des Phänomens und letzte Sprungfeder seines Fürunsseins ist, wie gesehen, ein quasi-ontologisches Verhältnis: die Auswirkung des *Subjektseins* auf das Objekt der Praxis.

Aus diesem Verhältnis geht aber vorderhand eine *Erscheinungsform* hervor, die noch abstrakt ist und somit erst innerhalb einer erkenntnistheoretischen Relation, im erkennenden Bewußtsein zu einer Form gelangt. Man denke an unser grundlegendes Beispiel, an das Phänomen der „Ringe“, die die primitiven Teleskope um die Erscheinung herum sehen ließen. In dieser Parabel erscheint das objektiv Erscheinungsmäßige Hand in Hand mit dem Vermittlerprozeß des Erkennens; der *Erkenntnisakt projiziert die Vermittlung auf die Erscheinung selbst*, identifiziert sie mit dem Erkennen. Sobald es aber gelingt, dieselbe Erscheinung auch in einem anderen Zusammenhang zu untersuchen, divergieren sofort die bislang verwobenen erkenntnistheoretischen und ontologischen Bezüge. Darum haben wir gesagt, das Phänomen sei eine *nur für das Subjekt existente* Erscheinung: Das von ihm signalisierte „Ding“ existiert zwar – daher kann man es ja überhaupt erkennen, zum Objekt der Praxis und des Begreifens machen – jedoch nur in einer Form, deren Rahmen durch die gegebenen Schranken der Erkenntnis gegeben sind. Weitergehend: Die Erkenntnis *identifiziert* sogar diesen von der Reflektierung herrührenden Rahmen mit der Erscheinung selbst: Sie objektiviert die im primitiven Erkenntnisprozeß entstandenen „Verzerrungen“, stellt als eigene Eigenschaften der Objekt-Erscheinung hin, was nur Verzerrung durch die Vermittlung ist.

Das Phänomen ist eine primitive Form der Subjekt-Objekt-Einheit: Das Fürunssein der Welt erscheint darin noch nicht als objektives, vom Bewußtsein unabhängiges Gebilde, sondern erst als Abbild im Bewußtsein. Garant seiner Objektivität ist, daß wir es bemerkt, gedeutet,

objektiviert haben. Im Zuge dieser Objektivierung aber haben wir – infolge der aktiven, setzenden Eigenschaft des Erkennens – etwas hinzugefügt, das nicht dazugehört. Wir erfassen somit die Gegebenheiten nicht durch ihr Ansichsein, sondern als *Anderes*, eingebettet in eine Reihe falscher Transmissionen und Nebenumstände, und können es nur mit diesen verwoben sehen. Auf einer primitiven Stufe von Praxis und Erkenntnis muß dieses solcherart erhaltene subjektive, in Reflexion existierende Bild eine Zeitlang sogar als objektiv angesehen werden. Nur auf dieser Grundlage können wir uns betätigen, und – ebenfalls eine Zeitlang – wird unsere Betätigung auch nicht ohne Erfolg sein: Die Praxis wird die phänomenhaften Bilder bestätigen. Sie wird sie bestätigen, weil in den subjektiven Momenten des Phänomens auch die objektiven Zusammenhänge präsent sind. Das Phänomen ist mithin eine erkenntnistheoretische „Hüllenform“, die, verpackt in die historisch gegebenen Praxismöglichkeiten der menschlichen Entwicklung (der Mittel, der Untersuchungsmethoden usw.), die Erscheinungen uns vorstellt und diese „Hüllenformen“ als geradeso objektiv hinstellt. Insoweit verfügt das Fürunssein über einen subjektiven Rahmen: Das Geradesosein des Phänomens existiert nur *für unser Bewußtsein*, obschon in diesem Geradesosein auch das objektive Fürunssein verborgen ist, aus dem, mit fortschreitender Praxis, die echten Zusammenhänge ans Tageslicht gebracht werden können. Je mehr die Wege, über die wir uns unserem Gegenstand nähern können – je mehr die Flächen, an denen die Praxis mit ihrem Gegenstand in Berührung kommt – um so weiter in den Hintergrund rückt der *phänomenale*, d. h. subjektivistische Rahmen der Erscheinung, um so mehr in den Vordergrund wird die ontologische Struktur des Fürunsseins gerückt. Das wird auch von der Praxis provoziert, auch das ist eine Antwort auf die „Fragen der Praxis“, die Erscheinungsform ist aber nicht mehr durch die *einzig mögliche Transmission der Erkenntnis* gegeben (wie im Fall des Phänomens), sondern ein Bezug auf die Praxis. Durch laufende Ausweitung der Praxis verschwindet dann auch dieses beschränkende Moment. Wir werden die Erscheinungen nicht mehr nur in ihrem Bezug auf die Praxis – d. h. einseitig – überblicken und gebrauchen, sondern wir können sie auch in ihren Bezügen auf die *anderen Dinge*, in der Eigenartigkeit des Für-andere-Seins erkennen. *Diese dritte Stufe bildet den Rahmen für die vollständige Objektivität der Phänomensphäre.* Im Glücksfall gerät diese neue, abgeklärtere Stufe nicht



mehr in Gegensatz zu den anderen. Nur der innere Kern ist ans Tageslicht gebracht worden, geläutert von allen zufälligen, störenden, oberflächlichen Momenten – jener Kern, der sich bereits im Phänomen erkennen ließ und Triebfeder der richtigen Praxis aufgrund des Phänomens war. Ebenso ist es aber auch möglich, daß das Phänomen ein *Scheinzusammenhang* objektiviert, dessen Scheinbeschaffenheit durch Entwicklung der Wissenschaft oder der gesellschaftlichen Praxis (etwa im Fall des Arbeitslohns durch spezifische Formen des Klassenkampfes) von mehreren Seiten her ins Auge gefaßt, transparent und daher enttarnt wird. Somit ist das Phänomen eine zweideutige Kategorie: Es mag Rahmen realer Zusammenhänge, aber ebenso sehr auch unbewußter Ausdruck und Tarnbegriff von Schein sein. Der zweite Fall hat historisch mehr Möglichkeiten, ist doch diese Zweideutigkeit erst gefährlich, wenn das Phänomen als objektiv-reeller Zusammenhang, als Erscheinung hingenommen und als solche gebraucht wird.

Diese Zweideutigkeit kommt nicht zuletzt daher, daß die Erkenntnis nicht nur die Rolle des passiven Rezeptors spielt. Sie reflektiert nicht nur, sie verfügt auch über eine gewisse Quasi-Objektivationsfähigkeit, läßt auch Zusammenhänge als existent erscheinen, die in ihren Komponenten vielleicht reell, in ihren Beziehungen jedoch nur mehr virtuell sind. Dieses objektiv-reelle Bild müssen wir der Phänomensphäre preisgeben, als reell betrachten, da wir eine Zeitlang über kein anderes, von Kenntnissen vermitteltes *korrigierendes* Bild verfügen. Der erkenntnistheoretische Charakter und dessen quasi-objektivierende Funktion stellen somit die zwei Wege bereit, die zur – zeitweiligen oder dauerhaften – Fixierung realer oder scheinbarer Formationen führen.

Die moderne Philosophie fühlt sich gerade von dieser Zweideutigkeit so angezogen. Sie kam als eine Krisenkategorie zustande, denn mit ihrer Hilfe konnte man der eindeutigen Antwort der ontologischen Struktur ausweichen, aus ihr ließ sich eine quasiwirklich-quasischeinbare Welt aufbauen. Die Entwicklungskrise der modernen Naturwissenschaften und die „entwirklichte“ Faktizität der entwickelten Industriegesellschaft trieben die Entwicklung der Philosophie gleicherweise dahin, diese Zweideutigkeit zu akzeptieren als Aushilfe oder ideologische Stütze gegen eingleisiges *Formulieren*. Die grundlegende Widersprüchlichkeit der Phänomenkategorie wurde durch diese – teils wissenschaftlichen, teils ideologischen – Bedürfnisse verdeckt, diese schrieben ihre philosophische Funktion vor.

Jetzt sind wir *bei dem entscheidenden Punkt der Kritik der Phänomenkategorie*, beim wichtigsten begrifflichen Hindernis der Theorie des gesellschaftlichen Scheins angelangt. Was bisher gesagt wurde, läßt einiges über die *innere* Widersprüchlichkeit der Kategorie ahnen, die Gefahr ihres Gebrauchs wurde hingegen dadurch gesteigert, daß ihre Zweideutigkeit durch eine begriffliche Transposition generalisiert und stabilisiert worden ist. Ursprünglich war der Phänomenbegriff eine naturphilosophische und solide erkenntnistheoretische Kategorie, deren Gültigkeit und beschreibende Funktion jedoch im modernen Denken ausgedehnt wurden. Mit dieser Kategorie wird die *gesellschaftliche* Erscheinungsform beschrieben – in Wirklichkeit aber wird ihr Schein neutralisiert. Obschon die Ontologie der natürlichen wie der gesellschaftlichen Erscheinungsformen zahlreiche gemeinsame Elemente besitzt, weichen die beiden Erscheinungsstrukturen – wie im vorangehenden Kapitel nachgewiesen – doch voneinander ab, indem das gesellschaftliche Medium die Gesamtheit bewußter, teleologisch handelnder Menschen darstellt. Die Transposition war daher, schon rein wissenschaftlich betrachtet, ein unbedachter Schritt. Wie erwähnt, sind die Ansätze dieser Transposition bei Husserl noch behutsam formuliert. Zwar gehen die Werttheorie, die Bedeutungs- und Signal-Analyse sowie die Beispiele in den *Logischen Untersuchungen* (1900) und in den *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie* (1913) mit ihren manchmal auffallenden gesellschaftlichen Bezügen schon über die strenggenommenen naturwissenschaftlichen Rahmen hinaus, im Spätwerk *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) strebt er jedoch bereits einen nüchterneren Begriffsgebrauch an. Da aber mit seinen Werken die begriffliche Transposition einmal schon begonnen war, ließ sich dieser Prozeß nicht mehr aufhalten: Scheler, Heidegger und später Sartre – auf einer anderen Entwicklungslinie auch der Wiener Kreis – bedienen sich der Kategorie bereits als gesellschaftlicher, ja, gesellschaftsontologischer Kategorie und selbstverständlich so, daß das Phänomen mitsamt seiner subjektivistischen und zweideutigen Charakteristika zum objektiven und ontologischen Synonym der gesellschaftlichen Erscheinungen wird. In der prägnanten, bereits zitierten Formulierung Sartres ist *das Wesen des Phänomens bereits das Scheinen*, das dem Schein nicht mehr gegenübersteht, sondern bestenfalls als dessen Maß gilt.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Vgl. J.P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O. S. 22.

Auf die geschichtlichen Beziehungen dieser begrifflichen Wertverschiebung werden wir in den folgenden Kapiteln noch zurückkommen. Hier sei nur die wichtigste Folge dieser Transposition festgehalten: Eine Auflösung der Phänomenkategorie trat ein, durch die das Scheinbare sich mit den realen Erscheinungsformen vermischen konnte; mehr noch, sie wurde gerade zur *ontologisierenden* Bezeichnung dieser Verflechtung. Was ursprünglich ein bewußt erkenntnistheoretisches, d. h. annäherungsweise-gedankliches Hilfsmittel war, wurde in subjektivistischer Form künstlich ontologisiert. Und diese Vermischung wurde nicht bewußt: mit naiver Selbstverständlichkeit ging die Phänomenkategorie ins Bewußtsein der Allgemeinheit über als – irgendwie gemeinsame – Kategorie der Wirklichkeit und des Denkens. Ihre Scheinhaftigkeit wird durch ihre ontologische Rolle verdeckt, das Wort wird auch heute als Synonym von Hegels „Erscheinung“, ja sogar Marx' „Erscheinungsform“ gehandhabt. Die inhärenten Widersprüche und die ideologischen Implikationen verschwanden; somit wurde es fast unmöglich, die gesellschaftliche Flora des Scheins philosophisch zu erforschen. Der erste Schritt war genial: Die Begriffsstruktur einer niedrigeren Bewegungsform wurde für eine höherstehende Erscheinungsstruktur übernommen, eine problematische Erscheinungsweise zur Ausdrucksform einer realen Erscheinungssphäre erhoben. Das war die ausschlaggebende – wenngleich mit negativem Vorzeichen behaftete – philosophische Revolution. Aus der engeren Kategorie waren somit die komplizierteren Widersprüche der gesellschaftsontologischen Erscheinungsstruktur von vornherein ausgesperrt, mitsamt der Individualität, der Kollision des individuellen und des gesellschaftlichen Bewußtseins, der gesamtgesellschaftlichen Praxis, der Erscheinungsmenge in bezug auf das Entwicklungsparadoxon der Gattungsmäßigkeit, und diese Simplifizierung verschloß den Weg auch jener Erscheinungsmenge, die zur Beschreibung des Scheins, zur gedanklichen Freilegung der im Schatten zustande kommenden, mit ihr verflochtenen virtuellen Wirklichkeit der realen Erscheinung hätte führen können. Rein wissenschaftlich schloß das Phänomen dieses Fragezeichen aus, denn die Umspannungskraft des Begriffs, seine Tiefenschärfe konnten zu diesem Niveau einfach nicht vordringen.

Das war der Grund, weshalb wir die strukturellen Mängel dieser Kategorie wie auch ihre inneren Widersprüche so langwierig kritisieren mußten. Der Weg zur Entflechtung des Scheinproblems mußte bereinigt werden. Ein philosophisches Mißverständnis wollten wir beleuchten, um

Raum zu gewinnen, wo Objektivität und Virtualität des Scheins analysiert werden können. Im Grunde genommen mußten wir zu dem Problembereich zurückgreifen, den wir im ersten Kapitel als Problem des Seins für andere untersuchten, in welchem wir die Objektivität der Erscheinung, ihre vom Subjekt unabhängige Existenz erkannten. Dieser Maßstab kam in Zusammenhang mit dem Phänomen abhandeln, indem es ausschließlich in seiner fürunsseienden Form zum ontologischen Begriff wurde.

### *Bedeutungswandel eines Begriffs*

Es ist ein bekanntes Phänomen in der Geschichte der Begriffe, daß sie von Zeit zu Zeit mit gegensätzlichem Inhalt zu neuem Leben erwachen. Die antike Formenlehre wurde später zum Mittel der Beschreibung des Inhalts, der mittelalterliche „Realismus“ diente als begrifflicher Rahmen für den Idealismus, hatte also einen entgegengesetzten Inhalt gegenüber dem Realismusbegriff von heute. Solche Erscheinungen der Begriffsreinkarnation rühren vom Trägheitsgesetz des Denkens her: Anstatt neue Begriffe zu entwickeln, bedient man sich herkömmlicher Kategorien, selbst wenn ihr Inhalt ins Gegenteil gekehrt werden muß. Einem ähnlichen Bedeutungswandel unterlag auch die Phänomenkategorie im Verlauf ihrer Entwicklungsgeschichte. Wie bereits erwähnt, gebrauchen wir die Kategorie bewußt in einem anderen Sinn als in der Philosophiegeschichte üblich, und als er insonderheit in den modernen philosophischen Theorien Gültigkeit hat. In unserer Auffassung ist das Phänomen eine Erscheinungskategorie des naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozesses, die im Zuge des Denkens ebenfalls als Restbegriff der *Naturphilosophie* und sodann als ihr ungewolltes, unbemerktes Residuum fungiert. Freilich ist es ebenfalls wahr, daß mit dieser naturphilosophischen Herkunft nicht nur eine erkenntnistheoretische Eigenart, sondern auch eine gewisse ontologische Abfärbung einhergehen; in der modernen Auffassung wurde der Begriff teilweise auch herangezogen, um mit seiner Hilfe gewisse gesellschaftliche Erscheinungs- und Scheinformen als Kategorien in Griff zu bekommen. Trotz des naturphilosophischen und quasi-ontologischen Ursprungs wurde der Begriff in ein *gesellschaftsontologisches* Medium verpflanzt; seine Widersprüche folgen aus dieser inadäquaten Rolle. Drei Knotenpunkte dieser widerspruchsvollen Rolle und der Entstehungsgeschichte des Bedeutungswechsels sollen hier näher

untersucht werden: die griechische Lösung, die Antwort der deutschen klassischen Philosophie sowie die Bedeutungsverschiebung in der modernen Phänomenologie. Bei Aristoteles steht der Begriff noch im Zeichen der Krise der Polis-Demokratie: Diese und die damit einhergehende Veränderung des Naturverständnisses führten zur Ausgestaltung dieses Begriffs. In der Auseinandersetzung zwischen Kant und Goethe wird der widersprüchliche – und gleichzeitig mit einer andersgearteten Dialektik behaftete – Charakter durch die explosionsartige Krise, herbeigeführt durch das Aufkommen der modernen Naturwissenschaften, bewirkt. In der modernen Phänomenologie schließlich wird er infolge eines gesellschaftlich-ideologischen Bedürfnisses und einer erneuten Entwicklungskrise der Naturwissenschaften ambivalent und zu einem universellen, zugleich als Träger von Schein fungierenden Begriff. (Es ist nicht von Ungefähr, daß Husserl sein tiefeschürfendes Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936] der methodologischen Krisis der modernen Wissenschaften widmet. Doch ist bereits sein erstes bedeutendes Werk – *Logische Untersuchungen* [1900] – ein methodologisches, das sich noch dazu an der Naturphilosophie orientiert.)

Diese drei Knotenpunkte also sollen miteinander konfrontiert werden. Die Kategorie – des Phänomen – tritt in allen drei Varianten mit im großen und ganzen übereinstimmendem Inhalt in Erscheinung, und doch hat sich die Bedeutung im Zuge der Entwicklung in ihren Gegensatz verkehrt. In allen drei Fällen deutet die Kategorie die Untrennbarkeit der Erscheinungen und des Scheins, der ontologischen und der erkenntnistheoretischen Relationen an, sie ist nachgerade eine Kreatur dieser Verflechtung. Wir werden jedoch gleich sehen, daß diese Unentschiedenheit in der griechischen Philosophie lediglich Eigenart des primitiven Standes der Reflexion ist: Bei Aristoteles vermengen sich objektiv Erscheinunghaftes und subjektive Verzerrung, weil er erst unterwegs ist zur Entdeckung der Erscheinung-Substanz-Dialektik, und die Kategorie ist ein Markstein auf diesem Weg. Für Aristoteles stellt die Erkennbarkeit der Welt keinerlei Problem dar, einzig in der Struktur der Reflexion erkennt er noch weiße Flecken. Der Phänomenbegriff des 20. Jahrhunderts bedient sich dieser verwaschenen Einheit, um die Wirklichkeit zu negieren, um die prinzipielle Unmöglichkeit der Erkenntnis zu beweisen: Erscheinung und Schein sind grundsätzlich untrennbar, das Erkennen bewegt sich daher immer in einem ungewissen Raum. Husserl und

Heidegger wirken in einem abwärts führenden Zweig der Philosophiegeschichte, jenseits der klassischen Lösung der Erscheinungstheorien. Ihre Aufgabe erkennen sie darin, den Bau der rationalen Lösung abzutragen. Erscheinungen und Schein sind prinzipiell und ontologisch untrennbar, die beiden haben sich in irrationaler Weise jeweils die Maske des anderen angelegt. Daher sind wir mit der paradoxen Situation konfrontiert, daß sich Heidegger, *formal* betrachtet, mit Recht auf Aristoteles beruft, wenn er die Einführung des Phänomenbegriffs mit den Sätzen der *Metaphysik* untermauert. Diese Identität der Form verdeckt jedoch inhaltliche, ja sogar orientierungsmäßige Unterschiede. Diese einzusehen ist aber schon schwieriger als etwa die vorhin genannten Unterschiede des Begriffswandels. Im letzteren Fall veränderte sich der *Inhalt* des Begriffs. Bei Heidegger lediglich seine *Funktion*, sein Platz im Weltbild.

Auch Heidegger legt klar fest, warum er vom Phänomenbegriff ausgeht, warum ihm der zeitgemäßere „Erscheinungs“-Begriff unbrauchbar erscheint: Die Erscheinung sei eine viel zu materielle und objektive Formation: „*Phänomen* – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst. . .“ schreibt er in *Sein und Zeit*.<sup>31</sup> Der Begriff eignet sich also für seine Philosophie, weil durch ihn die Welt im gedanklichen Bezug des Fürunsseins hervortritt, weil es nur von der Position des Subjekts abhängt, welches Bild es von der Wirklichkeit erhält. Dadurch läßt sich das Problem des objektiven Erscheinungs-Seins, die Frage der Objektivität der Welt, umgehen. „Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung“.<sup>32</sup> Es erübrigt sich somit, sich mit näheren Begriffsbestimmungen zu beschäftigen, und so ist es keine Frage mehr, ob das Phänomen ein Reflexions- oder ein objektives Gebilde ist. Sie kann ebenso ausgeklammert werden, wie bei Husserl die Objektivität der Gegenständlichkeit. In diesem Sinn ist das Phänomen ein zur Kenntnis genommenes, für uns erscheinendes, in der Reflexion sogar weitergestaltbares Bild. Die Erscheinungskatego-

<sup>31</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, 5. Aufl. Halle 1941, S. 31.

<sup>32</sup> Ebd. S. 31.

rie könnte dieses Subjektivieren nicht verkräften; daher ist es geboten, zu einem noch unausgestalteten Begriff zurückzugreifen, in dem beide Momente – Objektivität und Widerspiegelung – noch in naiv-ursprünglicher Einheit koexistieren können.

Sartre formuliert diese Ansprüche und die funktionelle Rolle des Phänomenbegriffs noch klarer. Für ihn ist auch die Erscheinung ein subjektives Gebilde und somit unmittelbar identisch mit dem Schein. Die Phänomenkategorie ist Ausdruck dieser unmittelbaren Identität, oder, wie Sartre sich treffend ausdrückt, ihr Maß. Klarer ließe sich der Gedanke der Gleichsetzung von Erscheinung und Schein gar nicht ausdrücken. Gleichzeitig ist auch zu sehen, wie der mächtige Gedankenbau einstürzt, errichtet durch die vieltausendjährige Entwicklung des Denkens, welche die Trennung und Einheit der Erscheinungs- und der Substanzsphäre schuf, das dialektische Verhältnis, das Sartre – mit Worten Nitzsches – spöttisch Luftschloß nennt. Während der Gedanke in progressiven Phasen der Entwicklung stets in Kampf stand mit dem den Geist benebelnden Schein, kommen hier Sichabfinden und Ausgleich zum Wort: Der Schein ist das Leben selbst und die Weise, auf die man überhaupt nur leben kann. Es gibt keine andere Welt, nur einen Kreis von Scheinformen. Der Kampf gegen den Schein – den Sartre übrigens in seinen literarischen Werken auch selbst austrägt – verliert somit seine philosophische Grundlegung. Aus diesem Bedürfnis wird verständlich, warum er Hegels Erscheinungsbegriff verwerfen und statt dessen auf die formal ähnliche Kategorie der griechischen Philosophie zurückgreifen muß.

Diese kritische Bemerkung wäre freilich einseitig, erwähnten wir nicht, daß die phänomenologische *Methode* gerade mit Hilfe dieser *Reduktion* auch bedeutende Erfolge erzielen konnte. Über deskriptive Arbeiten spricht man in der Regel recht verächtlich, da aber, beim aktuellen Stand der Wissenschaften, schon die Beschreibung gewisser Erscheinungen fraglich geworden ist, erwies sich die phänomenologische Methode als erfolgreich. Philosophisch leistete sie der *Individualisierung der Erscheinungen* Vorschub, jenen Bestrebungen, die sich der mit begrifflicher Erfassung einhergehenden krassen Verallgemeinerung widersetzen. Außerdem trug sie auch zum Weiterbau des modernen Gedankens bei, demzufolge die substantiellen Zusammenhänge Bewegungsformen der Erscheinungstotalitäten selbst wären. Was immer auch der weltanschauliche Hintergrund der Klammer sei, die Deskription als methodologisch

unabhängiges Verfahren konnte auch in diesem Fall positive Wirkung ausüben. In der Verbreitung der statistischen Methoden spielte beispielsweise auch diese philosophische Anschauungsweise eine Rolle. Diesbezüglich kann auch der Marxismus noch einiges lernen: bezüglich der Dialektik der Individualisation der Erscheinungen und ihrer in der Einzelhaftigkeit erfaßbaren Allgemeinheit (in deren Richtung Husserls Phänomenologie, wenngleich mit weltanschaulich falschem Ansatzpunkt, bedeutende Schritte getan hat). Ein Haupthindernis des marxistischen Denkens ist vorderhand die generalisierend-universalisierende Auffassung der Erscheinung: es arbeitet, die spezielle Besonderheit der historisch-gesellschaftlichen Formationen übergehend, mit Universal-kategorien und kann sich nicht zur Besonderheit der Erscheinungen durchdringen.

Die Gleichsetzung von Erscheinung und Schein ist keine Entdeckung der Phänomenologie. Sartres Hinweis auf Nietzsche deutet bereits an, daß wir es mit einem breiteren Strom zu tun haben; die Phänomenologie verlieh lediglich Name und kategorielle Ausarbeitung der Bestrebung, die die gesamte bürgerliche Philosophie von heute prägt. Einer der ersten der Neopositivismus-Renaissance, Moritz Schlick, Gründer des sogenannten Wiener Kreises, schreibt etwa: „Gerade an dieser Lehre vom inneren Sinn können wir uns am besten die Richtigkeit der Behauptung deutlich machen, die wir nunmehr aufstellen wollen: daß nämlich das Begriffspaar Ding-Erscheinung überhaupt recht unzweckmäßig gebildet ist und daß der Erscheinungsbegriff aus der Philosophie ganz verschwinden sollte.“<sup>33</sup> Und an Hand der Analyse des Kantschen *Noumenon* faßt er die neue Lage folgendermaßen zusammen: „...lehnen wir den Kantschen Erscheinungsbegriff ab: Unsere Erlebnisse, unsere Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gefühle sind nicht etwas Sekundäres, nicht nur Erscheinungen, sondern in dem gleichen Sinne selbständig real wie irgendwelche transzendente ‚Dinge‘. Es gibt nur *eine* Wirklichkeit, und sie ist immer *Wesen* und läßt sich nicht in *Wesen* und *Erscheinung* auseinander legen.“<sup>34</sup> Nicht den Hegelschen – entwickelteren – Erscheinungsbegriff widerlegt der Neopositivismus, sondern die Kantsche, im wesentlichen antidialektische Konzeption, indem sie deren labile – und daher mit Recht kritisierbare – Theorie *von rechts* bemängelt. Alles, was

<sup>33</sup> M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1925, S. 217.

<sup>34</sup> Ebd. S. 220.



erscheint, ist somit Wesen. Simplifiziert ist das auch die Schlußfolgerung des Neopositivismus, genau wie die der Phänomenologie. Doch kommt hier die Kategorie, die dieses universale Wesen zusammenfassen könnte, noch nicht zustande. „Wahrnehmung“, „Gefühl“, „Erlebnis“ plaudern allzu viel über ihre subjektive Herkunft aus, sind daher weniger brauchbar. Das Phänomen hingegen mit seiner Quasi-Objektivität und dem Widerspruch seines Erscheinens, den auch wir untersucht haben (nämlich, daß es auch objektive Momente enthält, wenngleich seine „Hülle“ durch die subjektive Erkenntnis gegeben ist), erweist sich da als vorteilhaftere Kategorie. In vulgarisierterer oder subjektiverer Form zeigt sich dann diese Art subjektivistischer Erscheinungsauffassung bei Hans Vaihinger (*Philosophie des Als-ob*, 1911), ebenso im Pragmatismus, in der Semantik, neuerdings in der strukturalistischen Linguistik. Die theoretischen Fundamente dieser Gedankeneinstellung wurden jedoch von der Phänomenologie niedergelegt, deshalb ist es nicht von ungefähr, wenn gleichsam jede moderne philosophische Richtung unmittelbar oder mittelbar bei diesem Gedankensystem ansetzt.

Nun können wir bereits die Frage stellen, wieweit es berechtigt ist, diesen Begriff bis auf die griechischen Vorfahren, allem voran auf das *Phainomena* des Aristoteles zurückzuführen.

Die griechische Philosophie interessierte sich seit Anbeginn für die Beziehung der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit und des verborgenen „Konstanten“, für das Problem der Wirklichkeit einer erscheinungshaf-ten Welt. Es kehrt immer wieder zurück: bei den Eleaten als Unwirklichkeit der Bewegungserscheinungen, im Atomismus als Entdeckung der Wirklichkeitssubstanz, in der Ideentheorie Platons als Verneinung der Objektivität der Erscheinungen. Von diesem philosophisch-geschichtlich weiten Problemkreis greifen wir nur den wichtigsten Lösungsversuch, die Struktur von Aristoteles' Phänomenbegriff heraus. Der Philosoph war Fortsetzer der Gedankenfolge, mit der die Dialektik der Scheinhaftigkeit und Widersprüchlichkeit der Bewegung erforscht wurde, von Heraklit über die Eleaten und Pythagoräer bis Platon. Der Widerspruch der Bewegung offenbart sich nämlich nicht nur als dialektisches Problem, sondern auch als ontologisches Fragezeichen. Ist nämlich auch die Bewegung widersprüchlich, so ist 1. entweder die Erscheinung selbst falsch, denn Substanz und Wahrheit der Welt sind widerspruchsfrei, oder 2. ist sie wahr, dann aber ist die Gesamtheit der Wirklichkeit widersprüchiger Struktur, und die Ontologie muß dementsprechend gestaltet

werden. Den ersten Weg schlugen die Eleaten, die Pythagoräer und gewissermaßen auch Platon ein, über den zweiten suchten Heraklit und Aristoteles eine Lösung zu finden. Doch führen beide Wege nur zu weiteren Widersprüchen. Die Scheinhaftigkeit der Bewegungserscheinungen wird nur von den Eleaten mit ausschließlicher Schärfe formuliert: In ihrer naiven Weise vermochten sie noch eine Koexistenz der unbeweglichen Welt und der scheinbaren Bewegungen annehmen. Platon jedoch erkannte bereits, daß der Widerspruch eine umfassendere Kategorie ist; obgleich seine Ideentheorie nicht durch diese Spannung geprägt ist, erklärt er ungestört die Totalität der Wirklichkeit von der Dialektik des *Seins* her. Damit aber entsteht zwischen der ruhigen Welt der Ideen und der seienden, revoltierenden, sichtbaren Welt ein Widerspruch, den nicht einmal er selbst zu lösen vermochte. Die sichtbare Welt sei „Spiegelung“ der Ideen, und doch kommen in der Welt der Spiegelbilder widersprüchliche Erscheinungen vor, während die ursprüngliche „Wirklichkeit“, die Welt der Ideen, widerspruchslos sein muß. Das System ist labil.

Aber auch die andere Seite, das Heraklitsche Erbe, die dialektischen Versuche verwickelten sich in Widersprüche. Die in Bewegung befindliche Welt ist nicht falscher Schein, sondern Wirklichkeit – ja, aber was bewegt dann diese Struktur, was steht also hinter den Bewegungserscheinungen als *Substanz*, als letzter *Beweger*? Ist der Bewegende selbst ruhig, kippt das System wiederum um, denn aus Ruhe kann keine Bewegung hervorgehen; bewegt sich die Substanz selber auch, was unterscheidet sie dann von der Erscheinungswelt, von der Sphäre der Bewegungsformationen?

Es ist ein Beweis für Aristoteles' Denkergröße, in diesem Dschungel von Problemen einen Weg gerodet zu haben: Er suchte die Lösung in richtiger Richtung. Im Gegensatz zur Konvention des Denkens, der die griechische Philosophie fast nicht entrinnen konnte, daß nämlich die Erscheinung Lug und Trug sei, kam ihm die Ahnung, in dieser Lüge sei die Wirklichkeit selber verborgen. Mehrmals und in einander widersprechenden Sätzen formulierte er den Phänomenbegriff, doch geht es in diesen sich gegenseitig widersprechenden Formulierungen stets um ein und dasselbe: Im Phänomen sind das *irrtümliche* Moment der Reflexion und die „Zufälligkeit“ der *effektiven Erscheinung*, ihre Art, nicht ganz wahr zu sein, miteinander vermischt, und all dem zum Trotz auch das Moment der Wirklichkeit und der Wahrheit präsent. In den berühmten,

oft zitierten Passagen über die Farbempfindung in seinem Buch *Über die Seele* liegt der Nachdruck noch auf der subjektiven Seite, während die *Metaphysik* dem objektiven Erscheinungsbegriff schon näher ist. Die Phänomenkategorie ist „unterwegs“ zur Signalisierung der oberflächlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit.

Die sich widersprechenden Formulierungen der *Metaphysik* rühren jedoch nicht nur daher, daß Aristoteles selber auch schwankte bei der inhaltlichen Zusammenfassung dieses Begriffs, indem er bald den subjektiven, bald den objektiven Inhalt hervorhob, sondern auch daher, daß die Kategorie in den verschiedenen *historischen Entstehungsschichten* der *Metaphysik* in *jeweils anderer Form* in Erscheinung tritt. In den früher entstandenen „reifen“ Kapiteln (Bücher A, B, C) wird das Phänomen von der subjektiven Seite her erfaßt als Folge der Relativität des Erkennens: „Zum Problem der Wahrheit ist zu sagen, daß nicht alles Erscheinende auch wahr ist. Zunächst gilt dies deshalb, weil auch dann, wenn die Sinneswahrnehmung wenigstens hinsichtlich ihres eigentümlichen Gegenstandes nicht falsch ist, doch jedenfalls Vorstellung und Sinneswahrnehmung nicht identisch sind.“<sup>35</sup> Das Phänomen ist hier mit dem in der Empfindung gegebenen Ding identisch. Doch stellt er bereits in diesem Zusammenhang fest, die solcherart empfundenen Erscheinungen seien gleichzeitig Ausstrahlung der Substanz und können eben in bezug auf diesen ihren Inhalt vom Schein distanziert werden: „Denn die Sinneswahrnehmung ist keineswegs Wahrnehmung ihrer selbst; vielmehr gibt es etwas von der Sinneswahrnehmung Verschiedenes, das notwendig früher ist als sie selbst. Denn das Bewegende ist von Natur früher als das Bewegte, und dies bleibt wahr, auch wenn man hierbei eines in bezug auf das andere ausdrückt.“<sup>36</sup> Aristoteles gibt also den begrifflichen Inhalt des Phänomens klar an: zum einen die zweifelhafte Erscheinung der Substanz und zum anderen die Verzerrung der Erkenntnis. Das Phänomen kann aus beiden hervorgehen: aus der Substanz als Oberflächenform ebenso wie aus den Sinnestäuschungen der Erkenntnis. Das Beispiel, auf das er sich beruft, ist der Wandel der Süße des Weins. Diese Erscheinung kann zwei Ursachen haben: entweder verändert sich der Wein selbst, oder reagiert die Geschmackempfindung des Menschen anderswie (nach Genuß von saurerer Speise wird die Süße des Weins intensiver empfunden).

<sup>35</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, Berlin 1960, S. 95.

<sup>36</sup> Ebd. S. 96.

den). Die Süße als Erscheinung ist aber doch eine von den Dingen herrührende Eigenschaft: Sofern es sie überhaupt gibt, ändert sie sich nicht.

Aristoteles formuliert mithin eine widersprüchliche Kategorie: Das Phänomen enthält das subjektive Moment wie die objektive Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit. Damit distanziert er sich klar von Platons Standpunkt. Der Grundgedanke in den Analysen des *Theäthetos* ist nämlich, die Erscheinung sei lediglich Kategorie der Wahrnehmung und als solche trügerisch, nichts als Funktion der Subjektivität der Sinne.<sup>37</sup>

Der zwiefache Inhalt findet sich noch in den frühen Kapiteln der *Metaphysik*. Neben dem Hervorstreichen der Objektivität wird in ihnen, ebenso eindeutig, auch der subjektive Aspekt hervorgehoben: „Das Erscheinende existiere für den, dem es erscheine, und existiere, solange es erscheine, und für den Sinn, dem es erscheine, und in der Art und Weise, in der es erscheine.“<sup>38</sup> Der Nachdruck liegt also auf der sinnlichen Erkenntnis.

Gegenüber dieser schwankenden, die Widersprüchlichkeit des Inhalts nur aussprechenden, jedoch nicht auflösenden Auffassung formuliert der spätere Einschub – Kapitel S in Buch L – die Struktur des Phänomens schon in objektiverem Sinn. Diese „objektivere“ Artikulierung ist aber nicht zuletzt durch die Entwicklung der antiken *Naturwissenschaft* inspiriert, zugleich jedoch auch Ergebnis einer Gesellschaftskrise (Jaeger weist im nachstehenden Zitat diese *naturphilosophische* Herkunft nach). Auf diese zeitlichen Unterschiede in der Entstehungsgeschichte der *Metaphysik* lenkten Werner Jaegers bis heute wegweisenden Forschungen die Aufmerksamkeit (W. Jaeger: *Aristoteles*). Er entdeckte: Der späte Aristoteles neigt schon dazu, hinter jeder Erscheinung einen selbständigen Bewegter, eine selbständige Substanz zu vermuten. Früher vertrat er die Auffassung, nur *ein einziger* Bewegter trage die Welt, womit er sich in unauflöseliche Widersprüche verstrickte, ebenso wie Platon mit seiner Ideentheorie oder die Eleaten.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Vgl. Platon: Phaidon, Sämtliche Werke, 1925, Band I. S. 230f.

<sup>38</sup> Ebd. S. 97.

<sup>39</sup> Über diese gedankliche Entwicklung schreibt Jaeger: „Offenbar hat die Fachwissenschaft, d.h. die Astronomie, den Anstoß zu der Fortbildung der Lehre vom *πρωτον κωων* gegeben. Sie hat Aristoteles darüber belehrt, daß diese Hypothese eines einzigen einförmigen Urbewegers zu primitiv sei, um die Komplikation der wirklichen Himmelsbewegungen zu erklären.“ Jaeger: *Aristoteles*, Berlin 1923, S. 375.

Dem fügt er noch hinzu, Plotin habe sogar schon bemerkt, daß man es mit einer neuen Artikulierung des Erscheinungsbegriffs zu tun habe. Dieser bemängelte jedoch, die „selbständigen“ Substanzen hinter den Erscheinungen könnten die Harmonie zerstören, die der einzige Ur-Beweger noch zu schaffen vermochte. Dieses dialektische Problem blieb jedoch für Aristoteles wie für die gesamte griechische Philosophie unlösbar. Mit der Theorie der vielen „individualisierten“ Bewegungen konnte er jedoch nicht nur die Bewegungserscheinungen rationeller deuten: Steht hinter jeder Erscheinung (Bewegung der Sterne) ein eigener Motor, funktioniert das Phänomen im Sinn einer *objektiven Erscheinung*. Damit findet das sich aus der Sinnestäuschung ergebende, bislang unlösbare Problem eine Lösung. Mit der neuen Hypothese – sie wurde von der Astronomie der Zeit, vor allem in der Theorie des Eudox, aufgeworfen – erschienen freilich auch zahlreiche neue Widersprüche, die Aristoteles nicht mehr aufzulösen vermochte. Eines kann man aber klar sehen: Er suchte die dialektische Lösung des Erscheinungsproblems *irgendwo bei der Objektivität*; die Phänomenkategorie erhielt eine auf die Wirklichkeit gerichtete Artikulierung. Die Formulierung zwiefachen Inhalts wird nur verständlich, wenn wir den Entwicklungsgang berücksichtigen. Aristoteles schritt damit in Richtung der Hegelschen Erscheinungstheorie, der Entdeckung der Objektivität der Erscheinungswelt voran.

Nimmt die Phänomenologie diese Zweideutigkeit für ihre subjektivistischen Bedürfnisse wahr, geht sie, formell gesehen, abstrahiert von den historischen Zusammenhängen, richtig vor: Wird die *Metaphysik* als einheitliches Werk aufgefaßt, nimmt sie in der Tat einen widersprüchlichen, ja, mit zweideutigen Formulierungen belasteten Standpunkt in bezug auf den Phänomenbegriff ein. Diese Zweideutigkeit aber zeigt die Entwicklung des Aristoteles, denn seine Untersuchungen bewegen sich einer Eindeutigkeit zu: Das Ziel ist die Klarstellung des objektiven Erscheinungsseins. Die Phänomenologie aber will diesen historischen Aspekt nicht wahrhaben. Dem Wesen nach setzt sie den Standpunkt Aristoteles' mit der Auffassung der späten griechischen Philosophie (Pyrrhon, Plotin) gleich, in der tatsächlich die subjektiven Momente, die Scheinbarkeit und Scheinhaftigkeit die Dominanz haben, zu Lasten des objektiven Moments der Erscheinungen. Pyrrhon behauptet, jedermann sehe die Phänomene anders, in dieser Unterschiedlichkeit gebe es kein gemeinsames Moment: „Das Erscheinende lassen wir gelten, aber nicht

in dem Sinne, daß es auch wirklich so sei.<sup>40</sup> Die Verfallserscheinungen der griechischen Philosophie – unter anderem das „Einfrieren“ der ersten Errungenschaften des naturwissenschaftlichen Denkens und damit der *spekulativen* Umbau der Naturphilosophie – bringen eine ganze Reihe dialektischer Probleme mit sich, so auch die Frage nach der *Objektivität des Scheins*. In der Ahnensuche der Phänomenologie wird das aber nicht hervorgehoben. Sie erkennt diese Entwicklung nur insoweit, als mit Hilfe ihres Subjektivismus der Standpunkt des Aristoteles verständlich wird. Damit verschwindet der ursprüngliche Inhalt des Phänomenbegriffs, die aus der Entwicklung der griechischen Philosophie hervorgehende „Orientierung“, blank und unmißverständlich bleibt nur die „Zweideutigkeit“: das Phänomen als Identität von Schein und Erscheinung.

Zur modernen Interpretierung des Phänomenbegriffs stellte die Wiederbelebung der Kantschen Konzeption die Hilfsmittel bereit. Angesichts der modernen weltanschaulichen Bedürfnisse war die Phänomenon-Noumenon-Antinomie die gedankliche Grundlage, auf die die Kategorie der Einheit von Erscheinung und Schein, die verzerrte Phänomentheorie aufgebaut werden konnte. Indem Kant die Erscheinung von der Substanz loslöste und die beiden zwei unterschiedlichen Sphären zuwies, schuf er zugleich die Möglichkeit, nicht zu unterscheiden zwischen Erscheinung und Schein: Gibt es kein Maß – können wir die wesentlichen Zusammenhänge grundsätzlich nicht erblicken – so drückt die Welt der Erscheinungen an Hand ihrer auf der Oberfläche sichtbaren Erscheinungen Scheinbares und Wirkliches gleichermaßen aus. Obgleich Kant nicht solche Schlußfolgerungen gezogen hatte, könnte die Zweideutigkeit des Phänomens, die Einheit seiner subjektiven und objektiven Momente aufrechterhalten werden, ja, die führende Rolle der subjektiven Momente daraus entwickelt werden.

Um Kants Standpunkt zu begreifen, muß man aber berücksichtigen, daß im Zuge der beschleunigten Entwicklung der Naturwissenschaften zahlreiche dialektische Probleme hervortraten. Sie lassen sich fast ausnahmslos als immer weiteres Divergieren von Erscheinung und Gesetzmäßigkeit beschreiben: Die beiden erscheinen immer mehr in separaten Sphären. Die Wissenschaften machen auf eine wachsende Zahl von Zusammenhängen aufmerksam, in denen die unmittelbar sichtbare

<sup>40</sup> Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Berlin 1955, Band II. S. 214.

und die tatsächliche Struktur recht verschieden sind. Man denke etwa an die Chemie, wo sich zwischen den chemischen Erscheinungen, wie man sie sieht, und den chemischen Reaktionsformeln, die man aufschreiben kann, sozusagen eine Schlucht auftut. Groß war der Schock, der mit der Entdeckung einherging, daß das unmittelbar Sichtbare und das gesetzmäßige Zusammenfaßbare immer weiter divergieren. Die modernen Naturwissenschaften, allen voran die Chemie, die Biologie, die Elektrizitätslehre und die Thermodynamik, aber auch andere Disziplinen sind somit die Wissenschaften, die mit einer sichtbaren Erscheinungssphäre und weitaus nicht augenfälligen Gesetzmäßigkeiten arbeiten. Die Erfahrungs-, „Schale“ der Erscheinungswelt und das wissenschaftlich ausdrückbare Gesetz konnten als zwei verschiedene Ebenen erscheinen. Damit entstand das Bedürfnis, diesen Schock als Problem zu formulieren. Früher traten die dialektischen Widersprüche erst in Keimen zutage, nun aber legte die Entwicklung der Wissenschaften die Unzulänglichkeit der Phänomenstruktur, ihre dauernd veränderliche, somit „falsche“ Beschaffenheit nahe. Auch wurde – gerade infolge der wissenschaftlichen Revolution – klar, daß früher vermeintlich gesetzmäßige Zusammenhänge durch neue Gesetze zu ersetzen sind, was erkennen ließ, daß sich die „Substanz“, das „Gesetzmäßige“ selber immer mehr verbergen, daß der Mensch nur im dunklen herumtappt und versucht, sich mit immer neueren Gesetzen zu helfen, ohne je das tatsächlich Ansichseiende zu erreichen. Kant findet eine philosophische Form für dieses wissenschaftliche Krisenbewußtsein: aufgestört von dieser Schockwirkung sucht er auf die hier sichtbar gewordenen dialektischen Zusammenhänge eine Antwort und deshalb kann er die komplizierte Dialektik von *Divergenz* und *Einheit* nicht entwickeln. Seine Folgerung aus der Krise ist lediglich die Subjektivität der Erscheinungen und die Unergründlichkeit der Substanz.

Die Einheit von Zusammenhang und Unterschied wird erst Hegel zeigen in seiner Theorie über die Objektivität der Erscheinungen; klargestellt wird sie erst vom Marxismus, der die objektiven Erscheinungen von den Scheinobjektivationen subjektiven Ursprungs unterscheidet. Durch ihn kann auch zuerst der Unterschied zwischen Phänomen und Erscheinung ins richtige Licht gerückt werden. Kant steht am Anfang dieser Entwicklung, und bei ihm repräsentiert die Phänomenkategorie die verwaschene Einheit von zwei Bestrebungen. Einerseits möchte er die Erscheinung-Substanz-Dialektik in Griff bekommen, wie sie von den modernen Naturwissenschaften angeboten wird, andererseits will er die

Frage beantworten, wie es möglich sei, daß die Entwicklung der wissenschaftlichen Reflexion immer tiefer vordringt und die früher vermeintlichen Gesetzmäßigkeiten zu neuen Erscheinungen oder geradezu zu Irrtümern werden. Diese beiden Probleme verschmelzen bei ihm im Phänomenbegriff, und da er unfähig ist, den erkenntnistheoretischen Widerspruch von dem loszulösen, was bereits ontologische Struktur ist, erscheint bei ihm die Antinomie von Ansichseiendem und Erscheinungshaftem.

Kennzeichnenderweise will das moderne bürgerliche Denken nicht die Errungenschaften des Höhepunktes der Entwicklung fortsetzen, es führt nicht Hegels dialektische Gedanken weiter, sondern greift auf Kant zurück und betrachtet aufgrund seines unentwickelten, zum Agnostizismus gezwungenen Standpunkts die gesamte Geschichte der Philosophie. Auf dieser Grundlage wird ebenso Aristoteles neu interpretiert, und im Rahmen dieser philosophischen Auffassung wird dann auch die Theorie der modernen Phänomenologie ausgearbeitet. Lukács hat durchaus recht, wenn er schreibt,<sup>41</sup> das Ausweichen vor den dialektischen Problemen führe zu Irrationalismus: Was bei Kant noch ein abgebrochener Versuch zur Ausarbeitung der Erscheinungsdialektik war, wird später zu einem Hilfsbegriff für die Flucht vor der Dialektik, den Irrationalismus: Verzweifelt steht die Ratio vor den Erscheinungen, unfähig zu entscheiden, was scheinbar und was wesentlich ist.

Von der nachkantianischen Entwicklung greifen wir nur einen Knotenpunkt heraus: Wir denken an *Goethes Theorie über das Urphänomen*. Es handelt sich um das Nachhutgefecht zur Verteidigung der objektiven Erscheinungstheorie, mit dem auch der durch die Naturwissenschaften herbeigeführten Krise ausgewichen werden sollte. Dabei wurde jedoch Hegels Lösung nicht erreicht. Goethe ist Zeuge, gewissermaßen auch Teilhaber an der naturwissenschaftlichen Krise, die, den anthropomorphen Reichtum der unmittelbaren Erscheinungswelt negierend, zu einem immer abstrakteren und in beschleunigtem Tempo vor sich gehenden „Abtausch“ der Gesetzmäßigkeiten gelangt (man denke an Goethes Farbentheorie, an seine anatomischen Studien). Ihn reizen also dieselben Probleme wie Kant: die „Fraglichkeit“ der Erscheinungswelt. Und doch stimmt er der *Kritik der reinen Vernunft*, ihrer Anschauungsweise nicht zu. Als Künstler und als letzter Repräsentant der Naturphilosophie kann

<sup>41</sup> In: G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954.



er die Negierung der Erscheinungswelt nicht akzeptieren. Darum baut er die Theorie des Urphänomens aus, als Nachhutgefecht gegen die Desanthropomorphierungsbestrebungen der Entwicklung in der modernen Wissenschaft.

Die *naturphilosophische* Position, die er – wenngleich nur halbherzig – ausbaut, ist schon zu dieser Zeit anachronistisch und dient eher der Wahrung der Tuchfühlung des Künstlers mit der Wirklichkeit. Dem Wesen nach geht es ihm um die Verteidigung der Erscheinungshaftigkeit und der Gesetzmäßigkeiten sichtbarmachenden, menschlich wahrnehmbaren Welt. Auch hier erkennt man den grundlegend naturphilosophischen Ursprung der Phänomenkategorie und ihre zum Schein führende Beschaffenheit, mit der sie die gesellschaftliche Zusammenhänge beschreibende Erscheinungstheorie durchkreuzt.

Gelenkt von diesem grundlegenden Vorsatz, stößt er auf zahlreiche dialektische Probleme, was sonderbarerweise über Umwege auch dazu beiträgt, den Erscheinungsbegriff später zu erhellen. Die Auseinandersetzung mit Kant ist nicht *ad personam* adressiert: Goethe nennt Kants Namen nicht einmal, doch zeigen die Kontexte klar, daß die die Epoche beunruhigenden Probleme mit dem Philosophen verbunden sind. Zweimal formuliert Goethe die Urphänomentheorie, zunächst 1793 (in der Studie *Erfahrung und Wissenschaft*), wenige Jahre nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft*, und sodann 1825 (im *Versuch einer Witterungslehre*), nunmehr nach den Betrachtungen von Hegels *Logik*. Die erste Studie will die Kantsche Konzeption nur methodisch überschreiten. Laut Goethe seien Erscheinung und „letzte“ Substanz nicht miteinander konfrontiert, denn man müsse lediglich die „reinen Erscheinungen“ aus dem Meer der Phänomenzusammenhänge herausheben. So gebe es beispielshalber viele Blätter auf einem Baum, dennoch ließe sich die gesetzmäßige Blattform jenes gewissen Baumes feststellen; ebenso seien auch die Individuen der Tierarten verschieden, und doch könne man den „reinen Typus“ beschreiben. Was Goethe nicht bemerkt, ist, daß durch Beschreibung des reinen Typus noch immer die Frage offenbleibt, welche Zusammenhänge diese Erscheinungen zustande bringen, sie bewegen usw. Gleichzeitig beschreibt er vortrefflich, wie das Erscheinungshafte im Verlauf der Erkenntnis verzerrt und subjektiv abgefärbt wird: „Denn da der Beobachter nie das reine Phänomen mit Augen sieht, sondern vieles von seiner Geistesstimmung, von der Stimmung des Organs im Augenblick, von Licht, Luft, Witterung... und

Tausend anderen Umständen abhängt. So ist ein Meer auszutrinken, wenn man sich an Individualität der Phänomene halten... will. Wenn ich die Konstanz und Konsequenz der Phänomene bis auf einen gewissen Grad erfahren habe, so ziehe ich daraus ein empirisches Gesetz, und schreibe es den künftigen Erscheinungen vor... *die Gegenstände in ihrer Allgemeinheit nähern.*<sup>42</sup>

Die solcherart erhaltenen „reinen Erscheinungen“ seien gleichermaßen Gesetze, und in der „Urform“ lassen sich die beiden nicht mehr auf Kantsche Art trennen: im „Urphänomen“ sind Erscheinung und Substanz untrennbar präsent. Mit einer späteren Bemerkung setzt er sich noch unmißverständlich mit der Kantschen Auffassung auseinander. Er geht davon aus, daß sich die Erscheinung zwar von der Substanz abhebt, gleichzeitig jedoch eine neue, selbständige, ja, wesentliche Form annimmt: „Was in die Erscheinung tritt, muß sich trennen um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und vereinigen; im niederen Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null, oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch in höherem Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues hervorbringt.“<sup>43</sup> Damit gelangt Goethe bis zur Erahnung der Einheit und des Unterschieds von Subjekt und Objekt; bei der Beschreibung der Struktur des Versuchs bemüht er sich, die Konstituenten dieser Einheit – Krisensymptome des Erscheinungsbegriffs der modernen Naturwissenschaften – zu umgehen. Auch damit ficht er die Kantsche Antinomie an: Das Erscheinungsein löst sich zwar von der Substanz los, bildet jedoch mit ihr gleichzeitig eine neue Einheit. Damit greift er ahnungsvoll schon auf den Hegelschen Erscheinungsbegriff voraus: Im Zentrum seiner Untersuchungen steht nicht mehr die Phänomenkategorie, sondern die Erscheinung. Ebenso weiß er auch bereits, daß man diese Erscheinung zunächst gesondert, in „reiner“ Form herstellen muß, losgelöst von ihren anthropomorphen Zufälligkeiten. Diesem Zweck dient das künstliche und abstrakte Medium des Versuchs. Die solcherart erhaltene reine Erscheinung, das „gesteigerte Phänomen“

<sup>42</sup> Goethe: Naturwissenschaftliche Schriften, Weimar 1893, Band IX. S. 380.

<sup>43</sup> Goethe: Der Versuch, als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt, in: Naturwissenschaftliche Schriften, a. a. O. Band XII. S. 87ff.

aber ist die Substanzrelation selbst. Im Gegensatz zu sehr vielen posthegelianischen Vereinfachungstendenzen tritt hier ein tatsächliches Problem in Erscheinung, nämlich, daß die Substanz nicht *jenseits*, sondern *in* der Erscheinung „erscheint“; freilich kann die Seinsform dieser gesetzmäßigen Sphäre hier noch nicht klar sein. Goethe glaubt an die Eliminierbarkeit der Noumenon-Sphäre.

Er versucht also einen Durchbruch zur Erscheinung-Substanz-Dialektik, jedoch die Grundmaterie für seine Eigenart als Künstler, die Mannigfalt der anthropomorphen Welt bewahrend. Dieser neue Begriff dient zur Beschreibung einer neuen Kategorie, der Kategorie des Besonderen, worauf Lukács hinweist; der Natur der Sache entsprechend sucht Goethe aber auch nach einer Auflösung des Widerspruchs der Erscheinungskategorie.<sup>44</sup> Hegels Lösung (die wir im folgenden noch eingehend untersuchen werden) lautet, die Erscheinung sei gleichzeitig identisch mit der Substanz, diese Identität komme jedoch nur dank des Unterschieds in einem *Prozeß* zustande. Kant streicht nur das Moment des Unterschieds hervor. Goethe stellt die Einheit wieder her, indem er den abstrakt allgemeinen Charakter der Substanz nicht zu Wort kommen lassen will. Er meint, daß, würde er die Allgemeinheit der Substanz annehmen, könnte er die Identität der beiden unmöglich wiederherstellen, das Allgemeine könne die einzelhaft-besonderen Erscheinungen nur gedanklich subsummieren. In ontologischem Sinn *sind* also nur Erscheinungen, in dieser Sphäre entstehen dann die Knotenpunkte – die reinen Erscheinungen –, die in ihrer besonderen Form Erscheinung und Substanz zugleich sein können. Die Allgemeinheit der Substanz kann somit nur im Sinn der „Steigerung“ existieren. Klar erkenntlich in dieser Konzeption ist das Verhalten des *Künstlers*, das Typisieren der Erscheinungen. Allerdings versucht Goethe, dieses Typisieren auch auf die Naturwissenschaften zu übertragen.

In seiner späteren Studie kommt die Theorie des „Urphänomens“ nicht mehr nur als Denkmethode auf; auch der ontologische Aspekt tritt nachdrücklicher hervor. Der Grundton ist durch den berühmten, bereits zitierten Gedanken angegeben, „Natur hat weder Kern (Noch Schale,) Alles ist sie mit einem Male“ (*Allerdings*, 1820). In seiner Studie schreibt er: „Alles was ist oder erscheint, dauert oder vorübergeht, nicht ganz

<sup>44</sup> Vgl. G. Lukács: Über die Besonderheit als ästhetische Kategorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, IV. Jahrgang, Heft 3/4 (1956).

isoliert, sich ganz nackt gedacht werden dürfe. Eines wird immer noch von einem andren durchdrungen, begleitet, umkleidet, umhüllt; es verwahrt, erleidet Einwirkungen, und wenn so viele Wesen durcheinander arbeiten, wo soll am Ende die Einsicht, die Entscheidung herkommen, was das Herrschende, was das Dienende sei... Da bleibt nur für der Ernst Betrachtenden, nichts übrig, als daß er sich entschieße, irgendwo den Mittelpunkt hinzusetzen und alsdann zu sehen und zu suchen, wie er das Übrige peripherisch behandle.“<sup>45</sup> Hier ist Goethe fast geneigt, die Trennung von Erscheinung und Substanz nur als Erkenntnisprozeß zu betrachten: die einheitliche Gesamtheit der Wirklichkeit wird nur in der Reflexion zu Näherstehendem und Tieferliegendem aufgeteilt. Durch Einführung *des Begriffs der Inhärenz* – daß nämlich die Dinge ineinander existieren, nur in ihrem gegenseitigen Zusammenhang, auf komplexe Weise zu wirken vermögen – wirft er gleichzeitig eine Kategorie ins philosophische Bewußtsein, die wir nur als ontologische – genauer: materialistische – Korrektur der Hegelschen Lösung genau an dem Punkt richtig einschätzen können, wo diese mangelhaft ist. Für Hegel ist nämlich *das Erscheinen* als ontologischer Akt ein genauso natürlicher, selbstverständlicher Prozeß wie das Verbergen, die Vergegenständlichung der Substanz, ihr Verschwinden in der materiellen Welt. Goethe bietet einen ontologischen Schlüssel zu diesem Sich-Verstecken – in einer Formulierung aber, durch die ihm die Einheit von Identität und Unterschied der Erscheinungstranszendenz und der substantiellen Immanenz versperrt bleiben. Er ist Post- und Prä-Hegelianer zugleich.

Später formuliert er den Gedanken auch in positiver Form: „Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Blaue des Himmels offenbart uns das Gesetz des Kosmos. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.“<sup>46</sup> Damit kommt nicht nur die Nostalgie einer anthropomorphen Anschauungsweise zum Ausdruck, sondern auch seine allgemeinere philosophische Auseinandersetzung mit dem klassischen Idealismus. Er ist einfach unfähig, die Setzung eines Unterschieds zwischen Erscheinung und Substanz zu akzeptieren, die Lösung des Problems erkennt er in der *unmittelbaren Identität*, obschon er weiß, daß diese unmöglich ist: Der Mensch steht

<sup>45</sup> Goethe: Versuch einer Witterungslehre, in: Naturwissenschaftliche Schriften, a.a.O. Band XII. S. 74ff.

<sup>46</sup> Ebd. S. 75.

einem zufälligen „Meer“ der Erscheinungen gegenüber, aus dem er das „reine Phänomen“ hervorzugreifen hat. Der Begriff des Urphänomens weist somit teils in die Richtung, in der die Hegelsche Lösung zustande kommen wird, in der sich die Erscheinung nur über Vermittlungen selbständig macht und mit der Substanz identisch wird, zum anderen distanziert er sich aber auch von Hegel, indem er die sinnliche Vollkommenheit der Erscheinungshaftigkeit hervorstreicht, die phänomenale Seinsform der Substanz, und sich nicht vorstellen kann, daß die Gesetze eine andere Struktur aufweisen könnten als die „reinen Erscheinungen“. Ebenso kann er nicht erkennen, daß er mit dieser seiner Phänomentheorie seine Konzeption auch von der Welt des Scheins nicht abgrenzen kann: Die *unmittelbare Überdeckung* von Erscheinung und Substanz ist – in der Hegelschen Konzeption – mit dem Schein identisch. Für Goethe, den grundlegend optimistischen Ideologen einer revolutionären Epoche, ist der Schein aber noch eine Tatsache von so geringfügiger Bedeutung, daß er ihm nicht Rechnung zu tragen mag. Es sei bemerkt, daß dies auch für Hegel gilt: Seine Lehre über das *Erscheinen* ist nicht identisch mit einer Lehre vom *falschen Schein*, er sucht ja nur nach den abstrakten Gesetzen der Erscheinung, den gemeinsamen Punkt, von dem die Wege zu den Erscheinungen wie zum falschen Schein ausgehen. Und auch für ihn sind die ersten wichtiger, diese untersucht er mit seiner ganzen Energie, während dem falschen Schein in der *Großen Logik* nur einige Absätze gewidmet sind. Die Theorie des Urphänomens liegt also im großen und ganzen in der Nähe der Auffassung, in der auch wir die Phänomenkategorie benutzen. Gemeint ist eine subjektive Hülle, in der sich die objektiven Erscheinungen verbergen. Ihre Struktur ist von der Objektivität und der subjektiven Vermitteltheit des Fürunsseins gleichzeitig getragen. Sie ist eine zweideutige Formation.

In den Rollen, die ihm in der Geschichte der Philosophie auferlegt worden sind, zeigt der Phänomenbegriff somit vielerlei Antlitze, er kann Teil vieler Weltbilder sein. Einer seiner Züge ist aber stets unverändert: Abgesehen von den Bestrebungen des 20. Jahrhunderts weist er stets in Richtung des objektiv Erscheinungshaften hin und ist Kategorie jener gedanklichen Bewegung, die vom Schein ausgehend zur vollkommeneren Freilegung der Wirklichkeit fortschreitet. So war dies bei Aristoteles, so bei Goethe. Dieser Begriff ist eine Einheit der subjektiven Verzerrungen und der objektiven Momente; in ihm sind Erscheinung und Schein noch als Mischung präsent, er hat aber auch die Tendenz, das Scheinhafte und

Zufällige immer mehr freizusetzen. Erst in der neuesten Entwicklung wurde diese Janusgesichtigkeit fetischisiert, durch sie wurde der *bewegliche*, fortschreitende Charakter des Begriffs fixiert, er büßte seine Eigenart als Orientierungskategorie ein und wurde zum Beweis für die Unergründlichkeit der Welt.

Der *Akt-Aspekt* der Phänomenkategorie zeigt deutlich, daß es hier noch nicht um die *ontologische Erscheinung* ging. Unsere Untersuchungen über *Erscheinung und Schein* haben wir aber mit dieser Formation eingeleitet, weil diese auch für die menschliche Praxis die primäre ist: Wir begegnen nicht Erscheinungen, sondern Phänomenen, d.h. durch die Praxis – wenn auch ungewollt – umgestalteten Erscheinungsformen. Da aber dürfen wir nicht Halt machen, wir müssen weitergehen. Zwei Wege bieten sich an: die Untersuchung des ontologischen Erscheinungsprozesses, der objektiven Struktur der Erscheinung-Substanz-Dialektik, oder die der Fetischisierung der Phänomenform, ihres Erstarrens zum Schein. Die Reihenfolge bestimmen wir einigermaßen willkürlich. Zunächst wollen wir die ontologische Struktur der Erscheinung betrachten, um in ihrem Licht sodann die grundlegend erkenntnistheoretische Struktur des Scheins erkennen zu können.

Der Sprung ist zweifelsohne groß: Übergänge sind nicht vorhanden. Bei der Analyse der Erscheinung-Schein-Unterschiede werden wir jedoch rückläufig darauf hinweisen, welche Kontinuität in der Entwicklung der menschlichen Praxis zwischen dem „Machen“ der falschen Erscheinungsformen und den Erscheinungen im ontologischen Sinn besteht. Es ist interessant, daß die Phänomenologie, und besonders Husserl in seinen Spätwerken, versuchen, den Kreis der durch die Akte des Subjekts geschaffenen Erscheinungen zu überschreiten und eine allgemeine Erscheinungstheorie zu entwickeln. Doch war dieser Versuch gerade durch die Subjektivität des Akt-Aspekts behindert: Dessen Sprengung hätte nämlich zu einer Differenzierung zwischen Schein und Erscheinung geführt, das aber war der Theorie schon zuviel. Mit gutem Fingerspitzengefühl nimmt Hartmann den Widerspruch zwischen den sich bietenden Möglichkeiten und den Schranken der Lösung wahr: „Das methodologische Prinzip dazu hat die Phänomenologie geliefert. Aber sie hat es nicht rein durchgeführt, weil sie ausschließlich auf Aktphänomene eingestellt war; daß es ebenso primäre Gegenstandsphänomene gibt, war ihr entgangen. Gerade auf diese kommt es nun an. Sie sind keineswegs in der Ebene der Wahrnehmung allein gegeben, sondern die ganzen

Errungenschaften der positiven Wissenschaft gehören mit zu ihrem Inhalt.“<sup>47</sup> Doch selbst dieser Schritt ist nicht ausreichend: Was uns interessiert, sind nicht die *in* der Wissenschaft präsenten Objekt-Erscheinungen, sondern die *von* der Präsenz des Menschen unabhängige Erscheinungsstruktur. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit nimmt nämlich an, daß sich das subjektive Reflexionsmoment nur bis zu einem bestimmten Punkt aus der Erscheinungssphäre zurückdrängen läßt, daß also ein *Bruchteil* der Subjektbezogenheit stets Konstituente auch der objektiven Erscheinungen bleibt. Diese Hypothese kann hier jedoch nicht mehr bewiesen werden. Das mag ebenfalls einer der Gründe des „Sprunges“ sein, der vom in der Praxis Erscheinenden in die ontologische Sphäre führt. Gleichzeitig sind wir überzeugt: Entwickelt der Marxismus je seine eigene Erscheinungstheorie, seine Phänomenologie mithin, so wird er nur von diesem ontologischen Fundament ausgehend, jedoch die Wege der praktischen Phänomenwerdung zu Ende analysierend, ein Diskussionspartner und Überwinder des Agnostizismus der Phänomenologie sein können.

<sup>47</sup> N. Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, S. 39.

## II. Kapitel

# Der Entstehungsprozeß der virtuellen Wirklichkeit

### Die Objektivität des Scheins

Hegel konnte sich den Schein erst nur als übergangsmäßige Entwicklungsphase der Erkenntnis und der ontologischen Seinsformen vorstellen; von dem erstarrten, *auch längere Zeit hindurch* als Wirklichkeit fungierenden, über die gesellschaftliche Praxis und das Bewußtsein mithin mit objektiver Macht verfügenden Schein konnte er noch nichts wissen. Die Entdeckung der relativen Objektivität des gesellschaftlichen Scheins ist ein Verdienst von Marx, der mit seiner Fetischisierungstheorie die Grundlagen für die umfassende Beschreibung der Scheinstrukturen, für die Freilegung ihrer Gesetzmäßigkeiten bereitstellte. Das Aufkommen der Objektivität – und der relativen Stabilität – erforderte jedoch die Auflösung eines weiteren Widerspruches. Einerseits ist es nämlich klar, daß der Schein, im Gegensatz zur Objektivität der gesellschaftlichen Erscheinungsformen, subjektiven Ursprungs ist: Teils realisiert sich kein Schein ohne das rezipierend-apperzipierende Bewußtsein, teils – und das ist nur eine andere Formulierung derselben Subjekt-Objekt-Relation – setzen Naturprozesse, zumindest auf anorganischer Stufe, aufgrund von Scheinzusammenhängen nicht ein. Der Schein gehört also nicht in den Bereich der ontologischen Objektivität. Gleichzeitig verfügt er dennoch über eine gewisse Objektivität, wird doch der *Schein* vom *Irrtum* gerade dadurch unterschieden, daß er „für jedermann“ in diesem Geradesosein in Erscheinung tritt, ja, den Menschen, als Oberflächenformation, von außen her angreift bzw. beeinflusst, mithin also nicht bloß subjektive Vorstellung, Einbildung usw. ist. (Marx weist an unzähligen Stellen darauf hin, daß die oberflächlichen Erscheinungsformen der kapitalistischen Gesellschaft auch „faktisch“ andere Formen annehmen, nicht nur im Bewußtsein der Individuen – anhand ihrer Interessen, ihrer Illusionen – scheinhaft werden.<sup>1</sup> Selbst in dem durch Manipulierung bewirkten

<sup>1</sup> Vgl. Marx: Das Kapital, Berlin 1951, Band III. S. 235.



Schein – wo es doch erstrangig um die Abänderung des „Sehvermögens“ geht, darum, Blindheit gegenüber den Fakten und Empfindlichkeit für Pseudofakten zu schaffen – sind als Ansatzpunkte gewisse objektive Tatsachen (oder die Tarnung durch Fakten mit ebenfalls objektiver Wirkung) notwendig, damit der Schein wirken kann. Wie läßt sich dieser Widerspruch auflösen – die grundlegend subjektive, d. h. ontologisch vom Bewußtsein abhängige Beschaffenheit des Scheins mit seiner objektiv, faktenhaften Gegebenheit, mit der über das individuelle Bewußtsein hinausweisenden, fast als Gegenstand handhabbaren Eigenart seiner Erscheinungsformen vereinbaren?

Die Lösung liegt, unseres Erachtens, in der objektiven Wirkung des „Fürandereseins“, in dessen ontologischem Bezug, in der Kategorie, die wir im vorangehenden Kapitel an Hand der gesellschaftlichen Phänomene untersucht haben.

Der Schein funktioniert ebensosehr aufgrund der Kategorie des Fürandereseins wie die Erscheinungen, jedoch kann im Fall der Erscheinungen dieses „Andere“ (in dessen Richtung sie sich auswirken) auch ein objektiv gegenständlicher Zusammenhang sein, während es beim Schein nur die *Subjektivität*, das *Bewußtsein* ist. Bei letzterem ist der Erscheinungsrahmen ausschließlich durch die Reflexion gegeben. Innerhalb dieser kommt diese eigenartige Objektivation zustande, ebenso, wie der gesellschaftlich gesteuerte Akt des Bewußtseins die Erscheinungsform zum Schein macht. Das „Andere“ ist nicht das abstrakte Subjekt, sondern das *Bewußtsein* des in der Gesellschaft lebenden Individuums. Somit widerspiegelt sich der falsche Zusammenhang in einem Medium, in dem die Objektivation durch die Gesellschaftlichkeit geschaffen wird. Hätten wir es einfach mit dem *Irrtum* zu tun, dann ginge es nur um eine Störung der *individuellen* Reflexion, ohne jegliche Objektivationsmöglichkeit, mithin ohne ein *Sein für andere*. Der Schein wirkt aber auf jedermann *geradeso*, er verfügt also über ein bestimmtes Geradesosein gedanklichen Ursprungs, das dennoch von objektiver Gültigkeit ist. Insoweit sind sie aber auch keine *rein* subjektiven Gebilde mehr: Die in Frage stehende *subjektive Operation des Bewußtseins* muß *von jedermann* gleich ausgeführt werden, der Gedankenakt aber ist gesellschaftlich gesteuert.

In Zusammenhang mit dem Schein des Arbeitslohns beleuchtet Marx diese zweiseitige Struktur folgendermaßen: Die Erscheinungsformen zeigen sich mit einer gewissen *Objektivität*, zum Schein hingegen werden

sie erst als Denkform: „Übrigens gilt von der *Erscheinungsform*, »Wert und Preis der Arbeit« oder »*Arbeitslohn*«, im Unterschied zum *wesentlichen Verhältnis*, welches *erscheint*, dem Wert und Preis der Arbeitskraft, dasselbe, was von *allen Erscheinungsformen* und ihrem verborgnen Hintergrund. Die ersteren reproduzieren sich unmittelbar spontan, als gang und gäbe *Denkformen*, der andre muß durch die Wissenschaft erst *entdeckt* werden.“<sup>2</sup> Die Formulierung „gang und gäbe Denkformen“ enthält zwei wichtige methodologische Hinweise: 1. Der Schein erhält seine Objektivation im Denkkakt, im Prozeß des Begreifens und Interpretierens; bis dahin ist er lediglich objektive Erscheinungsform (Erscheinung). 2. Als *Denkform* verfügt er jedoch bereits über eine sekundäre Objektivität: Nicht das individuelle Bewußtsein bringt ihn hervor, sondern der gesellschaftliche Gedankenaustausch, die bewußte Objektivation der Scheinzusammenhänge. Daher ist es möglich, daß in der Gesellschaft auch aufgrund von Scheinzusammenhängen Kausalreihen begonnen werden können: Es ist nebensächlich, ob eine Reihe von Handlungen oder eine gesellschaftliche Bewegung an Hand von scheinbaren oder von wirklichen Erscheinungen einsetzt. (Die Modeerscheinungen sind beispielshalber kollektive Stereotypen, die, die einzelhaftspeziellen Charakterzüge, die Eigenschaften verdeckend, zur Ausgestaltung eines Schein-Äußeren beitragen und als obligatorische Verhaltensformen ein pseudo-wirkliches Medium bereitstellen, das aus vielen, zu solchen „Anderen“ getarnten Individuen besteht. Auch der wird sich gezwungen sehen, die bereits bestehende Schein-Reaktion als Wirklichkeit hinzunehmen, der sie mit seiner Maske ursprünglich bewirkt hat. Über die Objektivität dieser „Gang-und-gäbe-Denkformen“ wird später die Rede sein.)

Als vorausgreifende Definition könnten wir sagen, die Objektivität des Geradesoseins des Scheins existiere nur für das Subjekt, während die Objektivität der Erscheinungen durch ihre ontologischen Wirkungen verbürgt ist.

Schein kommt somit nur in einer erkenntnistheoretischen Relation, nur gegenüber dem erkennenden Bewußtsein zustande: Ohne mindestens eine elementare Stufe des Bewußtseins kann kein Schein zustande kommen, wie auch in der anorganischen Natur keine Prozesse aufgrund von Schein einsetzen. Die primäre Bedingung des Scheins ist somit das

<sup>2</sup> Ebd. Band I. S. 567–568.

reflektierende Bewußtsein, *ohne Bewußtsein kommt die Objektivität des Scheins nicht zustande*. Daß dieses Paradoxon durch das formalisierende und verallgemeinernde Medium des gesellschaftlichen Bewußtseins gelöst wird, werden wir im kommenden noch betrachten. Vorderhand sei festgelegt, daß ohne wirkliche, bewußte Subjektivität keine Objektivität der Unwirklichkeit des Scheins möglich ist.

Das bedeutet, daß die für das Bewußtsein erscheinenden Erscheinungselemente überhaupt erst vom Gesichtspunkt eines Reflexionsmodells (Analogie, Vorurteil, ideologische Form usw.) sichtbar werden, und auch ihr besonderes Geradesosein gestaltet sich erst in dieser Widerspiegelung. Dadurch wird aber *ab ovo* nicht das wesentliche Verhältnis „sichtbar“, sondern die im Zuge der Reflexion entstandene *Hülle* subjektiven Ursprungs, die zwar Fragmente der objektiven Erscheinung, sogar auch wesentliche Zusammenhänge trägt, doch werden diese teils verdeckt, teils durch rein subjektive Gebilde ergänzt, so daß *ein falsches Bild objektiviert* wird. Abstrahieren wir unseren Gesichtspunkt von den irdischen Beobachtungsmöglichkeiten, so steht, ontologisch gesehen, hinter dem Schein des Kreislaufs der Sonne eine objektive Erscheinungsstruktur, der Zusammenhang nämlich, daß die Gestirnbewegung der Erde im Vergleich zur Sonne auch im Bezug der Sonne zur Erde in Erscheinung tritt. Es entsteht somit ein gewissermaßen transformiertes Bild – zu einem *wirklichen Bild* wird es aber erst in der subjektiven Reflexion, und damit zugleich zu einer falschen Erscheinung, indem wir es mit dem objektiven, und nicht mit dem Projektionsbild, der Erde-Sonnen-Relation identifizieren. Der Hauptwesenszug der „Subjektivität“ des Scheins ist also, daß gewisse objektive Erscheinungselemente im Akt der gedanklichen Um-Interpretierung erst überhaupt sichtbar werden: Erst in dieser Sphäre erhalten sie ihre Seinsform (in Wahrheit: ihre gedankliche Form), und somit auch ihren falschen Aspekt.

Es ist eine Eigenart des Scheins, daß in ihm die Substanz unmittelbar zu „sehen“ ist: Er deutet sich selber, genauer, er tritt unter der Ägide einer „falschen“ Substanz hervor. Darum sagt Hegel: „Der Schein ist also ein *unmittelbar* Bestimmtes. Er kann diesen oder jenen Inhalt haben; aber welchen er hat, ist nicht durch ihn selbst gesetzt, sondern er hat ihn *unmittelbar*.“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hegel: Wissenschaft der Logik, a. a. O. Band II. S. 10.

Dieser zufällige Inhalt erklärt, ja, er macht die gegebene Erscheinung überhaupt erst sichtbar – als falschen Schein. Woher aber dieser zufällige Inhalt? Aus dem Akt der Reflexion, aus der Subjektivität. In der Widerspiegelung wird die Erscheinungsform durch einen anderswoher genommenen, *analogen Zusammenhang* bemerkbar, erkennbar – überhaupt erst „erscheinend“. Eines der wichtigsten konstitutiven Momente des Scheins ist gerade diese *analoge Betrachtungsweise* bzw. Analogiefolgerung. Kant, der die Objektivität der Erscheinungssphäre negierte, erkannte trotzdem diese subjektive Herkunft der „Seinsform“ des Scheins. Über den transzendentalen Schein schreibend behauptet er, dieser Kreis der Phänomene entstehe nicht in den Gegenständen, sondern ausschließlich in den Urteilen: „Noch weniger dürfen *Erscheinung* und *Schein* für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit und Schein sind nicht im Gegenstand, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird.“<sup>4</sup> Dem fügt er hinzu, an sich könnten sich die Sinne nicht täuschen, *der Irrtum* gehöre in die *Sphäre des Urteils*. Es folgt aus der ganzen Theorie Kants, daß dieser Scheinbegriff in seiner Auffassung mitsamt der Erscheinung eine erkenntnistheoretische Kategorie darstellt, die nicht nur dem Ursprung nach, sondern auch in ihrer Funktion subjektiv ist. Kant vermochte sich keinen Schein vorzustellen, in dem auch Bruchstücke der Wirklichkeit präsent sind, noch weniger Phänomene, die ontologisch „gültige“, d. h. für die Praxis stichhaltige Zusammenhänge in erkenntnistheoretisch falscher Form zusammenfassen mögen. Scharfsichtig bemerkt er jedoch: Das wichtigste Moment des Scheins besteht darin, daß er sich *im Urteil objektiviert*; der Bezug der Dinge auf das Subjekt *erscheint* bzw. *existiert nur in der Form*, in der sich das Bewußtsein auf die Welt der Erscheinungen bezieht. Die Entschlüsselung auf Analogiebasis verleiht den ursprünglich objektiven Phänomenen ihre falsche Erscheinungsform, diese Setzung schafft die unmittelbare Einheit von Erscheinung und (fiktiver) Substanz: den Schein.

Diese Anschauungsweise ist ein *im Bewußtsein verwurzeltes Verhalten der Unmittelbarkeit*: Aufgrund äußerlicher Merkmale wird Ähnliches als Identisches verstanden. Das ist eine gemeinsame Eigenschaft eines jeden Scheins. (Der Schein der bezahlten, entlohnten Arbeit ergibt sich beispielshalber aus der Tatsache, daß auch die Arbeitskraft Ware ist.

<sup>4</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Sämtliche Werke, Leipzig 1920, Band III. S. 270.

Ihr spezifischer, sich im wesentlichen von allen anderen Waren unterscheidender Zug, daß sie nämlich mehr als ihren Eigenwert zustande bringt, kommt in dieser Ähnlichkeit abhanden.) Die Ähnlichkeit aber ist, ihrem Ursprung nach, wiederum nicht nur eine rein subjektive Kategorie: Der Warencharakter der Arbeitskraft ist ebenso Tatsache wie der Umstand, daß die Warenproduktion jedes Ding, jede Eigenschaft, jeden Wert zur Ware verwandelt. Das subjektive Moment existiert nur in der fehlerhaften Verallgemeinerung der objektiven, oberflächlichen Ähnlichkeit. Wir werden sogar sehen, daß das *Analogon*, das objektiv existierende „Ähnliche“, nicht nur gesellschaftlich hervorgebrachtes, objektives „Faktum“ ist, sondern auch die subjektive Einstellung des Menschen bestimmt. Das Zustandekommen des *Durchschnittlichen* bringt jenes objektiv „Ähnliche“ hervor, in dem wir nicht nur denken, sondern das auch unsere Handlungen als Kreis der Bedingungen, unter denen wir wählen können, bestimmt. Die analoge Anschauungsweise ist die die individuellen (und manchmal wesentlichen) Unterschiede miteinander vermischende Bewußtseinsform der *durchschnittlichen gesellschaftlichen Oberfläche*.

Diese falsche Generalisierung tritt solcherart hervor, daß sich das Analogiedenken nicht bemüht, an den *Inhalt* der Erscheinungen heranzukommen. Ihm ist die Struktur der Erscheinung eine im vornherein gelöste Frage, denn *es kennt schon ähnliche Strukturen*. Infolgedessen verharrt es auf der Oberfläche der Erscheinungen nicht nur aus dem Grund, weil die „Schale“ undurchdringlich ist – darauf werden wir noch bei der Untersuchung der Sphäre der Unmittelbarkeit zurückkommen –, sondern weil sein Augenmerk „von Haus aus“ nicht *dieser* Erscheinung, sondern der *anderen*, der anderswo in Erfahrung gebrachten Formation gilt. Die untersuchte Erscheinung ist nur Reproduktion der anderswo Erkannten, mithin sekundär. Die Analogie steht still vor der *Spezialität* der Erscheinungen; was sie in ihnen wahrnimmt, ist nur der anderswo und in anderem Zusammenhang erkannte *Rahmen*. (Darum nennt Hegel die Methode der Analogie nur eine Anschauungsweise und nicht eine gedanklich-logische Formation; er betrachtete sie als eine vorgedankliche Formation.) Diese Orientierung an anderem, dem die „hier“ auftauchende spezielle Erscheinung nur Akzidens eines bereits erkannten Zusammenhangs ist, ist die Einstellung der Alltagserkenntnis, ohne die sie nicht existieren könnte. Darauf beruhen die Möglichkeit der schnellen Urteilsbildung, die Übersicht, das Stabilisieren des Bekannten

usw. Wir werden jedoch sehen, wie diese Einstellung in der modernen Gesellschaft fetischisiert wird, zur Blindheit erstarrt, wodurch das Herankommen an die Dinge selbst schon in sich verhindert wird. (Die Formstruktur der Kleidermode wird beispielsweise für diesen anderswohin orientierten Blick gemacht, und sie bringt diese Sehweise auch hervor: Das Individuelle kommt nur als Analogon der gesellschaftlich gültigen Formqualität in Betracht.)

Das Analogiedenken geht somit aus einem objektiven Zusammenhang – aus der objektiv vorhandenen oberflächlichen Ähnlichkeit der Dinge – hervor; zu Schein führt es erst, wenn es verabsolutiert wird, wenn es zum Hindernis beim Erkennen der Erscheinungsspezialität, der Besonderheit wird. In dieser fetischisierten Qualität hingegen ist es das erstrangige Mittel der Scheinproduktion: Diese Struktur findet sich überall, vom einfachsten künstlichen Schein (Geldfälschung, Betrug, Mimikri, Scheinheiligkeit) bis hin zu den hochbedeutenden gesellschaftlichen Phänomenen (Schein der „bezahlten“ Arbeit).

Auch die Manipulation bedient sich dieses Analogiemodells, wenn sie mit Hilfe der äußerlichen Bedingungen des angenehmen Lebens die Wirklichkeit der Entmenschlichung tarnt und das manipulierte Bewußtsein diese *äußerlich* human erscheinende Lebensform als Wirklichkeit hinnimmt.

Wo aber haben wir innerhalb dieses subjektiv setzenden Akts das Moment der *Objektivität* zu suchen? Kann man überhaupt von einer Objektivität des Scheins reden, wenn seine *Seinsform* vom Bewußtsein erschaffen wird? Wir wollen die Frage umkehren: Ist ein rein subjektives – d. h. nur in der Phantasie, in der Vorstellung existierendes – Phänomen denkbar, das sich in der Praxis bewahrheitet, ohne die ontologische Wirklichkeit wenigstens in Momenten in sich einzubauen? Das Genie Hegel gab auf diese Frage die zutreffende Antwort: in der Falschheit des Scheins ist auch die *Substanz* als Moment präsent, die tatsächlichen Zusammenhänge werden im Schein nach einer besonderen Transformation bewußt: *eingehüllt in eine subjektive Hülle, wobei aber auch die echten Zusammenhänge zur Geltung kommen*. In seiner *Großen Logik* schreibt er: „Diese beiden Momente, die Nichtigkeit, aber als Bestehen, und als Sein, aber als Moment, oder die an sich seiende Negativität und die reflektierte Unmittelbarkeit, welche *die Momente des Scheins* ausmachen, sind somit *die Momente des Wesens selbst*: es ist nicht ein Schein des Seins am Wesen oder ein Schein des Wesens am Sein

vorhanden; der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Andern, sondern er ist *der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst*. Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit des Seins.<sup>5</sup>

Diese geniale Erkenntnis beleuchtet auch das Paradoxon der Wissenschaftsgeschichte: Große Irrtümer trieben die Entwicklung weiter voran als ihre bedeutsamen Wahrheiten.

Das im Schein verborgene Wesen tritt in deformierter Gestalt hervor, und das Bewußtsein konzentriert sich vor allem auf die es *einhüllende subjektive Erscheinungsform*, es „weiß“ nicht die darin verborgene tatsächliche Substanz, sondern diese Phänomenform. Und doch erweist sich die *Praxis* als fähig, das darin verborgene Wirklichkeitsmoment zu erfassen und dementsprechend vorzugehen. (Das ist die Struktur der „Wirklichkeit“ des falschen Bewußtseins.) Wo sollen wir den Ursprung der im Schein verborgen existierenden, jedoch in ihn eingefaßten Wirklichkeitsmomente suchen? Im dialektischen Verhältnis *des Fürunsseins*. Wie gesehen, ist die erkenntnistheoretische Beziehung, das Fürunssein der Dinge und ihre praktisch-bewußte Aneignung nur ein Subkaskus der ontologischen Struktur des Fürandereseins, des Erscheinungseins. In ihrer setzenden Arbeit kann sich die Erkenntnis nur der Erscheinungselemente bedienen, die für das Subjektsein, in der menschlichen Praxis also, erscheinen. In einem primären, ontologischen Sinn erscheinen die Dinge nicht „für“ das Bewußtsein, sondern „für“ das Subjektsein: für die *Position*, die wir einnehmen, von der aus wir die Welt überblicken, von der ausgehend wir uns betätigen. Und schon hier kommen die Gesetze der Erscheinungssphäre zur Geltung: Die Phänomene werden erstrangig „für“ unsere Situation, unsere Seinsgegebenheiten in Erscheinung treten und die Möglichkeiten ihrer Erscheinungsform in objektiv-ontologischer Wechselwirkung mit dieser Seinsbedingung gestalten. Der Kreislauf der Sonne erscheint nicht dem *Bewußtsein des Einzelmenschen*. Diese Erscheinung ist die einseitige Transformation des gegenseitigen *Bewegungsverhältnisses* der beiden Himmelskörper, so, wie dieses Verhältnis mit zwei Konstituenten in der Projektion nur einer Konstituente erscheint. Das untersuchte Bewegungsverhältnis ist somit für diese *Position*, in bezug auf das irdische Leben, gegeben, und sofern man *in dieser Position lebt*, ist die Erscheinung ein unausweichliches,

<sup>5</sup> Hegel: Wissenschaft der Logik, a. a. O. Band II. S. 11.

notwendiges Phänomen. Wer immer auf Erden käme, er wird die Erscheinung solcherart sehen, wenngleich er von einer außerirdischen Position aus – einer anderen Position also – das tatsächliche, nicht auf eine Konstituente transformierte Bewegungsverhältnis der beiden Himmelskörper wahrnehmen könnte.

Die „Position“, von der aus die Zusammenhänge anders erscheinen, ist nicht nur statischer Blickwinkel oder von der Gesellschaft abgegrenzter Sozialstatus in der Arbeitsteilung; anschauungsbestimmend und die Dinge präformierend wird sie erst durch die Dynamik des Handelns. Den gemeinsam Handelnden erscheinen die Erscheinungen anders – mit anderer Gültigkeit – als den „Ausgesperrten“. Das gemeinsame Handeln, das „in“-Sein, das kollektive Machen ist das Medium, das die auf uns gerichteten Wirkungen präformiert und ebenso die Anschauungsweise gestaltet, mit der wir die Dinge sehen können.

Das Fürunssein ist also präformiert. Noch bevor die Reflexionstätigkeit des Bewußtseins einsetzen könnte, werden die „auf uns“ gerichteten Erscheinungen von den natürlichen wie gesellschaftlichen Bedingungen des Subjektseins – von der objektiven Position des Individuums oder der Gesellschaft – transformiert. Nicht unser Bewußtsein, sondern deren *Sein für unsere Lebensform* prägen unsere Erscheinungsformen; das Bewußtsein widerspiegelt lediglich das so entstandene Phänomen, entweder in seiner reinen Form als Erscheinung oder aber auch in der falschen Form der subjektiven Setzung, der Entschlüsselung auf Analogiebasis. Diese Transformation setzt sich auch in der gesellschaftlichen Praxis durch. Bevor sich der einzelne Kapitalist orientieren könnte unter den Zusammenhängen seiner praktischen Welt, bietet sich ihm die Bewegung des Gesamtkapitals in einer *spezifischen Projektionsform* als objektive Erscheinung an. Im Zuge des Prozesses, durch den sich die Gesamtbewegung für den einzelnen Kapitalisten abbildet, entsteht eine transformierte Projektionserscheinung: Von da aus, aus dieser Position ist die Gesamtbewegung nur so sichtbar. Die bewußte Erkenntnis wird sich dann bemühen, dieses transformierte Bild mit der Gesamtbewegung zu identifizieren oder es an Hand von falschen Analogien zu erklären. Die primäre *Erscheinungsprojektion* aber wird von außerhalb des Bewußtseins wirkenden, ontologischen Kräften zustande gebracht: durch Transformation. Das wird jenes objektive Erscheinungsfragment sein, in dem der Wesensbezug der Bewegung des Ganzen zwar präsent ist – jedoch in verzerrter, in Projektionsform.



Es ist also zwar wahr, daß es unabhängig vom Subjekt, ohne die setzende Arbeit der Reflexion keinen Schein gibt, doch werden die Elemente dieser Erscheinungsform durch die „äußeren“ Gegebenheiten des Subjektseins, durch dessen in der Natur bzw. Gesellschaft eingenommene *Position präformiert*. Die innerhalb der Arbeitsteilung eingenommene Position wird die Gesamtbewegung als jeweils andere Projektion abbilden; das Projektionsbild ist, als Möglichkeit, dem Ursprung nach objektiv. Subjektiv wird es erst in der Realisierung, in der Umgestaltung zur Erscheinung: erst im Bewußtsein wird es zu einem interpretierten Bild, zu Schein. Wenn also Hegel sich so ausdrückt, das das Sein des Scheins in anderem liegt, nämlich im Anderssein der gedanklichen Entschlüsselung – so ist die ontologische Grundlage dieses Andersseins der Umstand, daß die Erscheinungen nicht für uns, für unser Bewußtsein, sondern *für uns als einem anderen* erscheinen: Sie zeigen sich unserer Lage, unserer Position in Gesellschaft und Natur.

Wiederum begegnen wir hier dem *Unterschied zwischen Natur- und gesellschaftlichen Erscheinungen*. Auch die Naturerscheinungen transformieren die Gesamtbewegung jener Totalitäten, aus deren Berührung sie hervorgegangen sind, und sie übergeben diese transformierte Projektionswirkung ihrem Milieu, verdichtet zu einem oder zwei Bezügen. Und doch ist diese Transformation mehr oder weniger Träger auch der Totalität des Ursprungs der Erscheinung; ansonsten könnte sie nicht ihre Wirkung entfalten. (In welcher Menge Strahlungen dieser oder jener Schwingungszahl im Strahlungsspektrum erscheinen, hängt von der Wechselwirkung des emittierenden Mediums, von der Filterwirkung der Vermittler usw. ab.) Im Fall der gesellschaftlichen Erscheinungen verhält es sich anders: Die Erscheinungen existieren dort in der Ordnung der bewußten Erkenntnis, der teleologischen Setzung. Somit ergibt sich im vornherein die Möglichkeit, das transformierte Bild als Totalität der Beziehung hinzunehmen, da die Erscheinung auch so auf das bewußte Handeln zu wirken vermag. In der Natur kann die transformierte Erscheinung wirksam sein, weil nicht ihre Erscheinungsform, sondern auch die durch diese vermittelten substantiellen Impulse wirken. In den gesellschaftlichen Erscheinungen wird es möglich, daß sich in den bewußten Betätigungsformen allein *die vermittelnde Hülle*, die Erscheinungsform durchsetze, und nicht die durch diese vermittelten Wirkungen. (Die Motive einer Lüge sind im Gestus des Irreführens zwar präsent, wirken wird aber nur die als Wahrheit hingenommene Lüge. Wenn die

Rolle gut gespielt wird, wirkt nur diese und die Erscheinung gibt ihre verborgene Substanz nicht weiter.) Das willkürlich verborgene Motiv transformiert sich zwar zu einer Schein erweckenden Handlung, weiterwirken in der gesellschaftlichen Betätigung wird aber dieses angenommene Äußere. In ontologischem Sinn ist die Lüge im Grunde genommen die Form, in der man dem Zusammenstoß gewisser Situationen und Vorhaben ausweicht, somit eine Erscheinung. Auf dieser Ebene kann man klar trennen, welche Wechselwirkungen die gewollte Tarnung zustande bringen. Die Alltagspraxis bedient sich aber unmittelbar erkenntlicher Signale, und dieses Bild wird den Menschen nicht zu den wahren Motiven leiten.

In der gesellschaftlichen Praxis stellt willkürlich erweckter Schein freilich die *einfachsten* Formen der Irreführung dar. Sie lassen sich leicht erkennen, sie charakterisieren ausschließlich private Verhältnisse. Als Schein aber bezeichnen wir jene falschen Erscheinungsformen, die von „jedermann“, d.h. von der überwiegenden Mehrheit der Gesellschaft in dieser falschen Form als Wirklichkeit genommen werden. Doch wirkt auch in diesem Fall dieselbe Struktur. Über den Schein des Zinses schreibt Marx, der Schein des Geld gebärenden Geldes sei das *Ergebnis* einer objektiven Transformation: Zwischen die beiden Endpunkte Geldverleihung – verzinst zurückfließendes Geld sind dessen Funktionen im Industriekapital, im Hervorbringen von Mehrwert, die dieses Surplus produzieren, eingeschaltet. Auf der Ebene der Unmittelbarkeit jedoch verschwindet dieser Vermittlungsprozeß vor den Augen des individuellen Kapitalisten, er fehlt auch *objektiv* in der Erscheinungsform. In der Praxis gibt es nur ausgeliehenes und mit Surplus zurückerhaltenes Geld, nur das ist *sichtbar*. Nun ist es aber nicht zu bezweifeln, daß diese Erscheinungsform *eines* der Projektionsbilder der Kapital-Gesamtbewegung und somit – in diesem Zusammenhang – auch ontologisch eine Erscheinung ist. *Für den einzelnen Menschen* existiert aber nur diese Erscheinungsform, die die substantiellen Verhältnisse zwar abstrakt erscheinen läßt, da sie diese ja enthält, sie aber gleichzeitig auch verbirgt und nur die *Erscheinungsform* sehen läßt: An Hand früherer Analogien interpretiert das Bewußtsein nur dieses sichtbare Bild. (Marx erwähnt die Vergleiche der Zirkulation, des Warenverkehrs als Analogien, die zum Verständnis, zur Erklärung dieser Erscheinung verhelfen.)

Das Bewußtsein spielt eine eigenartige „kreative“ *Rolle* beim Akzeptieren des Scheins: Es bringt zwischen den unmittelbar in Erscheinung

tretenden Erscheinungen eine virtuelle Beziehung zustande, denn es denkt gelenkt durch Analogien anderer Zusammenhänge. Diesem Akt leistet der *Formalismus des Alltagsdenkens* Vorschub. Im Alltagsdenken – Nährboden des Zustandekommens und Gebrauchs des Scheins – erscheint alles, das in gewisser Hinsicht geformt, *gestaltet* hervortritt, gleichzeitig als *etwas Substantielles, Wesentliches*. (Die Vorurteile, der Schein innerhalb der Mode, ja sogar die Phänomene der Wissenschaftsentwicklung finden in solchen Formeln Ausdruck, und ihre „Geformtheit“ dient sogar als Beweis: So führte beispielshalber das Dezimalsystem zu dem Gedanken, auch die Planeten müßten sich an dieses halten.) In der Geschichte der Philosophie kam dieser Gedanke des öfteren auf: in der Formtheorie des Aristoteles, später bei Leibniz und Descartes. Demzufolge wäre die Geformtheit ein Attribut der Substanz und jede *Formel* gleichzeitig Wesensbezug. Geistreich widerlegt Hartmann dieses ontologische Vorurteil, indem er ausführt, daß die Form den allgemeinen und einzelnen, den wesentlichen und unwesentlichen Bezügen gegenüber indifferent ist.<sup>6</sup> Und doch lebt dieses Vorurteil nicht nur im Alltagsleben, sondern auch in der modernen Philosophie – in der Formlehre der Phänomenologie, in der Formalontologie – fort. Auf die Analyse der Struktur dieses Formalismus werden wir noch zurückkehren.

Der Formalismus des Alltagsbewußtseins trägt, allein durch seine spontane Fähigkeit des Substantialisierens, dazu bei, die Erscheinungsformen zusammen mit den Dingen selbst zu fixieren. Dieser Formalismus wird zum wichtigsten Förderer der *Objektivierung*: als Formel *gebraucht* wird zur *Wirklichkeit*, was begriffen lediglich gedanklicher Zusammenhang ist.

Bisher haben wir nur untersucht, wie sich die Gesamtheit der Prozesse „für“ diese oder jene gesellschaftliche bzw. Naturposition transformiert. Am anderen Pol der Transformation erscheint jedoch eine neue Kategorie: die *funktionelle Erscheinungsform*, das Gebilde, das von der Position angezogen wird. *Position und Funktion sind zwei aufeinander bezogene, sich gegenseitig formende Kategorien*. Die Position ist eine gesellschaftliche Rollengegebenheit, für die – unabhängig von ihrem Erfüller – die Menschen in einer bestimmten Gegenrolle erscheinen. Der Feldwebel, auf einer bestimmten Stufe der militärischen Hierarchie stehend, nimmt eine Position ein, der gegenüber die Rekruten sich mit

<sup>6</sup> Vgl. N. Hartmann: Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, S. 238.

ganz anderem Verhalten nähern, als es ihnen sonst eigen ist. Der Feldwebel sieht nur soviel, daß ihm gegenüber lauter „Hammel“ stehen, er identifiziert das seiner Position geltende Bild mit den tatsächlichen Menschen. Auf der anderen Seite nehmen jedoch die Rekruten dieses Verhalten, diese funktionelle Umwandlung, nur dem Feldwebel gegenüber an, ohne daß sie sich dessen bewußt wären. Von derselben Art ist das Verhältnis zwischen Beichtvater und Beichtendem, Beamten und Klienten, Chef und Subordiniertem: Die Position hat eine Affinität für eine bestimmte Erscheinungsform. Durch sie – und nur durch sie – kann man an eine bestimmte Rollenform herankommen. Position und Funktion sind somit, nach Hegels Worten, Reflexionsbestimmungen: Die eine existiert nur für die andere. Geistreich kommentiert Marx diesen Kategorientypus: „Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.“<sup>7</sup> Der Bezug aufeinander ist ebenso ontologischer Struktur wie der gesamte Transpositionsprozeß; die einfachste Form, in der er in Erscheinung tritt, ist die bewußte Anpassung als angenommene Rolle. Die Erwartungen gewisser gesellschaftlicher „Positionen“ präformieren die Verhaltensweise, die wir im Interesse des erfolgreichen Handelns annehmen müssen. Innerhalb dieser Erwartung können wir freilich alternativ vorgehen, ein bestimmtes Erfolgsoptimum können wir jedoch nur mit Hilfe bestimmter Verhaltensformen erreichen. (Dem schlechten Lehrer antwortet der Schüler das, wovon er meint, man erwarte es von ihm; er „spielt“ also den braven Jungen, weil es sich schickt, sich gegenüber der Lehrerrolle so zu benehmen. Eine ähnliche Logik verfolgt – allerdings in gefährlicherem Ausmaß – der Karrierismus, der Servilismus, sowie das monolithische Denken, das in der dogmatischen Periode der Bewegung aufkam.

Diese zweierlei Bestimmungen bilden also eine objektive Wechselwirkung. Dem rechne man noch hinzu, daß beide Kategorien in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung institutionierte Seinsformen sind: Jede „Position“ bildet je ein Kettenglied in der institutioniert sich bildenden gesellschaftlichen Praxis, nicht nur als je eine Stufe der amtlichen Hierarchie, sondern als in Produktion, geistigem Leben, in Familie und Gesellschaft eingenommene – noch vor Erscheinen des Individuums

<sup>7</sup> Marx: Das Kapital, a.a.O. Band I, S. 62–63 (Fußnote).

ausgebaute – Lage, als relativ engerer Bewegungsraum. Zur Reflexionsbestimmung wird sie erst, wenn wir zwei zusammenhängende Formationen herausgreifen und die eine in ihrer Wirkung auf die andere untersuchen. Zugleich wissen wir aber auch, daß das, was wir als Funktion, als Verhalten gegenüber einer Position untersuchen, gleichzeitig hinsichtlich anderer Zusammenhänge der gesellschaftlichen Beziehungen ebenfalls Position ist und daß das, was wir als Position erblicken, gleichzeitig Orientierung, ein Sein für andere bedeutet. Die Gesellschaft als Organismus baut auf diese vielerlei ineinander verflochtene Struktur auf. Diese Kategorien sind mithin ontologische Gegebenheiten; nicht nur ihre Angewiesenheit aufeinander, sondern auch ihr Inhalt, auch die Betätigungsrichtung der in ihnen Lebenden sind durch die gesamtgesellschaftliche Bewegung bestimmt. Mit anderen Worten: In diesem doppelseitigen Kraftfeld ist der Primat des Seins durch die „Position“ als umfassendes Moment bestimmt.

Das Sein für andere ist daher die Seinsform der *Position*: eine eher verborgene, in der Unvermitteltheit selten hervortretende Formation, während ihre Auswirkungen – die Art und Weise, wie sie für andere existiert bzw. wie die „anderen“ auf ihre Signale antworten – das Kraftfeld der unmittelbaren Praxis bilden. Jedermann handelt von einer bestimmten, im vornherein gegebenen Position aus, und in seinen Taten wird die objektive Wirkung *seines Ansatzpunktes* präsent sein. Die Beziehung zur Position ist freilich nicht ganz so unbewußt; ihre Forderungen und Wirkungen können als *falsches Bewußtsein* oder als *Klassenbewußtsein* klar werden. Und doch bildet der Unterschied zwischen der objektiven Wirkung des Seins für andere und dem subjektiven, teleologischen Ausgerichtetsein bzw. die Verflechtung der beiden Orientierungen die Wechselwirkungen der unvermittelten Praxis, das sich selbständig machende objektive Medium ihres Betätigungsaustausches.

Und doch gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden grundlegenden „Rollen“. Die Funktion ist aktiv, das positionale Sein größtenteils passiv, und umgekehrt, die passive Geformtheit der ersteren bleibt dem Menschen unsichtbar, während in der letzteren der Mensch die aktive, provozierende Kraft nicht bemerkt. Somit lösen sich in diesem Reflexionszusammenhang die erkenntnistheoretische und die ontologische Sphäre voneinander, und so entsteht zwischen den beiden ein Raum für den Schein. Mit anderen Worten stellt sich die abstrakte Formel

folgendermaßen dar: Das funktionale Sein, das Erscheinen „für andere“ ist eine Orientierung, ein von außen determiniertes, von der Position „gerufenes“ Sein, und dies, obschon wir es teleologisch von innen steuern. Doch zwingen uns gerade die in unseren Zielen artikulierten Bedürfnisse, unsere Interessen, uns den Positionen, die unsere Betätigung bestimmen, einer (annähernd genau) bestimmten Rolle, Betätigungsform zu nähern. So bewußt aber auch die teleologische Bestimmung dieser Betätigungsreihe und dieses Verhaltens sei – nämlich, daß ich mein Ziel um jeden Preis erreichen will –, so sehr bleibt es im Dunkeln, daß schon meine ersten Schritte nicht von mir selber bestimmt werden, sondern daß diese Betätigungsreihe von „außen“, durch eine der mir gegenüberstehenden, gesellschaftlich gegebenen Positionen präformiert wurde, daß sie mich mit einem Möglichkeitsraum umgibt, der mein Verhalten *im vornherein* lenkt. Überblicken kann ich lediglich die Ordnung meiner Ziele und Mittel, nicht aber die Tatsache, daß die Position, an die ich gebunden bin, meine Gedanken, meine Wünsche, d. h. den Kreis meiner Ansprüche und Ziele schon vorher gestaltet hat, daß diese meine Betätigungsreihen, die zu ihr führen, mein Verhalten determinieren. Teleologisch gehört zwar all das mir, doch werde ich letzten Endes auch „von außen“ gelenkt, wie auch meine Ziele, Schritte und Möglichkeiten präformiert waren. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß in diesem „funktionalen Sein“, in dieser meiner Orientierung „für andere“ der teleologische Schein – die Mutmaßung, daß ich meine eigenen Ziele verfolge – das reelle gesellschaftliche Bild der Position verdeckt. Ich sehe nur so viel, als sie mir zuwendet, genauer, was meine Orientierung zu sehen gestattet. Ich bin umgeben von Formationen der Selbsttäuschung. Während das funktionelle Sein eine *aktive, auf etwas ausgerichtete Bestätigung* bedeutet, wird das positionale Sein als rezipierendes Verhalten, als *passives Sein* bewußt. Was der in die Position „eingeschlossene“ Mensch nicht sieht, das ist seine eigene Aktivität, seine provozierende, andere „präformierende“ Rolle, die von seiner Stellung, seinem objektiven positionalen Sein auf andere ausstrahlt, das die *auf ihn gerichteten* Verhaltensweisen, die Rollen, im vornherein bestimmt. Der Lehrer sieht nur, daß er von folgsamen, ja streberhaften Kindern umgeben ist, und schlägt dies als eigenen pädagogischen Erfolg zu Buche, obgleich dies nur die aus seiner Position (vielleicht auch aus der „preußischen Strenge“ der Schule) folgende präformierende Wirkung ist.

Die Objektivität der gesellschaftlichen Positionen macht also ihre Wirkung geltend, indem sie die Verhaltensweisen und Erscheinungen präformiert, sie einem gewissermaßen „gesteuerten“ Sein, einer gesteuerten Erscheinungsform aufzwingt. Die wichtigste Variante dieser gesteuerten Erscheinungsform ist nicht sosehr das bewußte Rollenspielen, das Verhalten, die Manier, nicht das bewußt ausgestaltete Manipulationsmedium, sondern die Struktur der objektiven gesellschaftlichen Erscheinungsbeziehungen. Auch in diesem Fall nehmen die Erscheinungsformen ihr Geradesosein für eine bestimmte Konzeption an, während sich *das, wo-, „für“ sie sind, gestaltend auf sie rückwirkt*. In diesem Sinn schreibt Marx beispielshalber von der Dialektik der Formen von Gebrauchswert und Tauschwert. Beide Kategorien sind Erscheinungen der objektiven ökonomischen Sphäre, und doch beziehen sie sich mit einem gewissen „Gerichtetsein“ aufeinander: „In der Zirkulation als der Realisierung der Tauschwerte ist enthalten: 1) daß mein Produkt nur Produkt ist, sofern es für andre ist; also aufgehobenes Einzelnes, Allgemeines; 2) daß es nur für mich Produkt ist, soweit es entäußert worden, für andere geworden ist...“<sup>8</sup> Der Tauschprozeß bringt also derartige füreinanderseiende objektive Kategorien zustande, in denen gewisse *funktionelle* Formationen nur für eine ihnen gegenüberstehende *Position* ihre Formbestimmung annehmen. Ähnlicher Struktur sind das Waren-Geld- bzw. das Arbeit-Kapital-Verhältnis: *Die Form* des Fürandereseins wird durch den objektiven Gegenpol des Bezugs festgelegt, von jener Position, für die das Ding ist bzw. erscheint.

Hier aber begegnen wir einem weiteren Unterschied zwischen gesellschaftlichen und Natur-Erscheinungsformen. Die Naturerscheinungen sind nicht orientiert, nicht ausgerichtet, ihre ontologische Erscheinungsform hängt nicht davon ab, *wofür* sie sind. (Der Sonnenstrahlung ist es gleichgültig, ob sie die Flora belebt oder die Stimmung der Menschen beeinflußt.) In der Gesellschaft hingegen ist die besondere Qualität des funktionalen Seins durch die Position bestimmt, auf die es gerichtet ist: Das Ziel seiner Orientierung wirkt auf es selbst mit gestaltender, seinsformender Kraft zurück.

Es ist klar, daß dieses funktionale Sein bereits Träger *des Scheinmoments* ist: es ist ein Leichtes, die aus der rollenhaften Seinsform folgenden Eigenschaften für primäre Eigenschaften der Dinge zu halten. Jede Art

<sup>8</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O. S. 111.

von Fetischisierung beruht auf dieser Tatsache, angefangen vom Fetisch-Aspekt des Geldes bis hin zu den entfremdeten Scheinen, die in der Ära des Personenkults aufgekommen sind. Diese Scheine werden obendrein vom Zusammenspiel zwischen Funktion und Position geschaffen. „Von oben“ erstellte un reale Pläne werden „von unten“ durch ebenfalls un reale, jedoch angesichts der Position für obligatorisch erachtete Berichte ergänzt: Wir erblicken die charismatische Weisheit, die Unfehlbarkeit der Führer als ihre persönliche Eigenschaft und nicht als auch von uns „gemachtes“ falsches Bewußtseinsmoment. Und doch müssen wir sagen, daß dieses funktionale Sein im Grunde genommen noch *nicht Schein, sondern objektiver, ontologischer Erscheinungstypus* ist. Zum Schein wird es erst in der erkenntnistheoretischen Relation, wenn der Mensch nicht fähig ist, *den anderen Pol* des Bezugsseins zu überblicken, folglich auch die *sekundäre Objektivität* der für seine Position erscheinenden Erscheinungsform nicht zu erblicken vermag.

Darunter verstehen wir, daß die die gesellschaftliche Betätigung bestimmenden Beziehungen (Verhältnisse) durch Dinge vermittelt werden, die in ihrer Vermittlerqualität zu ebensolcher Objektivität gelangen wie die Objektivität, über die ihre natürlichen Eigenschaften verfügen. Doch ist diese ihre zweite Natur nur anhand dieser ihrer gesellschaftliche Betätigung vermittelnden Qualität verständlich. Der Tauschwert etwa ist ebenso eine objektive Kategorie wie die physikalische Eigenschaft des Goldes; das Geld als Zahlungsmittel oder Maßeinheit ist nicht scheinbare Eigenschaft dieses Metalls, sondern die phänomenhafte Fixierung eines gesellschaftlichen Bezuges, und dies, obgleich das genannte Phänomensein den ursprünglichen physikalischen Eigenschaften *sekundär* „aufgestülpt“ worden und mit diesen verflochten ist. Die Objektivität dieser sekundären Eigenschaft tritt hervor, sobald wir ihre Eigenart nicht berücksichtigen. Dann sind wir sofort zum Scheitern verurteilt in der gesellschaftlichen Praxis – wie auch alle romantisch-utopistischen Vorstellungen zum Scheitern verurteilt waren, die sich gegen die *Geld-Funktion* des Goldes auflehnten, diese Attacke jedoch durch Aufzeigen der *natürlichen* Eigenschaften des Goldes untermauern wollten. Das funktionale Sein folgt aus der objektiven Verkettung der Arbeitsteilung, aus der gesamtgesellschaftlichen Praxis der ökonomischen Verhältnisse; innerhalb dieses Kreises, der Dialektik von Position und Funktion, schreibt es die Art und Weise des menschlichen Verhaltens mit ebenso objektivem, mithin notgedrungenem Geradesosein vor wie jedwelcher andere Natur-



prozeß. Die Phänomenhaftigkeit, ihre wesentlichen Gesetzmäßigkeiten, mit Marx' Worten das Verwachsen natürlicher und gesellschaftlicher Eigenschaften, werden jedoch vom *Bewußtsein* erst wahrgenommen, begriffen, wenn es die Dialektik des Füreinanderseins und des Anderen, das *Zusammenspiel von Funktion und Position* bemerkt. Erblickt es nur das funktionale Sein, bleibt ihm die *Relation* verdeckt, in der diese „Seinsform für andere“ entsteht, dann wird das zur natürlichen Struktur Gehörende der Dinge und das, was sie als gesellschaftliches Verhältnis krönt, im Bewußtsein unvermeidlich vermischt. Die Erscheinungshaftigkeit des funktionalen Seins wird zum *Schein*. (Ist das *Verhältnis*, das die gesamtgesellschaftliche Arbeit an ihrer individuellen Realisationsform mißt, unsichtbar – nämlich das aufeinander bezogene Verhältnis von Tauschwert und Gebrauchswertproduktion – so wird das Gold, Träger des allgemeinen Gleichwerts, *in seiner natürlichen Eigenschaft* zu Geld; es entsteht der Schein, als verfügte es *de natura* über diese Eigenschaft.)

Im Alltagsleben ist dieses funktionshafte Sein das Fundament der Verbürokratisierung: Die Ordnung der Machtzusammenhänge wird unklar, die Amtsfunktion und die menschliche Eigenschaft verwachsen miteinander. Von „außen“ hat es den Schein, als wäre der „Stellenwert“ des Schreibtisches die persönliche Eigenschaft des dahinter Sitzenden. In seinen Satiren über die Institutionen rückt Kafka diese groteske Identifizierung und diesen Schein in den Mittelpunkt seiner Darstellungstechnik: „Viele sind in der Tat nichts als Funktionen. Ein Mensch ist nichts als Bote. Dieses »nichts als« ist aber keine kafkaische Erfindung, sondern hat sein Vorbild in der modernen Wirklichkeit, in der der Mensch allein in seiner Spezialfunktion wirkt.“<sup>9</sup> Durch das bürokratische Verhältnis wird nämlich die gesellschaftliche Arbeitsteilung, der letzte Sinn der ineinander verzahnten Zahnräder unübersichtlich; daher werden das menschliche Sein und die gesellschaftliche Funktion scheinbar auch physisch identisch. In Kafkas Welt werden die Menschen zu gespenstischen Chimären, weil die Machthierarchie, deren Ausstrahlung diese Rollen schafft, unsichtbar bleibt; sichtbar ist nur die unmittelbare Funktion. Dasselbe gilt für die Scheinformen des Personenkults: das Führercharisma steht für sich, unsichtbar ist hingegen die manipulierte Ordnung, welche dieses Bezugssein hervorbringt, jener Zusammenhang, wonach gesamtgesellschaftliche Produktions- und politische Kräfte so auf

<sup>9</sup> G. Anders: Kafka Pro und Kontra, München 1951, S. 46–47.

die Position des Führers projiziert werden, daß seinen persönlichen menschlichen Eigenschaften noch eine gesellschaftliche Macht hinzugefügt wird.

Hinsichtlich der rollenmäßigen gesellschaftlichen Verhaltensformen sind – über ihre scheinproduzierende Beschaffenheit hinaus – zwei Bemerkungen notwendig. Zum einen, daß die moderne Soziologie die Kategorie der Objektivität der Rolle überschätzt und fetischisiert. Richtig macht Jürgen Habermas darauf aufmerksam, daß jene Stufe der institutionierten Verhältnisse, auf der die ineinander verzahnten Funktionen bereits über einen gewissen „Rahmen“ verfügen, erst auf einer hohen Stufe der geschichtlichen Entwicklung erscheint – daß aber selbst dann das individuell alternative Verhalten und die Konkretetheit der historischen Aufgaben den gesellschaftlichen Status zu tatsächlich funktionierender Rolle werden lassen.<sup>10</sup> Daraus folgt – zweitens – auch, daß gewisse funktionale Verhältnisse das „Skelett“ des gesellschaftlichen Seins repräsentieren; daher kann diese Formation – sosehr wir auch ihre entfremdende Wirkung empfinden, sosehr wir auch gegen ihre fetischisierende Rolle protestieren – nie *gänzlich* interiorisiert werden. Persönlichkeitsverlust und Funktionalisierung sind somit zwar Produkte eines bestimmten Entfremdungsprozesses, gewisse Momente von ihnen werden aber überdauern, wenn die Entfremdung als Gesamterscheinung verschwindet: Unmöglich können wir in allen unseren Taten, Kommunikationsverhältnissen usw. mit der ganzen Persönlichkeit präsent sein. Das Funktionalisieren hat also auch eine *entlastende Rolle*, durch die es möglich wird, schnell zu reagieren, gleichzeitig in mehreren Richtungen zu agieren. Mit gesteigerter Mannigfalt der gesellschaftlichen Beziehungen wird sich dieser Prozeß teils abbauen, teils aber wird er erstarken. Suchen wir daher einen Ursprung des Scheins im funktionalen Sein, so ist die Lösung nicht in der Utopie einer „rollenlosen“ Gesellschaft zu finden, sondern in der Gestaltung der übersichtlichen Welt und eines von Fetischen freien Bewußtseins. Das Denken in Rollen und Funktionen bringt nämlich nur dann Schein hervor, wenn sich die Rolle selbständig macht, zur Quasi-Wirklichkeit wird, sich gegen die persönlichen Eigenschaften ihres Trägers wendet und ihn nicht nur verdeckt, sondern sein Wesen durch anderes substituiert.

<sup>10</sup> Vgl. J. Habermas: Theorie und Praxis, Neuwied am Rhein 1963, S. 173f.

Der Schein entsteht also, wenn der Bezug verschwindet, in dem sich die Seinsform „für andere“ und jenes „Andere“, das dieses Erscheinungsein anzieht bzw. hervorbringt, klar voneinander abheben und sichtbar miteinander verflechten. Die „sekundäre Objektivität“ der gesellschaftlichen Verhältnisse wird mit den primär-natürlichen Eigenschaften der Dinge und Menschen identisch, weil man die gesellschaftliche Position nicht sehen kann, die ihre speziellen gesellschaftlichen Fähigkeiten „gereizt“ hat. *Der gesellschaftliche Schein* kommt somit als Ergebnis eines Doppelprozesses zustande: Zum einen verdeckt er die Pole der Zusammenhänge des Bezugsseins – sichtbar bleibt nur ein Pol, das Rollen-Sein. Zum anderen bedarf diese irrationale – weil aus sich, aus ihren natürlichen Eigenschaften heraus unerklärliche – Eigenart doch einer Erklärung. Diese Arbeit aber verrichtet bereits die *subjektive Interpretierung*, die die fehlenden Kettenglieder der Vermittlungen durch *falsche gedankliche Vermittlungen* ersetzt. Das aber, was durch diese – gesellschaftlich gegebene – Anschauungsform der ursprünglichen funktionalen Erscheinungsform hinzugefügt wird, objektiviert sich gleichzeitig. Es tritt an die Stelle der unsichtbaren objektiven Vermittlungen und übernimmt deren Rolle.

Die teleologische Praxis und der mit ihr einhergehende Prozeß der wissenschaftlichen Erkenntnis sind bemüht, diese *anthropomorphe* Anschauungsweise abzuschütteln und die Dinge in ihren *objektiven Relationen* zu erfassen. Im Verlauf dessen werden die erscheinenden Gegebenheiten als Bezugssein immer wieder neuer – phänomenhafter – Totalitäten begriffen, diese von der erweiterten Praxis immer wieder in Frage gestellt, während die Wissenschaft, vorangetrieben durch diesen Stimulus, immer genauere – oder neue – Totalitätsrelationen aufdeckt.

In der *Erkenntnis*, in der *Transzendierung* der fürunsseienden Erscheinungsform sind wir somit nicht mehr der funktionalen Form konfrontiert, sondern einer eigenartigen Transformation der Gesamtbewegung – jedoch ist eine lange Entwicklung der Wissenschaft notwendig, um die auch nur annähernden Rahmen dieser Gesamtbewegung umreißen zu können. Mit anderen Worten: Das Bewußtsein schreitet mit Hilfe „*falscher Totalisationen*“ voran. Die gedankliche Form der Approximationsbeschaffenheit der Erkenntnis besteht in der Setzung, Verfeinerung und Verwerfung immer wieder neuer *virtueller Totalitäten* und im Ausgestalten von neuen. Karel Kosik gebraucht den Begriff „falsche

Totalität“ nur in einem *negativen* Sinn, als Kategorie der Pseudowirklichkeit, der Manipulation.

In Wahrheit wären die menschliche Praxis und Erkenntnis undenkbar ohne die Serie einander ablösender, sich immer weiter vervollkommnender Totalitäten. Sie wären undenkbar, weil der Ansatzpunkt der Praxis und damit der teleologisch gesteuerten Erkenntnis stets die individuelle Erscheinung und deren *projektiert-transformiertes* Totalitätsbild sind. Die Lebenssphäre, in der wir arbeiten und existieren, steht nur abstrakt unter der Herrschaft ineinanderspielender vollkommener Totalitäten; in Wahrheit schafft gerade das Ineinandersein die transformierte Erscheinungsform, die objektive Vielfalt der Transmissionen. Zum Menschen gelangt nur mehr diese mehrfach abgebildete, objektiv transformierte Erscheinungsformation – von hier aus sind dann die ursprünglichen, ineinanderspielenden Totalitäten zu rekonstruieren.

Die *Gesamtbewegung* ist also in den den Einzelmenschen erscheinenden (eventuell *funktionalen*) Erscheinungen enthalten, doch kann der Mensch nicht mehr sehen, 1. welche Gestaltveränderung sie im Zuge der Vermittlungen erfahren haben, 2. was für Ansichsein die Totalität besitzt. Und schließlich, was wir schon bisher als entscheidendes Element der „Blindheit“ der unmittelbaren Praxis in Erwägung gezogen haben: Erst ist das nur für das Subjektsein, für die Einzelhaftigkeit Erscheinende von der gesellschaftlich allgemein-durchschnittlichen Erscheinungsform zu trennen. Das Bewußtsein geht somit von einem *doppelten Projektionsbild* aus: von der objektiven und übermittelten Form der Totalitäten, der Unvermitteltheit der „Erscheinungsformen“, und von der „speziellen“ Phänomenalität, die für die Position, das Subjektsein, in Erscheinung tritt.

Ist also – mit Hegels Worten – nur das Ganze wahr, so kann sich die Erkenntnis unausweichlich immer nur an „falschen“, approximativ ausgestalteten, stets mit *subjektiven Elementen* verwobenen Totalitäten orientieren. Im Grunde genommen *extrapoliert* die Erkenntnis: Sie objektiviert die Bewegungsgesetze der durch die Praxis eroberten und kontrollierten Wirklichkeitsteile für das Ganze. In dieser Extrapolation erhalten – auf verschiedenen historischen Stufen in jeweils anderer *Proportion* – der tatsächliche Wesensbezug und die falsch-subjektive „Ergänzung“, die virtuelle Totalisierung, gleichermaßen Platz.

Die substantielle Erscheinung, das Bezugssein wird also vom Denken und von der Wissenschaft reproduziert. Die solcherart zustande kommen-

den Totalitäten sind jedoch *nicht einfach Projektionen von Irrtümern*, sondern Approximationen tatsächlicher Totalitäten und deren subjektiv-gedankliche Ergänzungen. Im Zuge der Entwicklung der Wissenschaft objektivieren die einander ablösenden und ergänzenden theoretischen Systeme objektive Beziehungen ebenso wie vorgestellte, hypothetische Deutungen. So beschreibt etwa J. Selye, daß die Wassermann-Reaktion bei der Entdeckung der Syphiliserreger im Grunde genommen einen falschen Ausgangspunkt, eine falsche theoretische Totalisierung darstellte. Das Präparat (Leberextrakt totgeborener syphilitischer Kinder) vertrat nämlich nur eine spezielle, zufällige Erscheinungsform der allgemeineren Erscheinung. Später wurde klar, daß auch aus der gesunden Leber, ja, auch aus anderen gesunden Organen ein ebenso wirksames Antigen gewonnen werden kann. Mit Hilfe der wahrgenommenen Erscheinung und deren Totalisierung wurde somit ein tatsächlicher Zusammenhang festgehalten, gleichzeitig jedoch eine *falsche Totalität* gesetzt: Die Erscheinung wurde in falscher Richtung „ergänzt“. Und doch, so Selye, erwies sich diese falsche Generalisierung als fruchtbarer als tausend graue Theorien.<sup>11</sup>

Auch der gesellschaftliche Schein wird mit ähnlicher Logik zustande gebracht: Die Beziehung zwischen der Erscheinungstransformation und der „eigenen Totalität“ ist – in ihrer Gesamtheit – nicht sichtbar. Doch deckt das Bewußtsein die verdeckten Zusammenhänge immer weiter auf; dabei stößt es aber nicht nur auf die ursprüngliche Totalität, sondern es ergänzt diese auch mit subjektiv ideologischen Vorstellungen, Analogien, das Freigelegte somit in theoretische Totalitäten einfassend. Der Schein ist die Einheit und Objektivierung dieser Doppelarbeit.

Das falsche Totalisieren ist mithin eine Objektivierung, deren *Wirklichkeit* ein engerer Erscheinungskreis, deren Falschheit hingegen die subjektivistische Ausweitung dieses engeren Gültigkeitskreises ist. Wenn man nämlich nicht bemerkt, daß das gegebene Phänomen auch von jenseits der praktisch erkannten Sphäre liegenden *größeren Totalitäten* beeinflusst wird, erhält man Schein. Das monetäre System ging von der am leichtesten begreifbaren Einheit, dem Geldverkehr aus und schrieb dessen Belange in seinen Gesetzen. Diese Beschreibung war eine falsche Totalisierung, denn es wurde nicht berücksichtigt, daß der Geldverkehr

<sup>11</sup> J. Selye: *Álomtól a felfedezésig* (Vom Traum zur Entdeckung), a. a. O. S. 361.

lediglich Teil einer größeren Einheit und zugleich deren Konstituente ist: Er ist dem Produktionsprozeß unterworfen, wobei er gleichzeitig auch dessen „Gleise“ produziert. Was damit beschrieben wurde, war größtenteils stichhaltig: Es war der erste systematisierende Überblick des Geldverkehrs. Wie aber dieses Gesetz als Substanz der Gesamtbewegung gesetzt wurde, schuf gleichzeitig eine virtuelle Substanz. Real war diese historisch-ideologische Form gleichzeitig nicht nur in ihren Teilergebnissen; auch ihrer falschen Totalisation kam eine tatsächliche gesellschaftliche Funktion zu, indem sie dazu beitrug, die vorsintflutlichen Formen des Kapitals (Marx), das Wucherkapital, zu liquidieren, den kapitalistischen Geldverkehr zu universalisieren, die feudalen Schranken zu durchstoßen. (Auf die Frage der gesellschaftlich-praktischen „Stichhaltigkeit“ der falschen Denkformen wollen wir noch zurückkommen, wenn wir das falsche Bewußtsein und die Ideologie untersuchen werden.)

Am Unterschied zwischen Scheinbarem und Wirklichem sind also die objektive Größenordnung und die subjektive Bezugnahme das Ausschlaggebende: das Bewußtsein erfaßt mit dem erkannten Zusammenhang eine größere Einheit als die erkannte, und nimmt diesen „exportierten“ Bezug als wesentlich hin. Hier sieht man folgende ontologische Struktur: Der „engere Kreis“, von dem die Wissenschaft je einer Epoche ausgeht, ist selber auch eine objektive Gegebenheit. Die Rahmen sind nicht durch subjektive Willkür abgesteckt, sondern vom Aktionsradius der gesellschaftlich-geschichtlichen Praxis. Diese legt die Rahmen der Übersicht fest, doch gestattet diese objektiv-praktische Grenze nicht, die weitläufigeren Beziehungen zu verfolgen. Das monetäre System und der daraus hervorgehende Schein, der Geldverkehr sei das Modell für die Gesamtbewegung des Produktionskapitals, ergab sich nicht aus einer willkürlichen Einschränkung des Erscheinungskreises, sondern aus der historisch-praktischen Tatsache, daß vorderhand das Geldkapital die vorherrschende Kapitalform darstellte, da das Industriekapital noch nicht sämtliche Zweige der Produktion sich unterzuordnen vermochte. Damals war der kapitalistische Produktionsprozeß tatsächlich ein untergeordneter Bestandteil des Geldverkehrs, der Kreis der realen Totalität war auch faktisch enger, der *erfaßbare* Kreis der Erscheinungen war in seiner *objektiven* Beschaffenheit beschränkt. Vom damaligen Bewußtsein mußte somit diese Totalität mit gewissermaßen objektiver Notwendigkeit als „Letztes“, d. h. als substantiell Bestimmendes hingenommen werden. Die zu übersehende *Ausdehnung* der Bezüge der Erscheinungssphäre

folgt daher aus den *historischen* Bedingungen der menschlichen Praxis. Ist dieser Kreis auch „enger“, hat seine Generalisierung, seine virtuelle „Substantialisierung“ doch auch eine gewisse Objektivität.

Wir wollen die – vorderhand elementarsten, begrifflich anfänglichsten – Bedingungen des Scheins zusammenfassen. Schein kommt nur *für eine bestimmte Position* zustande: die virtuelle Bewegung der Sonne ist nur von der Erde sichtbar, die Fehler der Liebsten bleiben nur dem verliebten Mann verborgen... Der Schein kommt also im „*Sein für es*“, oder mit anderen Worten, in der Unvermitteltheit des Fürunsseins zustande. Daraus aber, daß er für eine bestimmte Position existiert – wer immer auch diese Position innehaben mag – folgt auch, daß das solcherart erscheinende virtuelle Bild teilweise *objektiv* ist: Wer immer in die gegebene Position gerät und die Erscheinung von dieser aus betrachtet, wird sich einer derartigen virtuellen Formation gegenüberfinden, ohne freilich über die Virtualität des Bildes wissen zu können. Hier sind die philosophischen Fundamente der *Objektivität des Scheins* zu suchen. Der Umstand aber, daß sich einer bestimmten Position notgedrungen – d. h. ohne subjektive Mitwirkung – ein falscher Zusammenhang zeigt, bringt noch keinen Schein zustande. Die andere, noch dazu wesentliche Konstituente des Scheins ist die Subjektivität, die Mitwirkung des reflektierenden Bewußtseins. Ohne Bewußtsein kein Schein, Naturprozesse setzen aufgrund von Schein nicht ein – um so mehr die gesellschaftlichen. Die zweite grundlegende Konstituente ist also die Aktivität des Bewußtseins, noch dazu die Entschlüsselung aufgrund von Analogien, und die Interpretation. Das für die Position Erscheinende wird vom Bewußtsein analysiert, und dieses gliedert das Bild automatisch (spontan) in das *bereits Bekannte* ein. So „totalisiert“ das Bewußtsein: Es deutet das noch Unbekannte, das nur formal Bekannte, nach dem Vorbild des bereits Bekannten. Es *bringt* also den Schein auf der Basis des Analogon *hervor*. Insoweit ist der Schein tatsächlich „erschaffene Natur“.

Diese zwei konstituierenden Momente – die Position, für die der Schein erscheint, und das Analogiedenken, das ihn real, existent werden läßt (ihn erschafft) – sind die elementarsten Träger des Scheins. Beide haben jedoch die Funktionsbedingung, daß zwischen dem Subjekt (Bewußtsein) und dem Objekt (Scheinbild) ein *unmittelbarer* Kontakt bestehen muß, daß es unmöglich sein muß, über andere Wege und Approximationen an die Erscheinung heranzukommen. (Wir nehmen die Lüge stets für bare Münze, solange wir uns über andere Wege nicht

überzeugen, daß die Tatsachen ein anderes Antlitz aufweisen.) Diese beiden Schöpfer des Scheins fungieren somit nur in der Sphäre der Unvermitteltheit. Das wollen wir im folgenden näher ins Auge fassen.

### *Die Unmittelbarkeit und die Entstehungsbedingungen des Scheins*

Der Schein kommt in der Unmittelbarkeit zustande.

Mehrfach haben wir diese Kategorie bereits gestreift, meist aber nur in einem einzigen, *erkenntnistheoretischen* Bezug: Das Fürunssein wird erst zum Schein, wenn die Erkenntnis aus irgendwelchem Grund unfähig ist, die Struktur der Konstituenten, sowie des Hintergrunds der Erscheinungen zu übersehen, wenn sie im Kreis der partikularen und „direkten“ Erfahrungen verharrt.<sup>12</sup> Die Unmittelbarkeit ist aber eine janusgesichtige Kategorie: Neben ihrer erkenntnistheoretischen verfügt sie auch über eine ontologische Funktion, ja, die Unvermitteltheit der Erkenntnis fußt letzten Endes auf dem objektiven Prozeß des „Unmittelbarwerdens“ der Dinge. Die praktischen, erkennenden und Gebrauchs-Verhältnisse des Alltagslebens gehen gerade aus der Verflechtung dieser beiden Dimensionen hervor.

Zunächst wollen wir das *subjektive Moment* der Unmittelbarkeit zusammenfassen. Jeder Erkenntnisprozeß geht von einem unmittelbaren Verhältnis mit der Wirklichkeit aus. Ob wir es mit in der Praxis erscheinenden Dingen oder mit vererbten, gewohnten Sätzen zu tun haben – der *erste Schritt* des Akzeptierens ist stets direkt. Die Wahrnehmung, der Instrumentengebrauch, die spontanen Gefühlsreaktionen, die Antworten des partikularen Lebens bilden den Ansatzpunkt aller höherstehenden, d. h. vermittelten Erkenntnisstufen.

Darüber hinaus bedeutet die Unmittelbarkeit – infolge ihres Gefühls- bzw. Erregungsaspekts – meist eine Verführung. Den Menschen bringt die Befriedigung seiner Wünsche, seiner unmittelbaren Ansprüche nur all

<sup>12</sup> Diese Auffassung fand über den subjektiven Idealismus (und innerhalb dessen des Agnostizismus), namentlich mit Hilfe von Kant allgemeine Verbreitung. Dem Satz von Berkeley zufolge wären die wahrgenommenen und die existenten Dinge identisch und die Stufen der Erkenntnis gleichzeitig Wirklichkeitsstufen der Dinge. Das tatsächliche Sein des denkenden Dings ist mit seinem Bemerktworden identisch, so Berkeley. Er vergißt aber, daß wir auch den Schein „wahrnehmen“, im Doppelsinn des Wortes; die Differenzierung kann ja erst danach einsetzen.



zu leicht von seinen grundlegend humanen Ansprüchen ab, und das mag seine Auffassung, vielleicht auch seinen ganzen Habitus beeinflussen. Besonders in der modernen, manipulierten Lebensform, in der Unbefriedigtheit hervorbringenden Befriedigung ist diese Gefahr groß. Der Mensch wird an die Alternativen gebunden, die zwar angenehm sind, zeitweilig sogar befriedigen, auf lange Sicht hingegen Unzufriedenheit, ein unverständliches Mißbehagen bewirken. Die Falle, die die Unmittelbarkeit des Gedankens dem Menschen stellt, besteht aus der Fetischisierung der Gefühlsspontanität.

Zweifellos ist hingegen unser unmittelbares Verhältnis zur Umgebung ein notwendiger Ansatzpunkt, und gleichzeitig auch noch mehr als das. Darum wurde vorhin hervorgehoben, daß dieses Verhältnis nur einen *ersten Schritt* zur Wirklichkeit darstellen kann: Bereits die im gnoseologischen Sinn begriffene Unmittelbarkeitskategorie ist mehr als ein nur erkenntnistheoretisches Verhältnis.

Dem geht die Praxis voran, in der die ersten Vermittlungen zustande kommen; die Erkenntnis knüpft bereits an diese Vermittlung durch Praxis als Unmittelbarkeit an. Daher dürfen wir behaupten, die unmittelbaren Erscheinungen bedeuteten dem Bewußtsein auch „mehr“ als unvermittelte Gegebenheiten. Jegliche Erkenntnis wäre unmöglich, wollten wir uns nur in der Unmittelbarkeit, anhand eines einzigen Antlitzes der Dinge orientieren. Man denke an den Unterschied zwischen *Erlebnis* und *Erfahrung*. Erlebnis ist die Dominanz der Unmittelbarkeit der Welt über unseren Gefühlen und Gedanken, das Erlebnis ergreift uns, indem es sich urplötzlich auf uns stürzt, uns beherrscht. Wir werden von Situationen und von Gegenständen umgeben, die uns das Bild-Schaffen in der Reflexion nur mit dem Antlitz gestatten, das sie uns zuwenden. Wir können nicht aus diesem Bannkreis treten, wir akzeptieren, was da auf uns hereingestürzt ist. Die Unmittelbarkeit ist in diesem Fall ein Ergebnis von Elementargewalt, in dem einige abstrakte Züge der Wirklichkeit und die Naivität, die Desorientierung der *Gefühlsreaktionen* nebeneinander zu finden sind. Das Erlebnis ist das Modell der subjektiv begriffenen Unmittelbarkeit: sie verstrickt uns in der Einseitigkeit der Erscheinungen, „gegeben“ in ihr ist nur, „was“ und „wie es“ erscheint. Die Erfahrung hingegen – die in der Regel ebenfalls der Unmittelbarkeit zugeteilt wird – durchbricht bereits diese subjektiv-gefühlsmäßigen Schranken. Sie bedient sich der „List der Vernunft“, denn sie „erprobt“ die mannigfachen Eigenschaften der Dinge, will auch deren

verborgene – allerdings nur mit Hilfe der Erfahrung erreichbare – Eigenschaften erkunden, und ist somit bereits ein Hilfsbegriff der objektiven Expansion der Praxis (und nicht lediglich der Einseitigkeit von Erkenntnis im Bewußtsein). Die Lebenskenntnis des „erfahrenen Menschen“ besteht aus mehr als den Irrtümern, die sich aus dem unmittelbar Sichtbaren, aus der einseitigen Orientierung ergeben: Er weiß auch so manches über das Unbekannte. Mit anderen Worten: Schon der subjektive Unmittelbarkeitsbegriff kann nur funktionieren, indem er die Stufen der einfachen Bewußtseinsoperationen (Wahrnehmung – Erfahrung – Denken) transzendiert. Und doch gehört dieser Typus zum subjektiven Pol der Unmittelbarkeit.

Nach dem Ursprung der Objektivität des Scheins suchend ist für uns daher die *andere* Bedeutung der Unmittelbarkeit wichtiger: das ontologisch *begriffene* „Unmittelbarwerden“, die Erscheinungsweise, in der komplizierte Zusammenhänge und Bewegungen auf nur eine Erscheinungsform transformiert in Erscheinung treten – mithin nicht nur für das Bewußtsein, sondern auch für die objektive Welt. In diesem Fall bedeutet der Begriff nicht die Beschränktheit des individuellen Bewußtseins, nicht die „Einfalt“ des Denkens und der Erfahrung ist Grund der Unvermitteltheit, sondern ein objektiv (gesellschaftlich) entstehendes Gebilde. Der Charakter eines Menschen wird von seinen biologischen Gegebenheiten, seiner Erziehung, seinen Lebensumständen, seinem glücklichen oder unglücklichen Schicksal, seiner Selbstentfaltung zustande gebracht. Wird er aber bei einer Entscheidung jemandem konfrontiert, geht diese Vorgeschichte in der einfachen und direkten Form des Gestus einfach unter. Es wirkt nur die unmittelbare Entscheidung, nur diese ist sichtbar. Die „Vermitteltheit“ des Individuums wird in einem einzigen Gestus verdichtet: er wird unmittelbar-unvermittelt.

Sehr klar wurde diese Zweideutigkeit von Hegel erkannt. Darum bilden bei ihm die gnoseologische und die ontologische Eigenart ein Begriffspaar. In der *Großen Logik* gebraucht er den Ausdruck „*reflektierte Unvermitteltheit*“, und das in einem Doppelsinn. Einerseits deutet er die Beschränkung der *Erkenntnis* an, das menschliche Verhalten, das – in seiner Partikularität – geneigt ist, die Dinge so zu nehmen, wie sie erscheinen, ohne nach „dahinterliegenden“ Schichten zu forschen. Zum anderen bedeutet aber diese Reflektivität, daß auch die Dinge selbst nur über einen einzigen „Kanal“ in Erscheinung treten, daß nur ein einziger objektiver Vermittler sie wirken, an die Oberfläche gelangen läßt. Diese

einzigste Approximation liegt jedoch nicht mehr an der Trägheit oder Beschränktheit des Subjekts, sie ist vielmehr eine objektive Gegebenheit, ein Rahmen, der nur langsam, über die Umwege der wissenschaftlichen Entwicklung transzendiert werden kann. Eine Kristallstruktur oder die Zusammensetzung eines Eiweißmoleküls ist einfach „so gegeben“. Das Zustandekommen, die *Ordnung der bestimmenden Vermitteltheit* wird durch das Geradesosein verdeckt. Was im langwierigen Entwicklungsprozeß vieler Jahrtausende zustande kommt, zeigt sich der Praxis und der Erkenntnis auch objektiv als einfache unmittelbare *Tatsache*. Die *Vermitteltheit* der Dinge wird zur Unvermitteltheit ihrer Seinsform.

Nur in Klammern sei bemerkt, daß sich diese Unmittelbarkeit zwar mit Mitteln der Wissenschaft, mit der List des menschlichen Denkens und der Praxis durchdringen läßt, daß sie aber nie vollständig eliminiert werden kann. Nicht nur, weil wir durch Arbeit immer wieder neue Unmittelbarkeitsverhältnisse schaffen (wir stehen in unmittelbarem Verhältnis zu unseren Geräten), sondern hauptsächlich, weil sich in die Erkenntnis – über bestimmte Grenzen hinaus – unsere *anthropologischen Gegebenheiten* (von den Sinnen bis zum Denken) ebenfalls einmischen werden. Es gibt kein vollständig adäquates Bild von der Natur. Hinsichtlich der gesellschaftlichen Orientierung zertrümmern die wissenschaftlichen Entdeckungen zwar die durch Unmittelbarkeit bewirkten Scheinformen – doch kann sich das Alltagsleben diese Errungenschaften viel langsamer aneignen, es orientiert sich viel leichter im Kreis der unmittelbaren Gegebenheiten. Das wird von den Fetischisierungsprozessen des modernen Kapitalismus nachgerade gefördert: Sie fesseln den partikularen Menschen – mit Hilfe seiner Gefühlsreaktionen, seiner niedrigen oder einfachen Leidenschaften, seiner Bequemlichkeit – an diese unmittelbar erscheinenden Gebilde. (Der Kapitalist arbeitet leichter mit dem entfremdeten und falschen Schein des Profits als mit der wissenschaftlichen Beschreibung dieser Kategorie; die Arbeiterklasse ließ sich lange Zeit hindurch durch den Schein des Arbeitslohns, später der „Beteiligung“ irreführen – und dies, obgleich die entsprechende Theorie schon seit einem Jahrhundert geistiges Gemeingut ist.) Die „einkanalige Approximation“ – das einseitige Erscheinen der Wesensprozesse – ist hier das Ergebnis eines objektiven (und künstlich noch gesteigerten) Tarnungsprozesses eines gesellschaftlichen Systems.

Ebenso, wie die Unmittelbarkeit nur in einem *relativen* Sinn durchstoßen werden kann, so kann auch keine absolute *Unmittelbarkeit* geschaf-

fen werden: Alle unsere Beziehungen zur Außenwelt werden durch Vermittler realisiert. Das ist die Grundlage der menschlichen Zivilisation. Das Arbeitsgerät, die gesellschaftliche Position, die Sprache, die Würde, die Abstammung, die Macht und vieles mehr sind alle Vermittler, die mit Hilfe von Transmissionen mit der Wirklichkeit verbinden. Je weiter sich die Zivilisation entwickelt, um so größer die Zahl der Vermittler. Das sind die beiden Pole, zwischen denen sich das Alltagsleben des Menschen entfaltet. Dem unmittelbaren Verhältnis zu den Dingen leistet eine ganze Reihe gewohnter, infolgedessen längst unsichtbarer Vermittler Vorschub. Ebenso unmöglich wäre es aber auch, den Menschen in die Sphäre der ausschließlichen Vermitteltheit erheben zu wollen: Spontaneität, Partikularität und die Direktbeziehung mit Menschen und Dingen bilden Elementarbedingungen unseres Lebens. Ohne die Korrekturen, die gefühlsmäßigen oder gedanklichen Inspirationen, den Genuß oder das Erleiden dieser Sphäre kann man nicht leben. Die Sterilität der intellektuellen Lebensform rührt nicht zuletzt auch von der Illusion her, man könne ein von jeglicher Partikularität befreites, die Unmittelbarkeit einfach „ausklammerndes“ Leben realisieren. Die *des Menschen würdige Alltäglichkeit* bedeutet nur soviel, daß wir der Strömung der unmittelbaren Einflüsse der Welt freien Raum gewähren, sie gefühlsmäßig wie bewußt in uns aufnehmen und verarbeiten, Vermittlersysteme erschaffen und solche erkennen können.

Aus all dem zeichnet sich bereits das ontologische Grundgesetz ab, das zu allererst von Hegel ausgesprochen worden ist, daß nämlich die Unmittelbarkeit die Seinsform der Vermittlungen ist, daß die das individuelle Leben zustande bringenden, vermittelnden Zusammenhänge nur unmittelbar wirken und existieren können.<sup>13</sup> Hinter der „Tatsache“, daß eine Tierart ausstirbt, ist ein verwobenes Netz von Vermittlungen verborgen, das dieses „Faktum“ zustande gebracht hat. Das Ergebnis enthält aber diese Zustandebringer-Transmissionen nurmehr eingehüllt in die bloße Tatsache: Das Sterben eines Tiers oder seine Unfähigkeit zur Fortpflanzung kann auch als „Einzelfall“, als individuelles „Pech“ erklärt werden. Wirken bzw. erscheinen wird die unmittelbare Tatsache, die all das, was Ergebnis eines langen Prozesses und weitverzweigter Konstellation

<sup>13</sup> „... daß es nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar, und jeder Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.“ Hegel: Wissenschaft der Logik, a. a. O. S. 52.

tionen ist, in sich verdichtet, zu unmittelbaren Gegebenheiten verwandelt. Dieser allgemeine ontologische Zusammenhang – der Prozeß des „Unmittelbarwerdens“ – weitet sich in der Gesellschaft noch mehr aus: Dort spielen bereits auch *gedankliche Vermittlungen* in das Zustandekommen eines Gestus, einer Erscheinung hinein. Das Aufkommen von Tendenzen wird nicht nur durch vielerlei materielle Motive, sondern auch durch geistig-gedankliche beeinflusst; und zwar, was das Ergebnis anbelangt, mit praktisch ebenso realer Wirkung wie die materiellen Beweggründe. Bei den „faits accomplis“ lassen sich diese *ideellen Motivationen*, obgleich sie untertauchen, vielleicht noch immer leichter entdecken als die materiellen. Der Prozeß des Unmittelbarwerdens verbirgt sich – und verrät so manches über sein Zustandekommen mit Hilfe falscher Hinweise. Hier also tritt die Möglichkeit des Scheins auf: ontologisch, im Hinblick auf die gesellschaftliche Gesamtbewegung, ist jede individuelle Betätigung gesteuert und anderes steuernd, gesellschaftlich und individuell zugleich. Die *bewußte Praxis* – das Subjekt – vermag diese Dualität jedoch nicht mehr zu überblicken: Der Einzelmensch erkennt nicht, über welche Vermittlungen, von entfernteren Punkten ausgehenden transponierten Einflüssen seine Wünsche und Vorhaben beeinträchtigt, das Endergebnis seiner Taten verändert werden. Durch seine Partikularität ist die Vermitteltheit seines Seins verdeckt. Orientieren wird er sich in einem halb wirklichen, halb scheinhaftigem Medium.

Die Unmittelbarkeit ist somit die Seinsform der Vermittlungen. Sie wird nicht nur vom beschränkten Bewußtsein hervorgebracht, auch die Wirklichkeit selbst schränkt ihre Erscheinungsform ein. Ein Beispiel soll zeigen, wie sich diese Gesetzmäßigkeit Geltung verschafft. Ich möchte aus dem Autobus steigen, habe aber versäumt zu klingeln. Der Fahrer schnauzt mich an und ist gröber, als es im Verhältnis zum begangenen Fehler stünde. Dieser Zwist erscheint als eine unmittelbare Angelegenheit von uns beiden: Der Fahrer ist mir böse und hat auch scheinbar recht. Jedoch nur scheinbar: In dieser Szene spielt nämlich auch die dem Zank vorhergehende Vorgeschichte eine Rolle, jener Prozeß, der gerade durch meine Vergeßlichkeit zum Ausbruch kommt. Der Fahrer will nämlich nicht mich persönlich „bestrafen“, er ist nicht mir, sondern auf die vielen anderen Fahrgäste böse, die allesamt das Klingeln versäumt haben, die ihn bereits aufgebracht hatten, bevor ich in den Autobus eingestiegen war. Zwischen uns beiden steht, als *Vermittler*, die

Zerstreutheit der anderen Fahrgäste. Dies ist aber nicht zu sehen, es ist ja *früher* passiert, ich habe aber die Rolle erhalten, die von den mir Vorangegangenen vorbereitet wurde und die beim Fahrer seinen – zweifellos berechtigten – Wutanfall auslöste. Das unmittelbare Verhältnis – der Krach – verdeckt das Vorspiel, die Vermitteltheit der Szene. Das ist die Erscheinung des „Unmittelbarwerdens“ im objektiven Sinn, und im Vergleich dazu kann meine unmittelbare Reaktion, d. h. das subjektivbewußte Verhalten der Unmittelbarkeit nur als sekundär angesprochen werden: Der augenblickliche Zwang der Entscheidung, der Tat sowie die aufgebrachte Verteidigung meiner Interessen machen mich auch einfach blind, ich werde unfähig, den Hintergrund der Szene zu erkennen, obgleich ich ihn mir eigentlich vorstellen könnte. Die Erscheinung selbst ist unvermittelt geworden, die gefühlsmäßige und gedankliche Beschränkung meiner Reaktionen ist nur Ergänzung dieses objektiven „Unmittelbarwerdens“.

Wenn wir das Beispiel generalisieren, bieten sich gleich mehrere Folgerungen an. Erstens: Das vermittelte Verhältnis kommt am Schnittpunkt von individuellen Taten und gesellschaftlicher Praxis zustande. Das Individuum handelt gleichzeitig als *Subjekt*, als evident erscheinender Auslöser seiner Taten, gleichzeitig aber auch als *Prädikat* eines früher eingesetzten Vermittlungsprozesses, als Kettenglied dieses Prozesses. Seine Taten und Ergebnisse rühren gleichzeitig von ihm und von einem unerfaßbaren, unpersönlichen, gesellschaftlich gegebenen „Anderen“ her. Die unvermittelte Praxis verbirgt die Fäden der Transmissionen. *Für den Einzelnen* nimmt daher die eigene Tätigkeit und deren Ergebnis ein anderes Bild an, als es *dasselbe Ergebnis* auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Praxis ergeben würde.<sup>14</sup>

Eine andere Folge ist, daß das unvermittelte Verhältnis wie eine *eigentümliche, Zwang ausübende Hülle* wirkt. Keiner von uns kann aus ihr heraustreten, sie legt unsere Taten sozusagen „von außen“ fest, unsere Reaktionen sind im vornherein gegeben, weil wir füreinander einen Bewegungsraum schaffen. In Wirklichkeit freilich geben wir nur die

<sup>14</sup> Marx schreibt z. B. im Zusammenhang mit dem Schein des Zinses: „Nach beiden Seiten erscheint ihm der vom Zins unterschiedene Teil des Rohprofits als Unternehmengewinn, und der Zins selbst als ein Mehrwert, den das Kapital an und für sich abwirft, und den es daher auch abwerfen würde ohne produktive Anwendung. Für den einzelnen Kapitalisten ist dies praktisch richtig.“ Marx: Das Kapital, a. a. O. Band III. S. 412.

Wirkungen weiter, die sich – auf für uns unsichtbare Weise – durch uns Geltung verschaffen. Dieses uns beide zusammenschließende Verhältnis zeigt an, daß die Unvermitteltheit eine *Totalitätskategorie* ist: Die Fäden, die uns bewegen, sind nur „innerhalb“ eines bestimmten „Kreises“ unsichtbar, innerhalb einer *größeren Totalität* sind ihre Geheimzusammenhänge bereits sichtbar. Jedoch, aus der gegebenen Totalität herauszutreten, ist fast unmöglich. Der Einzelmensch ist immer „drinnen“, innerhalb des von Situationen abgesteckten Bannkreises, die „Klarsicht“ des „Außenstehenden“ kann er nicht erreichen. Diese Totalität aber ist die Subjekt-Objekt-Einheit, eine Beziehung, in der der Mensch sein Objekt solcherart in den Griff bekommt, daß schließlich das Objekt ihn festhält. Und dieses innere, aktive Verhältnis hilft auch, die zusammenhaltende „äußere“ Hülle aufzubauen.

Diese Erscheinung ist eine wohlbekannte soziologische Tatsache. Sie wurde etwa, wenngleich oberflächlich und vereinfacht, die von der gesellschaftlichen Praxis herrührenden Implikationen und die in den Unterschieden verborgenen Identitäten nicht wahrnehmend, von Vierkant solcherart beschrieben, daß der agierende Mensch stets Gefangener seiner Situation sei. Er ist nicht nur befangen, sondern er verfügt auch über beschränkte Übersichtsmöglichkeiten, während das Urteil des Beschauers klarer, daher auch seine normative Fähigkeit größer ist.<sup>15</sup>

Der Gedanke ist im Grunde genommen brauchbar, und dies selbst dann, wenn Vierkant nicht bemerkt, daß schon die allerkontemplativste Betätigung *aktive* Teilnahme ist, während die Betätigung, nicht nur in demselben, sondern auch hinsichtlich tausenderlei anderer Bezüge des Lebens, gleichzeitig auch „urteilfällende“ Kontemplation ist. Und doch: Demzufolge können wir, in der Rolle des Beschauers, sämtliche inneren und äußeren Beziehungen überschauen, somit ein objektiveres und stichhaltigeres Urteil fällen über diese, während den Menschen, der sich im Engagement befindet, die Situation beherrscht und ihn an der vollständigen Übersicht über die Dinge hindert. Der Mensch ist im Bann der von ihm selbst geschaffenen Situation. (Das Problem ist allerdings schon seit Fichte in der Philosophiegeschichte präsent: Er bemerkte als erster die Eigengesetzlichkeit der Betätigung und den Umstand, daß sich die wahren Zusammenhänge erst nachträglich, über Denkarbeit, begreifen lassen. Es gehört auf ein anderes Blatt, daß dies von der „intellektuel-

<sup>15</sup> Vgl. A. Vierkant: *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1923, S. 392ff.

len Anschauung“ als eine dem Irrationalismus zuneigende Kategorie vorgestellt worden ist.)

Die Unmittelbarkeit bringt also objektive Sphären zustande: die partikulare, alltägliche Welt der Einzelmenschen, die sich verhältnismäßig von der anderen Sphäre, der Totalität, abhebt, von der Gesamtbewegung der Gesellschaft, auf der sie beruht, von deren Einflüssen sie gelenkt wird. Dieser dialektische Zusammenhang wird in Marx' Unmittelbarkeits- und Scheintheorie beschrieben. Im Kapitalismus löst sich die Lebenssphäre des Einzelnen mehr oder weniger los von der gesamtgesellschaftlichen Praxis, er fängt an, in seiner partikularen Eigenschaft ein selbständiges Leben zu leben, schafft oberflächliche Beziehungen zu den anderen, ebenso partikularen Einzelnen. Die Gesamtbewegung, die klassenmäßige Entwicklung, befindet sich nicht nur im Gehirn der Menschen, sondern auch ontologisch, anderswo. Die *Gesellschaftlichkeit*, die Gattungsmäßigkeit des Menschen kann sich nur über den Umweg der Einzelhaftigkeit oder durch Rückzug in die Privatsphäre Geltung verschaffen. *Das Zusammengehören dieser beiden Pole* realisiert sich in der Seinsform der Absonderung.

Gleichzeitig streicht Marx stets hervor, daß es hier nicht um den Gegensatz zwischen *abstraktem Einzelnen* und abstrakter Gesellschaftlichkeit geht. Nur bestimmte gesellschaftliche Bedingungen bringen den Gegensatz, den oberflächlichen Unterschied zwischen den beiden Sphären hervor; am augenfälligsten nimmt der Lebenskreis des partikularen Individuums diese alles verkehrende Formation im Kapitalismus an. Bei Marx erscheint die Unmittelbarkeit somit als geschichtliche Kategorie – im Gegensatz zu Hegel und hauptsächlich zu den Neuhegelianern, die im Begriffspaar Individuum-Gesellschaft eine zeitlose Bewußtseinserscheinung oder, wie Max Stirner, eine übergeschichtliche Verhaltensform erkennen. Stirner erblickt die Entwicklung der individuellen Seinssphäre seit Aufkommen des Christentums in einem Privatisierungsprozeß von kosmischen Ausmaßen und schreibt die Scheinhaftigkeit der Welt diesem Umstand zu: „Schau' hin in die Nähe oder in die Ferne, dich umgibt überall eine *gespenstische Welt*. Du hast immer »Erscheinungen« oder Visionen. Alles was dir erscheint, ist nur Schein eines innewohnenden Geistes, ist eine gespenstische »Erscheinung«... Dir aber ist die ganze Welt vergeistigt und ein rätselhaftes Gespenst geworden;... Seit der Geist in der Welt erscheint, seit »das Wort Fleisch geworden« ist, seitdem ist die Welt vergeistigt, verzaubert, ein Spuk.“<sup>16</sup> Marx hingegen erkannte, daß



die Unmittelbarkeit ebenso eine Entwicklungsgeschichte hat wie der selbstschöpferische Prozeß der menschlichen Praxis: Im Verlauf der Geschichte lösen sich verschiedene Typen ab, und zwar je nachdem, bei welcher Station der Vergesellschaftungsprozeß der Menschheit und die damit gleichlaufend vor sich gehende Individualisation angeht. Die Unmittelbarkeit stellt Schnittpunkte dieser beiden Tendenzen von jeweils anderer Qualität dar. In der Entwicklung der Menschheit erkannte Marx einen Trend, wonach sich die Vergesellschaftung und die Universalisierung des Menschen in umgekehrtem Verhältnis zueinander entwickeln. Der Mensch wird immer ausgeprägter zu einem gesellschaftlichen Wesen, er wird, objektiv gesehen, immer reicher von gesellschaftlichen Beziehungen durchdrungen, parallel dazu erlangt er auch ein immer reicheres individuelles Leben. Diese Individualität tendiert aber nicht zur inneren Bereicherung, sondern zur Entfremdung, zur Gestaltung des privatisierten Individuums. Die Unmittelbarkeit ist eine Objektivation dieser in umgekehrtem Verhältnis verlaufenden Entwicklung.

Daher wird die Unmittelbarkeit nur unter definitiven gesellschaftlichen Bedingungen zu einem Medium, das alles in sein Gegenteil umkehrt. Im Feudalismus standen die unmittelbare individuelle Betätigung und die Arbeit noch in keinem Gegensatz zur gesamtgesellschaftlichen Betätigung. Im Gegenteil: Ihr Wert und ihre Gültigkeit waren unmittelbar gesellschaftlich. „Aber eben weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen. Sie gehen als Naturaldienste und Naturalleistungen in das gesellschaftliche Getriebe ein. Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form.“<sup>17</sup> Hier verdeckt die Unmittelbarkeit noch nicht den Zusammenhang zwischen individueller Betätigung und gesamtgesellschaftlicher Bewegung; die Vorbedingung für diesen Zusammenhang-Transparenz ist allerdings die Beschränktheit der individuellen Lebenssphäre: Der Einzelmensch kann sich nur über seine Korporation (als Kleriker, Soldat, Ritter, Adliger usw.) in die Gesamtheit eingliedern, seine Berührungsmöglichkeiten sind mithin recht beschränkt. Ärmlich sind noch die Möglichkeiten individuel-

←

<sup>16</sup> M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Berlin 1929, S. 36.

<sup>17</sup> Marx: Das Kapital, a. a. O. Band I. S. 83.

ler Beziehungen zu den Mitgliedern anderer Stände, in gewissen Fällen sogar ganz ausgeschlossen. Man denke nur daran, daß Shakespeare, der seine Adligenfiguren wirklich vielseitig, inmitten eines an viele Beziehungen anknüpfenden dramatischen Kraftfeldes darstellt, seine Plebejerhelden hingegen nur von einem Blickwinkel aus zeigt (auch so sind sie noch immer reichhaltig charakterisiert): Ihre Totalität liegt weit hinter der der wichtigen Adligenfiguren. Trotz dieser Beschränkungen ist es wahr, daß das *Privatleben* in einem modernen Sinn erst etwa im 18. Jahrhundert erscheint (kein Zufall, wenn sich Fielding als erster einen Chronisten des Privatlebens nennt). Besonders in der patriarchalen Phase des Feudalismus konnte von einer Unmittelbarkeitssphäre im modernen Sinn keine Rede sein, das heißt, die von den gesamtgesellschaftlichen Interessen losgelöste Berührungs- bzw. Verkehrszone, ja selbst die Eigentumsform, nahmen eine *an die Person gebundene* Form an und *nicht eine persönliche* wie in späteren Zeiten. Der adlige Grundbesitz war unveräußerlich. Verkaufte der Herr dennoch sein Land, konnte er die nur seiner Person geltenden Vorrechte behalten (z.B. das Jagdrecht). Über diese Rechte verfügte der neue Besitzer mitnichten.

Und durch dieselbe adlige Eigentumsform war der Adlige – über viele tausend persönliche Transpositionen – auch mit den Angelegenheiten der Gesamtgesellschaft verbunden, deren persönlicher Mitgestalter er ebenfalls sein mochte. Solche Verhältnisse treten auch in den niedrigeren Klassen in Erscheinung. Treffend wird das von Romain Rolland im *Colas Breugnon* dargestellt. Oder aber man denke an die Geschichte der Jeanne d'Arc: Das persönliche Tun und Lassen ist – im Fall der Jeanne bereits gewissermaßen tragisch gesteigert – in das größere, gesamtgesellschaftliche (bzw. eben entstehende nationale) Interesse eingefügt. Doch selbst die Umtriebe des Gilles de Rais, des Blaubart – sozusagen „typisch“ private Sünden – erhalten einen gesellschaftlichen Aspekt. Es folgte ein langwieriges Gerichtsverfahren, da dies von der Empörung der „Öffentlichkeit“ gefordert wurde. Auf ähnliche Weise – jedoch in vom falschen Bewußtsein bereitgestellten Formen – sprudelt diese „Öffentlichkeit“ empor in den Hysterien der religiösen Bewegungen, in den volkstümlichen Marktspielen, in den Dorfgemeinden. So nahmen die religiösen Massenbewegungen, im Gegensatz zum vorsichtigen, ja, Gegenmaßnahmen anwendenden Verhalten der offiziellen Kirche, meist sublimierte geistige Formen an, sie verwandelten sich zu völkisch-orgiastischen Kulturen, die über die religiösen hinaus auch über die Schwierigkeiten und

Leidenschaften der sozialen Gemeinschaft aussagten und die Schranken der Kirchengebote tatsächlich durchbrachen. Sehr genau war sich die Kirche bewußt, daß das Aufkommen der Erotik zur *Autonomie des Gefühlslebens* und weiter zur *Verselbständlichung*, zur Befreiung des Volkslebens führt. (Sehr klar erkennt Max Weber in diesen orgiastischen Bestrebungen die Vorspiele der revolutionären Bauernkriege.) Der Prozeß, in dem die Erotik bewußt wird, stellt eine Phase im Erwachen des Bauerntums zum Selbstbewußtsein dar: Er ist eine Keimform des Übergangs aus dem naiv-natürlichen zum Kampfzustand, anfänglich ausgedrückt in der Form von religiöser Ekstase, Hysterie und orgiastischen Elementen. Selbstverständlich geht es hier nicht um eine „Öffentlichkeit“ im heutigen Sinn des Wortes, nicht um die Verbreitung und Herrschaft eines größtenteils nachträglich ausgestalteten dominanten Tonfalls, sondern um den Ausdruck eines *unmittelbar gemeinschaftlichen* und gleichzeitig individuell-persönlichen Anspruchs. Die Choralmusik des 16.–17. Jahrhunderts ist noch Nachklang dieser unmittelbaren Gemeinschaftlichkeit; in den Werken von Bach und Händel können wir auch ihren tragischen Nachlaß genießen: der viele hundert Jahre alte Melodienschatz des protestantischen Chorals ist unmittelbar diesem verwobenen individuellen und gemeinschaftlichen Sein entwachsen und konnte gerade daher Ausgangspunkt für den enormen künstlerischen Aufschwung werden. Zusammenfassend: Hier konnte das Privatleben nur in seinem persönlich-leidenschaftlichen Reichtum erlebt werden, doch konnte diese persönliche Prägung gleichzeitig Träger auch gesamtgesellschaftlicher, historischer Interessen sein. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Einheit der beiden Sphären ist noch nicht verschwunden.

Marx jedoch simplifiziert diese Entwicklung keineswegs. Er will nicht beweisen, daß die beiden Sphären immer weiter divergierende Dimensionen annehmen, was sodann im Kapitalismus gipfelt. Darum weist er darauf hin, daß die beiden Sphären in der Sklaverei ebenfalls nur um den Preis von Konflikten miteinander in Berührung kommen konnten; die Unmittelbarkeit des individuellen Lebens brachte – mit umgekehrtem Vorzeichen – auch in der Sklaverei Schein hervor. Im Gegensatz zum Kapitalismus, wo sogar die Surplusarbeit als entlohnte Arbeit erscheint, erscheint in der Sklaverei selbst die zur Reproduktion der Arbeitskraft notwendige Arbeit als Surplusarbeit, und dieser ökonomische Rahmen engt den Möglichkeitskreis der *Individualität* ein. Gleichzeitig werden diese Formen durch den Warenverkehr und die Geldwirtschaft aufgelok-

kert. Es ist im Grunde genommen die gemeinsame Auswirkung dieser beiden Tendenzen, die zur Entstehung und zur Blüte der Polis-Demokratie führt: zur relativen Verselbständlichung des gemeinschaftlichen Menschen, zur Entwicklung seiner Individualität und zum Primat seiner Eigenart als Citoyen. Die Entwicklung des späten griechischen Dramas und der Philosophie zeigt aber, wie labil das Gleichgewicht zwischen den beiden Tendenzen war, wie sehr es sich nur durch Konflikte Geltung verschaffen konnte. Der Preis der Individualisierung war das Verblässen des Citoyenverhaltens, während das Engagement für die Polis-Interessen zu einem tragischen Entsagen der individuellen Autonomie führte. In einer vortrefflichen Analyse zeigt Ágnes Heller auf, wie sich dieser antagonistische Widerspruch bereits in Platons Philosophie zeigt, wie er zum Grundstoff für die Entwicklung der griechischen Tragödie wird. Die Gemeinschaften wurden durch das Aufkommen des Privateigentums, durch die Entwicklung des Warenverkehrs zur einheitlichen Polis, und dieselben Tendenzen wurden *gleichzeitig* zum Hemmschuh des Fortbestehens der Polisdemokratie.

Im Zuge der historischen Entwicklung kehrt die Unmittelbarkeit als Lebenssphäre also in verschiedenen Formvarianten wieder: in jeder gesellschaftlichen Formation mit anderer Funktion.<sup>18</sup>

Die verzerrende Wirkung kommt nur im Fall des Zusammenspiels gewisser struktureller Bedingungen zustande: in klarster Form in der kapitalistischen Warenproduktion. Dort nämlich verselbständigt sich die Kommunikationsform der partikularen Einzelmenschen; für das Alltagsleben der Menschen haben Warenverkehr, Tauschverhältnisse, Markt, Zirkulation – lauter Formen also, die im Vergleich zur Gesamtbewegung sekundär sind – den Primat. In diesen leben die Menschen, diese bestimmen ihre unmittelbaren Motive, ihr Verhalten, in diesem Medium gestalten sich ihre Beziehungen zu anderen Menschen, ihr Benehmen, ihre Sprache, ihre Moden. Die Zirkulation ist somit das *Modell*, in dem

<sup>18</sup> Marx denkt dabei auch daran, daß der in der bürgerlichen Gesellschaft vorherrschende Typus der falschen Unvermitteltheit in der kommunistischen Gesellschaft wieder verschwindet, daß er nicht als abstraktes Fatum aus der Unübersichtbarkeit der Arbeitsteilung oder der technischen Entwicklung folgt: „Mit der Aufhebung aber des *unmittelbaren* Charakters der lebendigen Arbeit, als bloß *einzelner*, oder als bloß innerlich, oder bloß äußerlich allgemeiner, mit dem Setzen der Tätigkeit der Individuen als unmittelbar allgemeiner oder *gesellschaftlicher*, wird den gegenständlichen Momenten der Produktion diese Form der Entfremdung abgestreift“; Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O. S. 716.

die Unmittelbarkeit als objektive Sphäre, als von den Einzelnen produzierte Ware dennoch als selbständiges Medium, als durch die Gesamtbewegung und individuelle Betätigung gleichermaßen beeinflusste Sphäre untersucht werden kann.

Dieses Medium läßt vor den Augen der *Einzelnen* jede Tatsache „anders“ erscheinen, auch bietet es ihnen diese objektiv in anderer Form dar: Somit wird es zum Verursacher von Schein. Darum streicht Marx so nachdrücklich hervor, daß die dem einzelnen Kapitalisten erscheinenden und von ihm gehandhabten ökonomischen Formationen nicht nur scheinbare sind, sondern auch faktisch „anderswie“ existierende Formen: „Ein richtiger Punkt hierin ist: daß in der Bewegung des gesellschaftlichen Kapitals – d.h. der Gesamtheit der individuellen Kapitale – die Sache sich anders darstellt, als sie sich für jedes individuelle Kapital, besonders betrachtet, also vom Standpunkt jedes einzelnen Kapitalisten darstellt.“<sup>19</sup>

Die Partikularität, die Unmittelbarkeit des individuellen Lebens macht sich *als objektive Sphäre selbständig*. Diese Selbständigkeit ist zugleich Vorbedingung dessen, daß die *Gesamtheit* der gesellschaftlichen Prozesse, die unsichtbar wirkende *Totalität* funktionstüchtig bleibe; von da aus konstituiert sie sich, von da aus erhält sie einen Teil ihrer Impulse und wirkt sich auf sie zugleich bestimmenderweise rückwirkend aus. Diese Dialektik wird von Marx folgendermaßen zusammengefaßt: „Die einfache Zirkulation ist vielmehr eine abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses, die durch ihre eigenen Bestimmungen sich als Moment, bloße Erscheinungsform eines hinter ihr liegenden, ebenso aus ihr resultierenden, wie sie produzierenden tieferen Prozess(es) – des industriellen Kapitals – ausweist.“<sup>20</sup>

Dieser dialektische Zusammenhang – Verselbständlichung und Abhängigkeit – charakterisiert den ontologischen Standort der Unvermitteltheit, als gleichzeitig *Selbständiges und Abhängiges, Bewegendes und Bewegtes*.

Was jedoch ontologisch eine *Einheit der Verschiedenheit* bildet, wird im Alltagsbewußtsein nur als Verschiedenheit festgehalten. Den einzelnen Menschen sind nur die Erscheinungsformen sichtbar, die sich ihren individuellen Lebensbedingungen zeigen – die widersprüchliche Beziehung dieser Erscheinungsformen zum Ganzen bleibt ihnen verdeckt,

<sup>19</sup> Marx: Das Kapital, a.a.O. Band II. S. 387.

<sup>20</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O. S. 922–923.

denn diese beiden Sphären sind durch die *Dimension der Zeit* voneinander getrennt und unsichtbar miteinander verbunden. Die *Gegenwart* der Unvermitteltheit zeigt immer eine andere Facette der Zusammenhänge als das *Vorher* und das *Nachher*, d.h. die *zeitliche Vollkommenheit* der Prozesse. Daher *die andere Möglichkeit des Scheins*: Wir identifizieren die Erscheinungsformen mit der – virtuellen – Substanz, weil die tatsächlichen Zusammenhänge nur früher oder später erscheinen, weil sie im *Augenblick* der Handlung objektiv unsichtbar sind. Schon im *Autobus-Beispiel* hatten wir diesen Fall vor uns: Aus der *Gegenwart* des Zwischenfalls war seine *Vorgeschichte*, die eine Erklärung für ihn geboten hätte, objektiv ausgeschlossen. So steht es auch um den Zusammenhang zwischen Unmittelbarkeit und gesamtgesellschaftlicher Bewegung, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß die die Fakten erläuternden objektiven Momente aus der *Gegenwart* der Praxis zwar objektiv ausgeschlossen sind, diese dennoch einen ideologischen Ersatz finden: Jede Gesellschaft stellt bestimmte Pseudoerklärungen, falsche Vorgeschichten und Gründe bereit, die die Quasi-Vorgeschichte und somit die Quasi-Totalität der Tatsachen herzustellen *scheinen*. Damit wird aber der Schein der Faktenhaftigkeit noch weiter vertieft. Diese ideologische Ergänzung wird aber das Thema eines späteren Kapitels darstellen.

Außerdem wurde durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine Situation geschaffen, in der die Taten des Individuums im Augenblick des „Machens“ über eine andere Form, einen anderen Wert verfügen – und wieder eine andere Form und anderen Wert erhalten, wenn sie in den Kreislauf der Gesellschaft gelangen, in dem sie sich neubilden. Die Unmittelbarkeit (die partikuläre Betätigung des Einzelnen) und die Ebene der gesellschaftlich-gattungsmäßigen Praxis berühren sich nur bei zeitlicher Phasenverschiebung, somit die Form, den Ergebnis-Aspekt der Dinge auch faktisch verändernd. Wenn die Taten zu einem anderen Ergebnis führen als auf Wahrscheinlichkeitsbasis geplant, so bedeutet das, daß sich auch die fertigen Ergebnisse im Zuge der gesellschaftlichen Neuwertung verändern. (Das Ergebnis der privaten Arbeit nimmt später im gesellschaftlichen Ausgleich der Veräußerung – also nachträglich – eine andere Wertform an als in der *Gegenwart* der Produzierung; das individuelle Produkt wird am gesamtgesellschaftlichen Anspruch und am Arbeitsaufwand gemessen, doch gibt es für diesen Maßstab *in actu*, während der Betätigung keinen Platz; erst später, nachträglich wird er bei

der Gestaltung der Formbestimmung mitwirken. In anderer Qualität erscheint eine Skulptur im Atelier des Künstlers als beim Zusammentreffen mit dem Publikum zu einem späteren Zeitpunkt; doch selbst an unserem Autobus-Beispiel ist die *formschaffende* Wirkung der Zeitverschiebung erkenntlich: Die *früheren Ereignisse* bestimmen die unmittelbare Form des Verhältnisses zwischen dem Fahrer und mir.)

Die Einheit der beiden Sphären kann nämlich – infolge des Bewegungsreichtums der Transmissionen in der modernen Gesellschaft – nur *zeitlich verzögert* – zur Realisation gelangen. Das Nachher wandelt die von mir geschaffenen Dinge um, sie kommen in anderer Form, mit anderem Wert zu mir zurück, und ich werde nicht entscheiden können, welche ihre eigentliche Form ist: die ich ihnen gegeben hatte, oder die sie später erhalten haben?

Diese Zeitverschiebung ist Prämisse und Folge der Verselbständlichung, der Absonderung der individuellen Praxis. Diese Phasenverschiebung verdeckt den Zusammenhang zwischen den beiden Sphären: Das früher Geschehene entfaltet sich zu einem anderen Zeitpunkt als das später Entstandene. Der Unterschied der Zeitphasen trennt – noch dazu mit objektiver Gewalt – die Sphären der Gesamtbewegung und der Unmittelbarkeit.

Die zeitliche Verschiedenheit der beiden Sphären und ihre nachträglich zustande kommende Einheit diente Marx als Erklärung für ein weiteres theoretisches Problem: Die jegliche menschliche Arbeit charakterisierende *Objektivierung* verzerrt sich demzufolge und nimmt eine entfremdete, *fetischisierte* Form an. Das Individuum wird von der Vergegenständlichung, vom objektiven Arbeitsprozeß in den Organismus der gesellschaftlichen Maschinerie gestellt – diese verdecken aber gleichzeitig auch die Vergesellschaftung. Da die Gesellschaftlichkeit erst nachträglich aufkommt, da sie während der Handlung nicht wirkt und nicht sichtbar ist, wird die Handlung in ganz andere Richtung gedrängt: in Richtung Privatisation.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> In den *Grundrissen* wird dieses Verhältnis folgendermaßen beschrieben: „Der Ton wird gelegt nicht auf das *Vergegenständlichsein*, sondern auf das *Entfremdet-*, Entäußert-, Veräußertsein, das Nicht-dem-Arbeiter-, sondern den personifizierten Produktionsbedingungen-, i.e. dem-Kapital-Zugehören der ungeheuren gegenständlichen Macht, die die gesellschaftliche Arbeit selbst sich als eins ihrer Momente gegenüber gestellt hat.“ Insoweit ist der Zusammenhang zwischen Vergegenständlichung und Entfremdung nicht bloß Schein, sondern Tatsache: es „... ist diese Verdrehung und Verkehrung eine *wirkliche*, keine bloß gemeinte, bloß in der Vorstellung der Arbeiter und der Kapitalisten existierende.“ Ebd. S. 716.

Durch diese *nachträglich* entstehende, „*wirklichere*“ Seinsstufe kommt jedoch nicht nur die fetischisierte Vergegenständlichung zustande, sondern es eröffnet sich die Möglichkeit auch für das Hervorbringen von Schein. Im Bewußtsein des Menschen wirkt nämlich dieses Nachher *virtuell*, rückläufig determinierend, die Einbahn-Dimension der Zeit wird umgekehrt, und aus dem veränderten Ergebnis heraus wird der frühere, eine andere Form aufweisende Ansatzpunkt erklärt. (In der Mode kommt es sehr häufig vor, daß mit Hilfe geringer Investition, bei geringem Wertverbrauch durch Vermittler von Prestige und Manipulation großer Erfolg erzielt werden kann, und die später erfolgreichen Dinge erwecken den *Schein*, als wären sie auch ursprünglich vollwertig gewesen.

Für die Einzelmenschen bedeutet das soviel, daß die Gegenwartshandlung über eine andere Gültigkeit und eine andere Wirklichkeitsstufe verfügt als das, was erst später, in der gesellschaftlich realisierten Phase zustande kommen wird. Die unmittelbare Praxis ist in der Schwebelage zwischen zwei Wirklichkeitsstufen: zwischen der Welt des gegenwärtigen „*Machens*“, wo alles handgreiflich ist, wo sich aber eher oder später von den Dingen herausstellt, sie seien nicht echt, denn sie werden ja umgewertet, und der später eher spirituellen – weil vornehmlich als Wertqualität erscheinenden – Wirklichkeit, der Sphäre der Ergebnisse. Einmal wird selbstverständlich auch dieses später sich realisierende Ergebnis zur Gegenwart, dadurch wird aber die Lage des Menschen der unmittelbaren Praxis nur noch komplizierter: Unter den beiden „*Gegenwarten*“ muß er nicht nur wählen, sondern auch entscheiden können, welche Träger der wahren Rolle ist. In diesem Konflikt aber muß er das Ergebnis wählen, das sich erst später realisieren wird, das das spirituellere ist. Insoweit entspricht die Entscheidung noch der ontologischen Struktur der gesellschaftlichen Bewegung – die bewußte Reflexion gibt jedoch mit dieser Entscheidung auch dem Schein den Weg frei: Für sie hat es den Anschein, als wäre dieses gesellschaftlich umgewandelte Endergebnis, die nichtgewollte, andersgeartete Formation nicht nur wirklicher, sondern als bestimme diese die Motive des Individuums auch *rückläufig*. Das Nachher, die über die Transmission der gesellschaftlichen Gesamtbewegung gebildeten Ergebnisse sind also ontologisch tatsächlich realer als die Ergebnisse der individuell-unmittelbaren Betätigung. Doch bestimmt dieses andersgeartete Endergebnis die Umstände des Entstehens keineswegs auch rückläufig. (Von den vielen konkurrierenden Ensembles



wählte die L-Musik-Manipulation gerade die Beatles aus; wenn daher das gesellschaftliche Ergebnis ihrer Produktion ihre ursprünglichen Fähigkeiten und Hoffnungen weit übertraf, so bedeutet das nicht, daß diese Musik infolge des nachträglichen Erfolgs gesellschaftlich und dem Wert nach besser geworden ist.) In der Herrschaftssphäre des Nachher sieht das folgendermaßen aus: Das veränderte Ergebnis verändert die Entstehungsumstände und auch den Inhalt des ursprünglichen Produkts. *Es verleiht diesem eine andere Objektivationsform.* Die gesellschaftliche Wertbestimmung, mit anderen Worten die Erscheinungsform, das Gültigsein, erscheint als *Seinsgrund*, als *substantieller Inhalt* derselben Dinge.<sup>22</sup>

Da die Sphäre der Unmittelbarkeit an dem dem Menschen erscheinenden oder nur „gemachten“ Ansatzpunkt oder aber in ihrer andersgewordenen Ergebnisbeschaffenheit sichtbar wird, ist diese Sphäre zeitlos, d.h. geschichtslos: Wir können nur *bloße Tatsachen* erblicken, werden aber nie mit der die Fakten tatsächlich erklärenden *Entstehungsgeschichte* konfrontiert. Die Tatsachen werden jedoch von dem hinter ihnen Stehenden bestimmt – von ihrer historischen *Entstehung* sowie von den größeren Zusammenhängen, die aus der „einkanaligen“ Reflexionsordnung der Unmittelbarkeit tatsächlich ausgeschlossen sind – welche ihr Erscheinen für uns verändert, in eine andere Form transformiert. Hier wird nun die Ungewißheit der *Faktizität* klar. In der Unmittelbarkeit gibt es nur eine einzige Faktizität, die sich eindeutig verifizieren läßt: die *Angabe*, z.B. das Geburts- und Todesdatum eines Schriftstellers. Damit aber kommen wir nicht weit, denn die Daten an sich sind stumm. Jener größere Teil der Tatsachen, mit denen wir im Alltagsleben arbeiten, besteht im Grunde genommen aus petrifizierten, vergegenständlichten Formationen von *Prozessen*, die aber ihren Ursprung, nämlich den hinter ihnen stehenden Entstehungsprozeß verbergen: die Erklärungsmöglichkeit, die ihr Geradesosein aufdecken würde. Heute gilt es beispielshalber als Tatsache, daß Modigliani einer der höchstgeschätzten Maler ist.

<sup>22</sup> Das Problem der im Kapitalismus entstehenden neuen, imaginären Dinglichkeit wurde von Lukács als erstem in *Geschichte und Klassenbewußtsein* aufgeworfen (a. a. O. S. 257). Obschon Lukács ständig betont, daß Dinglichkeit, Objektivation und Vergegenständlichung in diesem seinem frühen, jedoch bis heute als Energiespender wirkenden Werk als Kategorien miteinander vermischt sind, ist damit doch eine bis heute gültige Beschreibung der imaginären Dinglichkeit, der Objektivation der Zeit, des Unterliegens des Menschen gegenüber diesen und seines Denkens in Scheinformen erstellt worden.

Dieselben Gemälde aber, die heute für phantastische Summen versteigert werden, erschienen der Öffentlichkeit zu ihrer Entstehungszeit als wertlos. Modiglianis Talent, die Qualität seiner Gemälde – die immanente Faktizität seiner Malerbeschaffenheit – haben sich nicht im geringsten verändert; dennoch werden sie heute anders bewertet als vor einigen Jahrzehnten. Allerdings hat sich in diesem Fall der Inhalt der Fakten durch das gemeinsame Wirken des bewertenden gesellschaftlichen Bewußtseins und der Manipulation verändert. Der Unterschied zwischen dem historischen Inhalt und der petrifizierten, hermeneutischen Struktur tritt klarer hervor, wenn gleiche Tatsachen aus unterschiedlichen Motiven hervorgehen. Während des Verteidigungskrieges der Diktatur des Proletariats in Ungarn wollte Jenő Landler durchsetzen, daß die Rote Armee unter der Trikolore, der ungarischen Nationalflagge marschiere; seine Gegner schätzten dies jedoch als Nationalismus ein, *faktisch* marschierten nämlich auch die Gegner unter der rot-weiß-grünen Fahne. Der unterschiedliche Inhalt war nicht sichtbar.<sup>23</sup>

Wir müssen hervorstreichen, daß die *Zweideutigkeit der Tatsachen* lediglich aus ihrer *Erscheinungsweise*, nicht aber aus ihrem ontologischen Inhalt folgt. Sie sind Knotenpunkte tatsächlicher Prozesse, die nur in ihrer unvermittelten Beschaffenheit scheinbar sind, da sie dem Bewußtsein die Vorgeschichte ihres Entstehens verbergen. Derartige zu Tatsachen werdende Knotenpunkte gehören zur Natur aller Prozesse. Im individuellen wie im gesellschaftlichen Leben erscheinen öfter Ereignisse, die ein „neues Blatt“ in der Geschichte darstellen, deren Alternativen, sofern sie entschieden werden, eine Zeitlang den Lauf der Entwicklung bestimmen. Dort aber, im Knotenpunkt, geschieht etwas, das den früheren Prozeß beendet und einen neuen startet. Als derart objektive „Trennwand“

<sup>23</sup> Diese Geschichtlichkeit der Tatsachen wird bereits im berühmten Vorwort zur Phänomenologie des Geistes betont. In der modernen Philosophie bildete sich dann eine Auffassung, welche durch betonte Historizität die Phänomenologie und die „Faktizität“-Kategorie des Neopositivismus zwar kritisiert, die Tatsachen jedoch gleichzeitig auflöst. Herbert Marcuse schreibt beispielshalber: „Facts are what they are as occurrences in this struggle. Their factuality is historical, even where it is still that of brute, unconquered nature... The philosophic concepts retain and explicate the pre-scientific mediations (the work of everyday practice, of economic organisation, of political action) which have made the object-world that which it actually is – a world in which all facts are events, occurrences in a historical continuum.“ H. Marcuse: *One-dimensional man*, Boston 1968, S. 185. Die Geschichtlichkeit tritt hier dem Neopositivismus zwar angreiferisch entgegen, verharrt jedoch innerhalb des Kreises der Alltäglichkeit und beschränkt sich somit selber.

treten in das Leben der Menschen größere Erlebnisse ein: Krieg, Krise, der Tod von Angehörigen usw. Doch bedeuten diese Tatsachen hinsichtlich der Zusammenfassung bzw. des Abschlusses der eigenen Prozeßhaftigkeit etwas anderes als hinsichtlich der Erscheinungsform, in der sie sich in das Leben innerhalb anderer Prozesse lebender Menschen einmischen. Der Krieg mag die „Lösung“ einer langwierigen politischen Krise sein; sein Ausbruch ist ebenso eine objektive Tatsache wie der Prozeß, in dem es so weit kommt. Für das Alltagsleben der Menschen wird aber nicht diese doppelte Seinsform sichtbar: Auf der Ebene der Unvermitteltheit ist der Krieg Tatsache, seine Ursachen, Gründe und somit sein Inhalt sind nicht sichtbar. Hinter seine Faktenhaftigkeit kann sodann jedermann eine andere Erklärung schieben, an sie kann jedermann andere Hoffnungen knüpfen. Die Faktizität ist mithin die füruns-seiende Erscheinungsform der Prozesse, die, petrifiziert und daher saturiert mit Scheinmöglichkeiten, einen Knotenpunkt in der Reflexion bildet.<sup>24</sup>

Hinzu kommt noch ein wichtiges Moment. Jede Tatsache ist transzendent. Ihre Determinante, ihr Schöpfer ist nicht nur die Logik ihrer Vorgeschichte, sondern auch der Komplex von Umständen, in denen sich diese Entwicklungslogik herausbilden konnte. Die Tatsache verdichtet diesen komplizierten Komplex zu einem einzigen Moment, wodurch die Bewegung der weitverzweigten Bezüge nicht nur vergegenständlicht, sondern auch unsichtbar gemacht wird. Häufig kommt es vor, daß die

<sup>24</sup> Das fetischisierte Verhältnis zu den Tatsachen wird vor allem von der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, von der Herrschaft der Unvermitteltheit geschaffen. Die entsprechende Bewußtseinsform, die Erinnerungslosigkeit, ist jedoch bereits ein Produkt der bürgerlichen Anschauungsweise. Während die zweite Welle der Aufklärung und sodann das frühe bürgerliche Denken für eine historische Anschauungsweise kämpften, will sich die moderne Auffassung gerade dieser entledigen. Geistreich, wenngleich für den gesamten bürgerlichen Rationalismus verabsolutiert, formuliert Adorno diesen Wechsel: „Diese deutsche Entwicklung, flagrant erst nach dem Zweiten Weltkrieg, deckt sich aber mit der seit Henry Fords »History is bunk« bekannten Geschichtsfremdheit des amerikanischen Bewußtseins, dem Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung. Es ist kein bloßes Verfallsprodukt... sondern es ist mit der Fortschrittlichkeit des bürgerlichen Prinzips notwendig verknüpft... Ökonomen und Soziologen, wie Werner Sombart und Max Weber, haben das Prinzip des Traditionalismus den feudalen Gesellschaftsformen zugeordnet und das der Rationalität den bürgerlichen. Das sagt aber nicht weniger, als daß Erinnerung, Zeit, Gedächtnis von der fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft selber als eine Art irrationaler Rest liquidiert werden...“ Th.W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt am Main 1970, S. 13–14.

Karambolage von zwei Wagen durch einen dritten bewirkt wird, der im Augenblick des Unfalls gar nicht zugegen ist, zuvor aber die beiden Fahrer verwirrt und verschwand. Die Tatsache, das *factum brutum* läßt nur die beiden sehen, die zusammenstießen – die Vermittlung, die diese Tatsache zustande gebracht hat, ist unsichtbar gerade infolge der Gegenständlichkeit der bloßen Tatsache. Auch in diesem Fall ist die „Tatsache“ zweideutig: dadurch aber wird sie Träger von Scheinmöglichkeiten.

Die Tatsachen sind petrifizierte Prozesse.

Mit dem Industrierationalismus des modernen Kapitalismus entsteht die manipulative Ordnung, die fähig ist, diese petrifizierten Prozesse in ihrer Formalität, d.h. in ihrer imaginären Dinglichkeit zu fassen und zu gebrauchen. Lukács erkannte die Überlegenheit des bürgerlichen Rechts gegenüber der feudalen Rechtspraxis gerade darin, daß es die von den tatsächlichen Zusammenhängen unabhängige, jedoch im gesellschaftlichen Funktionieren präsenste Dinglichkeit zu erfassen vermochte.<sup>25</sup> Dasselbe weist er auch in bezug auf den Ausbau der Bürokratie und den Rationalisierungsprozeß der Produktion nach.

Doch trägt auch die individuelle Praxis zum Aufkommen der fetischisierten Form bei. Es ist ein unerläßlicher Bestandteil der Alltagsbetätigung, daß die Tatsachen ohne Berücksichtigung ihres Ursprungs wahrgenommen werden: Prozesse können wir nur in ihrer vergegenständlichten, fixierten Gestalt erfassen. (In der Amtspraxis sind nur die geistigen Fähigkeiten brauchbar, die schriftlich dokumentiert sind. Selbst wenn ein Zeugnis, den Durchschnitt der Fälle betrachtet, dem tatsächlichen Wissen entspricht, vermag es das Anwachsen oder den Rückgang der Fähigkeiten nicht auszudrücken.) *Institutioniert* kann man die Eigenschaften nur mit Hilfe faktischer Angaben in den Griff bekommen und gebrauchen. Charaktereigenschaften werden erst klar, wenn sie sich in „greifbaren“ Gesten realisieren. Diese „greifbare Form“ leistet der Fetischisierung der Tatsachen weiteren Vorschub: Die Art und Weise, wie wir die Prozesse zu erfassen haben, wird zur Stereotypie, bis es schließlich auch unserem Bewußtsein entgeht, daß *hinter den Dingen Prozesse stehen*. Die faktenhafte Form verbirgt also die Spezialität der individuellen Prozesse, darüber hinaus führt sie aber auch zahlreiche Scheinelemente mit sich – und doch gehört diese Struktur organisch zur

<sup>25</sup> Vgl. G. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O. S. 276.

„Trefferwahrscheinlichkeit“ der Alltagspraxis, auf der ihre Wirksamkeit beruht: Nur auf diese Weise können wir schnell und objektiv arbeiten. Dieselbe Struktur wird aber auch vom Betrug, d.h. beim künstlichen Hervorbringen des Scheins, benutzt; auf der Zweideutigkeit der „Tatsachen fußen Scheinheiligkeit, Fälschung und vieles mehr.

Diese letzteren Beispiele sind aber nur eine zufällige Auswahl. Ontologisch entstehen die Tatsachen in dem Transformationsprozeß, in dem sich die Gesamtbewegung zur Ebene der individuellen Lebenssphäre abbildet. Darum sagt Marx, wie bereits angeführt wurde, daß die Formen der Kapital-Gesamtbewegung dem einzelnen Kapitalisten auch faktisch in anderer Gestalt erscheinen. Zu Schein werden sie, wenn die Reflexion diese unvermittelte Erscheinungsform nicht auf ihre ontologische Vermitteltheit, sondern auf ihre gedanklich-subjektive Entschlüsselung zurückführt.

Der moderne Neopositivismus und die Phänomenologie aber greifen auf diese, dem Wesen nach prozeßverneinende *Faktizität* zurück, bestenfalls geben sie sich der Illusion hin, von hier aus das Andersgeartete der kreativen Prozesse rekonstruieren zu können. In Wirklichkeit bleiben sie trotz all ihrer Bemühungen innerhalb des Kreises der Unmittelbarkeit der Faktizität stehen. Nach Kierkegaard ist es noch gut, wenn es ihnen gelingt, mit Mitteln der Unmittelbarkeit aus deren Sphäre auszubrechen. In seiner Kritik an Husserl weist Adorno sehr einprägsam den Zusammenhang zwischen phänomenologischer Faktizität und Fetischisierung nach: „Verblendung gegen die Produktion verführt ihn, das Produkt für gegeben zu halten. Noch die Sphäre äußerster Abstraktion wird bewußtlos von der Gesamttendenz einer Gesellschaft beherrscht, die... ihre je existenten verdinglichten Formen als endgültig, als Kategorien hypostasieren muß. Bei Husserl schon kündigt, in den innersten Zellen der Erkenntnistheorie, jene Fetischisierung des nun einmal Seienden sich an, die in der Ära der Überproduktion bei gleichzeitiger Fesselung der Produktivkräfte sich übers totale gesellschaftliche Bewußtsein ausbreitet.“<sup>26</sup>

Adornos scharfes Urteil ist teilweise stichhaltig: Tatsächlich ist die Faktizität Ergebnis eines Doppelprozesses – der Unmittelbarwerdung der Gesamtbewegung der bürgerlichen Produktion, ihrer Transformation, und der fetischisierten Betrachtungsweise des Bewußtseins; der

<sup>26</sup> Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, a.a.O. S. 151.

Phänomenologe aber nimmt nur das Endergebnis der beiden zur Kenntnis. Husserl selbst sieht schon fast diese Beschränkung ein: In seinen Spätwerken deckt er selbst die inhärenten Widersprüche der Faktizitätstheorie auf.

Treffend schreibt er in der *Krisis*, wie sehr die moderne Fetischisierung der Tatsachen – die Faktizität des Neopositivismus – den Menschen entfremdet.<sup>27</sup> Es ist eine Ironie des Schicksals, daß das Gesagte bei aller Gutgläubigkeit Husserls auch für seinen Versuch zutrifft, ein System zu schaffen: Die subjektivistische Auflösung der Faktizität hebt die Grundstellung des Neopositivismus nicht auf. Und gerade bei diesem genialen Versuch scheiden sich die Wege der modernen Philosophie endgültig. Der eine Weg ist die schonungslose Kritik der Unmittelbarkeit, jedoch bei skeptischer Negierung der Möglichkeit, sie mit Hilfe soziologisch motivierter Argumente je transzendieren zu können – bestenfalls werden relative Erfolge in Aussicht gestellt. Adornos *Negative Dialektik* bezieht letzten Endes diese Position: Obwohl die Objektivität, das Objektsein nicht identisch ist mit der „Dinglichkeit“ des Unmittelbaren, bedeute das Fortschreiten zu den wirklichen „Dingen“, zu den Zusammenhängen also, nur die Reproduktion, und zwar die negative Reproduktion der Unmittelbarkeit. Nicht eine Wesenssphäre werde eine für den Menschen brauchbare Unmittelbarkeit (wie dies Hegel und Marx vermuteten), sondern eine schlechte Unmittelbarkeit: Unendliche Selbstwiederholung umgibt den Menschen in immer wieder neuen Tarnungen.<sup>28</sup> Sartre unternimmt eine herostratische Geste, um die Unmittelbarkeit zu transzendieren: Nimmt der Mensch seine Freiheit auf sich, entwickelt er auf anachronistische oder heroische Weise sein Ich, könnte die Mauer der Unmittelbarkeit durchbrochen werden – zumindest ethisch. Lukács hingegen entwickelte eine Theorie, in der die Marxsche Unmittelbarkeitskonzeption – in Beantwortung der Fragen, die die moderne Entwicklung stellt – rekonstruiert werden kann. Lukács ist sich der würgenden Rolle der Unmittelbarkeit ebenso bewußt wie Adorno oder Sartre, doch weiß er auch, daß die Transzendierung vor allem Frage der gesellschaftlichen Praxis, letzten Endes des politischen Kampfes, der gesellschaftlichen Entwicklung, der gesamtgesellschaftlichen Bewegung

<sup>27</sup> Vgl. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Den Haag 1962, S. 4.

<sup>28</sup> Vgl. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1968, S. 181ff.

ist. Was davon die Tätigkeitssphäre des Einzelmenschen betrifft, so bieten sich diesbezüglich mehrere Wege des Transzendierens. Einer von diesen ist offensichtlich: die *wissenschaftliche* Analyse, das Durchleuchten der oberflächlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit. Der Alltagsmensch ist jedoch selten im Besitz der wissenschaftlichen Errungenschaften, selbst die enthüllendste wissenschaftliche Entdeckung wird für ihn nur zur Unmittelbarkeit, noch dazu zu einer schlechten. Daher bietet sich dem Alltagsleben eine andere Möglichkeit: die *Kunst*. Die Kunst reproduziert zwar mit der dargestellten Welt das virtuelle Bild der Unmittelbarkeit, doch ist dies bereits eine aufgelöste Unmittelbarkeit, eine Welt, in der auch die tatsächlichen Zusammenhänge sichtbar werden; die Sphäre der Gegebenheiten dient nur als Linienblatt, als „Faulenzer“, sie ist Pseudorekonstruktion der ursprünglichen, fetischisierten und scheinhaften Unmittelbarkeit. In Wirklichkeit ist sie deren Enttarnen. Die Kunst ist somit ein ebenso berechtigter Durchbruch durch die Unmittelbarkeit wie das wissenschaftliche Denken. Es wäre eine scientistische Illusion, zu meinen, dem Schein des modernen Lebens, der elementaren Flut der Unmittelbarkeit könne man nur in wissenschaftlicher Rüstung begegnen. Jedes bedeutende Kunstwerk ist Zerstörer dieser Sphäre und ein Helfershelfer des Menschen, damit dieser sich selbst findet, und kehrt die Scheinsphäre in die Wirklichkeit um.

*Vergegenständlichung, Alltagsgegenständlichkeit,  
Durchschnittlichkeit*

Die unmittelbare Praxis arbeitet mit zweierlei Formen der Gegenständlichkeit, ohne diese beiden Formationen von gleich objektiver Qualität voneinander unterscheiden zu können. Eine von diesen ist die natürlich-ursprüngliche Eigenart der Dinge, die andere die auf dieser fußende teleologische oder gesellschaftliche Funktion, deren Gegenständlichkeit ebensolche objektive Gültigkeit besitzt wie die natürliche Qualität. Diese Doppelheit charakterisiert auch die Arbeits- und Spiel-Prozesse. Man denke etwa an den Gebrauch des zweiseitigen Hebels. Eine Eisen- oder Holzstange wird nur bei definitiv mechanischer Anwendung zum Hebel, d. h., wenn ich sie den funktionalen Vorschriften ihrer „Hebelhaftigkeit“ entsprechend gebrauche. Außerhalb dieses

funktionalen Verhältnisses ist und bleibt, dieser Gegenstand nur ein Stück Holz oder Eisen. Um mit geringem Kräfteaufwand ein großes Gewicht heben zu können, muß ich diesen Gegenstand nicht als *Holzstange*, sondern als *Hebel* anfassen, den Stützpunkt richtig auswählen usw. Gleichzeitig muß ich auch die ursprünglich-natürlichen Eigenschaften berücksichtigen – mit Hilfe einer Holzstange kann man nicht so große Gewichte hieven wie mit einer Eisenstange, denn sie würde zerbrechen. In Wahrheit arbeite ich mit beiden Eigenschaften gleichzeitig, nämlich mit der natürlichen und mit der teleologisch angewandten Funktion. Ist es aber einmal schon gelungen, die Stange „als solche“ zu gebrauchen, neigt der Mensch mit natürlicher Naivität dazu, diese mit der *Rolle* des Hebels zu identifizieren: Dem Bewußtsein erscheint der an sich seiende Gegenstand in der Gestalt des verwendbaren Geräts, obschon ich den Unterschied der *zweierlei Gegenständlichkeiten* in der Praxis noch klar erkannt und gehandhabt habe. (Ich wußte z.B., daß die Stange zwar als Hebel funktionieren, als Stange hingegen zerbrechen würde.) In der Alltagspraxis verflochten sich diese zwei – gleicherweise objektiven – Gegenständlichkeiten immer mehr, im Bewußtsein überdecken sie sich bis zur Identifizierung.

Dem ersten Schritt zu dieser Identifizierung leistet die teleologische Orientierung Vorschub. In der Zielhandlung berücksichtigen wir nämlich *nicht den Gegenstand selbst*, sondern seine gegenständliche Möglichkeit (das ihm ontologisch inhärente Potential), und „machen“ diese zu unserem „Gegenstand“: also nicht das Ding in seiner Gesamtheit, sondern das, was davon *für uns seiend wird*. Der praktischen Vermischung geht somit die Gegenstandsbetrachtung des teleologischen Bewußtseins voran. Wir bemerken die Dinge überhaupt erst nach einem bestimmten selektiven Gesichtspunkt, nämlich der zukünftigen Verwendbarkeit (auch das ist Vergegenständlichung!), und wir werden sie aufgrund dieser potentiellen Eigenschaften gebrauchen, von ihnen sukzessive verwirklichen, was wir benötigen und was ontologisch – unter vielen anderen Eigenschaften – den fraglichen Gegenständen inhärent war. Diese anthropologische Eigenart charakterisiert Gehlen folgendermaßen: Dewey „hat ... die sehr treffende These behandelt, daß das Ziel des Denkens in der rationalen Sacherkenntnis nicht die Annäherung an eine *schon bestehende* Realität ist; das Denken will vielmehr die Merkmale, die es nicht den ruhenden Qualitäten der Dinge, sondern ihren dynamischen Beziehungen entnimmt, als *Möglichkeiten* von dem



ansehen, was diese Dinge durch angebbare Operationen werden können.<sup>29</sup> In der Praxis der Vergegenständlichung werden die eigenständige und die mittelbare Beschaffenheit der Dinge noch verhältnismäßig getrennt behandelt, während das praktische Bewußtsein, die teleologische Reflexion diese Unterscheidung nicht mehr vornehmen, da sie die Dinge nur vom Blickwinkel der zu verwirklichenden Möglichkeit aus betrachten.

Auch im Spiel sind dieselbe Identität und derselbe Unterschied zu beobachten. Kinder spielen mit Sandkuchen. Dabei berücksichtigen sie gleichzeitig zwei Qualitäten: den feuchten, gekneteten Sand und den „Kuchen“, den die „Gäste“ gemäß den Konventionen des Spiels „essen“ müssen. Hier allerdings werden die beiden Ebenen noch klar voneinander getrennt. Selbst in der Hitze des Spiels unterscheiden sich der natürliche Grundstoff und die projizierte, „vergegenständlichte“ Funktion. Die Kinder werden den Sand sicher nicht aufessen, obgleich der *tatsächliche Gegenstand* des Spiels nicht der Sand, sondern der Kuchen ist. Die im Spiel hervortretende *doppelte Gegenständlichkeit* ist freilich eine kindliche Reproduktion des teleologischen Arbeitsprozesses. Was in der Welt der Erwachsenen verflochten ist, divergiert im Kinderspiel noch sichtbar.

Jedoch, wie gesagt, werden die verschiedenen Ebenen des gegenständlichen und des funktionalen Seins selbst im Arbeitsprozeß nicht vollständig identifiziert. Das „Aufeinanderschieben“ der zwei verschiedenen Gegenständlichkeiten ist nicht nur eine Bedingung für den Erfolg der Arbeit, sondern auch des Funktionierens des teleologischen Bewußtseins. Tatsächlich kommt diese Identifizierung in der gesellschaftlichen Praxis bzw. im gesellschaftlichen Bewußtsein zustande, wo die natürliche Gegebenheit und das funktionale Sein des Gegenstands weitaus ungewisser aufeinander aufgebaut sind. Man denke an das klassische Beispiel Marx', wie die natürlichen Eigenschaften des Goldes und seine Funktion als Geld aufeinander aufbauen. In dieser Hinsicht eignet es sich dank seiner objektiven Qualität (es oxydiert kaum, ist eine Seltenheit, braucht wenig Platz, vertritt einen großen Wert, ist leicht aufteilbar) dazu, eine sich gesellschaftlich bietende Funktion zu erfüllen, als Tauschmittel und als Wertmesser zu funktionieren. Jedoch verfügt die letztere Qualität, obgleich sie gesellschaftlicher Herkunft und nur Überbau der natürlichen

<sup>29</sup> A. Gehlen: Der Mensch, a.a.O. S. 319

Gegebenheiten ist, über ein *ebenso objektives Sein* wie die ursprünglichen Eigenschaften, *jedoch verfügt diese Gegenständlichkeit über eine andere Dimension*. In Marx' Augen erscheint gerade der paradoxe Prozeß wichtig, in dem das Gold als Tauschmittel nur als *Symbol*, als Repräsentant fungiert, so daß seine ursprünglichen, materiellen Eigenschaften nicht nur gleichgültig werden, sondern sogar verschwinden mögen (z.B. bei Banknoten). Hinter diesem funktionalen Dasein ist das verborgene materielle Dasein dennoch vorhanden. Diese Funktion kann nur erfaßt, *nur* gebraucht werden, *wenn die materielle Beschaffenheit vergegenständlicht wird*. Man muß das Gold als Metall sammeln, austauschen, von Hand zu Hand weiterreichen usw. Was also im funktionalen Dasein von der materiellen Qualität unabhängig zu sein scheint, erweist sich im praktischen Gebrauch nur mit Hilfe der materiellen Gegenständlichkeit als funktionstüchtig. Die beiden Gegenständlichkeiten werden somit durch den praktischen Akt, durch die *Vergegenständlichung*, den Gebrauch miteinander verschmolzen: der Gegenstand ist damit identisch, wie ich ihn gebrauche.

Marx weist auch auf die substantialisierende Wirkung der Vergegenständlichung, auf dieses praktische Bedürfnis hin: „Der Tauschwert als solcher kann natürlich nur symbolisch existieren, obgleich dieses Symbol, um es als Sache anwenden zu können – nicht bloß als Vorstellungsform –, sachliches Dasein besitzt; nicht nur ideelle Vorstellung ist, sondern wirklich vorgestellt in einer gegenständlichen Weise. (Ein Maß kann in der Hand behalten werden; der Tauschwert mißt, aber er tauscht nur aus, indem das Maß aus der einen Hand in die andre übergeht.)“<sup>30</sup> Die Vergegenständlichung ist die Vereinigung einer Funktion, die über ein tatsächliches, wenngleich abstraktes Dasein verfügt („Idealfunktion“), und eines materiellen Trägermediums. Diese Vereinigung erfolgt im Zuge des „Wahrnehmens“, der Vergegenständlichung.

Die praktische Identifizierung kann, wie gesagt, niemals vollkommen sein. Die Identifizierung wird vom *Alltagsbewußtsein* durchgeführt, das aus der *Möglichkeit* der praktischen Vereinigung eine endgültige Einheit bildet. Genauer: Das Bewußtsein geht einfach vom funktionalen, das heißt, gesellschaftlich funktionierenden Dasein aus und begreift dieses als Eigenschaft der natürlich-ursprünglichen Gegenständlichkeit. (Von der Antike bis zur Aufklärung kämpften Schriftsteller und Philosophen

<sup>30</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O. S. 72.

gegen die *Natureigenschaften* des Goldes, ohne wahrzunehmen, daß diese materiellen Eigenschaften lediglich Träger einer darüber aufbauenden *sekundären Objektivation*, des Äquivalents des gesellschaftlich ausgebauten Warenaustauschs sind.) Der Akt der Vergegenständlichung ist somit nur Vorbereiter dieser Gleichsetzung, er bietet der Reflexion eine Möglichkeit, mit der die natürliche und die gesellschaftliche Bestimmung als Eins gehandhabt werden können.

Da ihm keine anderen Approximationsformationen zur Verfügung stehen, akzeptiert das Bewußtsein dieses Phänomen und *fixiert es als Schein*. (In der Geschichte der Zivilisation dauert es beispielshalber sehr lange, bis sich die sprachlich erfaßten, also *formal vergegenständlichten* Dinge von den wirklichen Gegenständen loslösen: Die *Freude* an der sprachlichen Erfassbarkeit objektiviert sich lange Zeit hindurch, als hätte man die Dinge tatsächlich im Griff: Magisch ausgesprochene Worte ersetzen die Gegenstände selbst.) In der Vergegenständlichung verschmelzen also *dreierlei Objektivitätsformen*, um zu einer *virtuell einheitlichen Objektivität* zu werden. Die eine Schicht bildet die natürliche Struktur der Dinge (im Fall des Hebels die Holzstange, im Fall des Spiels der Sand), die zweite Schicht besteht aus der teleologisch-gegenständlichen Anwendung der ersten: Ich handhabe den Gegenstand gemäß den Vorschriften einer bestimmten Funktion und gebrauche nicht alle seine Eigenschaften. Und schließlich ist jedes gesellschaftlich gestaltete Mittel auch Träger bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse: Als Mittel kann das Instrument nur funktionieren, wenn es gleichzeitig die Klassenverhältnisse der Menschen vermittelt. Mit einem Beispiel von Marx: In einer Fabrik ist eine Maschine Träger eines gesellschaftlichen Verhältnisses (der Exploitation, der Produktion von Mehrwert, des Klassenantagonismus). In ihrer technisch-mechanischen Beschaffenheit ist sie zugleich Träger einer gesellschaftlichen Relation – die jedoch nicht in ihr aufgeht, sondern nur auf sie aufbaut. In ihrer *gesellschaftlichen Gegenständlichkeit* funktioniert sie nämlich nur, wenn sie unter bestimmten Bedingungen gebraucht wird, wenn man sie also *auf kapitalistische Art und Weise* vergegenständlicht.

Wird die Maschine nach einer Havarie auf eine unbewohnte Insel gespült, ist sie bloß Schrott. Zu Schrott wird sie aber auch, wenn man sie als „altes Eisen“ demontiert und einer Privatperson verkauft, die sie eventuell für andere Zwecke gebrauchen wird. (Etwa als mobile Konstituente einer modernen Plastik.) In sich ist das gesellschaftliche

Verhältnis nicht erfaßbar, da es über keine greifbare Gegenständlichkeit verfügt. Doch ist es auch nicht sichtbar, obgleich die physikalisch-technische Struktur der Maschine ebenfalls durch diese Relation bestimmt wird (das Niveau der technischen Entwicklung wird durch Konkurrenz, die technische Revolution, die Lage auf dem Arbeitsmarkt usw. mitbestimmt). Im gesellschaftlichen Leben kommt somit eine ontologisch höherstehende Objektivationsebene zustande, deren Zwang wir nur nachträglich, anhand von Erfolgen oder Schlappen wahrnehmen, die über keine handgreifliche Form verfügt, deren wir höchstens in der Form der gegenständlichen Träger des objektiven Verhältnisses gewahr werden (Maschinen, Institutionen, Naturgegebenheiten als Mittel usw.). Diese höherstehende, gesellschaftliche Objektivität, der Zwang der Verhältnisse ist ebenso existent wie das Naturmilieu oder die funktionale Wirkungsmöglichkeit der Mittel, denen wir uns ebenso fügen, wenn wir sie gebrauchen, wie wir uns auch den durch die Mittel getragenen, vermittelten gesellschaftlichen Verhältnissen fügen müssen.

Diese drei Ebenen der Gegenständlichkeit kommen in der Vergegenständlichung, der Objektivation gleichzeitig zur Geltung, wobei ihr Unterschied zugleich verschwindet: Entweder wird die spezielle Objektivität der natürlichen wie der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit durch die Mittel-Rolle enthüllt, oder aber wir können nur die materiell greifbare Gegenständlichkeit erblicken (wie etwa im Fall des Geldes). Wir sind unfähig, die Struktur der Gleichheit und des Unterschieds dieser drei Schichten zu überblicken, weil wir in der Praxis die vermittelten – gesellschaftlichen – Objektivationen durch Gebrauch materieller, gegenständlicher Funktionen in Bewegung setzen, ohne davon wissen zu müssen. In der Vergegenständlichung kommt die Selbstbestätigung des Scheins zustande.

Die *Vergegenständlichung* ist die elementare Objektivationsform der Alltagspraxis. Sie hat zahlreiche Formen, sie kann sprachlich ebenso durchgeführt werden wie in der Arbeit, ethisch (in der Form von Mitleid, von Teilnahme) ebenso wie philosophisch. Jeder Vergegenständlichungsakt erfaßt die Dinge in einer anderen Dimension, in einem anderen Aspekt, es ist sogar denkbar, daß dieselben Elemente in einer gleichzeitig mehrdimensionalen – und doch voneinander getrennten – Vergegenständlichung existieren. (Ich kann jemanden beispielshalber *als* Chef gut leiden, finde ihn aber *als* Mensch unausstehlich: In beiden Relationen mache ich ihn anderswie zu meinem Gegenstand.)

In Wirklichkeit ist dieser Akt freilich nur ein Endergebnis. „Geradeso“ gebrauchen wir die Dinge nur als Ergebnis einer langwierigen gesellschaftlichen Praxis, als Realisierung eines langen Vorbereitungsprozesses. Da aber wir sie „geradeso“ machen, wird die individuelle Realisierung im *Bewußtsein* zur *Erschaffung* der Eigenart der Gegenständlichkeit stilisiert. (Schellings „intellektuelle Anschauung“, diese Illusion, ist eine idealisierte – und falsche – Widerspiegelung dieses praktischen Akts. Tatsächlich sind nicht wir es, die die Gegenstände zu solchen erschaffen, in der Unmittelbarkeit der *individuellen* Praxis erscheint dieser Akt dennoch als Ursprung des „Geradesoseins“.)

Daher charakterisiert die Vergegenständlichung das unvermittelte Verhältnis des Menschen zu den Dingen von den elementaren Arbeitsprozessen bis hin zur subtilsten geistigen Arbeit auf einer sehr breiten Skala.<sup>31</sup> Max Weber etwa weist für die englische Rechtspraxis nach, daß das Geradesosein der Rechtsprinzipien durch die einzeln-fallweise Anwendung erschaffen wird, indem nämlich ein Rechtsprinzip *nur in der Form überhaupt existiert*, in der die richterliche Praxis es „vergegenständlicht“, mit anderen Worten, für den Einzelfall anwendet. „Noch Blackstone nennt die englischen Richter eine Art lebendes Orakel, und tatsächlich entspricht wenigstens die Rolle, welche die decisions als unentbehrliche und spezifische Form der Fleischwerdung des Common Law spielen, in diesem Sinn derjenigen des Orakels im alten Recht: ‚was vorher ungewiß war (die Existenz des Rechtsprinzips) ist nun (durch die Entscheidung) eine dauernde Regel geworden.“<sup>32</sup> Da das gegebene Prinzip – vornehmlich im englischen „Präzedenzrecht“ – verschiedentlich interpretierbar ist, da sich somit verschiedene Vergegenständlichungsmöglichkeiten bieten, wird die Entscheidung auch die *Allgemeinheit* des gegebenen Rechtsprinzips mit einer *besonderen* funktionalen Form identifizieren. Die Vergegenständlichung verleiht mithin einer abstrakten, geistigen Formation durch einzelhafte Anwendung eine *Seinsform*.

<sup>31</sup> Die Festigung des Scheins der sog. „Trinitarischen Formel“ erklärt Marx unter anderem von diesem Vergegenständlichungsakt ausgehend: „Es ist dagegen andererseits ebenso natürlich, daß die wirklichen Produktionsagenten in diesen entfremdeten und irrationalen Formen von Kapital – Zins, Boden – Rente, Arbeit – Arbeitslohn, sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben.“ Marx: Das Kapital, a.a.O. Band III. S. 885.

<sup>32</sup> M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1956, Band II. S. 407.

Dieselbe Struktur ist auch in unseren aktiven Beziehungen zu den Institutionen sichtbar. Die Institutionen bieten gewisse Verhaltensformen an, sie zwingen nachgerade dazu, sie stilisieren unsere teleologische Ausrichtung, indem sie im vornherein zur Übernahme gewisser Rollen oder zur Handlung in solchen Funktionen nötigen. Die Verkehrsregeln machen uns zu Fußgängern und nötigen uns, auch andere als solche zu behandeln. In der Institution der Ehe wird die Betätigungssphäre des Mannes durch die historisch gegebenen Möglichkeiten umgrenzt, die die Sub- oder Koordinationsverhältnisse des Zusammenlebens, d.h. das „Füreinandersein“ von Mann und Frau bestimmen. In der gängigen Sitte des Mittelalters ist die Frau *als Genuß-Objekt* ebenso ein gesellschaftliches Phänomen wie der Frauenkult in der amerikanischen Lebensform. Von Einzelmenschen aus betrachtet ist aber dieses objektiv historische Verhältnis nur eine Möglichkeit, die sich *im Akt der Vergegenständlichung realisiert*.

Für den Mann ist die Frau das, was er von ihr zu seinem „Gegenstand“ machen kann. Der Beamte, der Feldwebel oder der Folterknecht, der jemanden hochnotpeinlich verhört, sieht seinen „Patienten“ als solchen, als den er diesen behandelt: Die für ihn gesellschaftlich „präformierte“ Erscheinungsform bezieht er im Akt der Vergegenständlichung auf diesen Menschen, der ansonsten noch über zahlreiche andere Eigenschaften verfügt; und damit schließt er diese „anderen“ Züge aus seinem Blickfeld aus. Die institutionalisierten Betätigungsformen bedienen sich dieser sekundären Gegenständlichkeit in einer entfremdeten Erscheinungsform, die durch den Akt der Vergegenständlichung Bestätigung findet: Da man mit ihnen so umgehen kann, *sind* die Menschen offensichtlich auch so.

Daher besitzt diese Gegenständlichkeitsform auch einen *ethischen* Aspekt: beispielshalber das Gefühl der *Würde*. Es ist nicht zuletzt eine Widerspiegelung der Erfahrung, daß der Mensch in der Regel je nach dem beurteilt wird, wie er mit sich umgehen läßt. Wer sich „wohlfeil“ gibt, wird – so wertvoll er auch ansonsten sei – als wertlos betrachtet, während moralische Widerstandsfähigkeit selbst dann Achtung fordert, wenn sie gegenüber physischer Gewalt unzulänglich *erscheint*. Diese ethischen Reflexe bilden jedoch nur Abwehrformen in einem Medium, das sich gesellschaftlich herausgebildet hat und welches vom Individuum realisiert wird: Ethisch kann man einem solchen Schein von allgemeiner Gültigkeit nur durch *individuelle Gesten* begegnen.

Dieser Akt jedoch kann phantastische, irrationelle Erscheinungsformen als Realitäten behandeln, selbst solche, in denen die Fetischisierung bereits eine gleichsam *gegenstandslose* Form angenommen hat. Wright C. Mills stellt die Frage, wie der amerikanische Alltagsmensch die Obrigkeit *sieht*, wie der „Manager“ zum Gegenstand der Handlung gemacht werden kann: „Seen from below, the management is not a Who but a series of Theys and even Its. Management is something one reports to in some office, maybe in all offices including that of the union; it is a printed instruction and a sign on a bulletin board; it is the voice coming through the loudspeaker; it is the name in the newspaper; it is the signature you can never make out...“<sup>33</sup> Die Vergegenständlichung ist hier mit Momenten verbunden, die nurmehr in ihrer funktionalen Qualität lebendig sind, während die natürliche Gegenständlichkeit, durch die sie getragen sind, verschwunden ist: Die Leitung, die Führung kommt nicht in einem menschlichen Wort, einem menschlichen Gesicht, einer menschlichen Geste zum Ausdruck, sondern nur noch in einer unleserlichen Unterschrift oder einer Nachricht in der Zeitung. In der Vergegenständlichung jedoch *erwacht* dieses schemenhafte Sein *zum Leben*, weil wir an dieses anknüpfen, es *als solches* akzeptieren – es wird ja *von jedermann* als solches hingenommen. So werden die fetischisierten Erscheinungsformen durch *gesellschaftliche Allgemeinheit*, durch das Akzeptieren vieler Individuen und durch die Weitergabe zur bloßen Funktion verdünnt, hinter der die primäre Gegenständlichkeit, an die die Praxis anknüpfen sollte, *gleichsam* abgestorben ist.

Darum ist die am meisten fetischisierte Form der Vergegenständlichung *das bürokratische Verhältnis*. Die Grundlage bildet eine ontologische Struktur: der ineinander verzahnte Organismus der Institutionen der Gesellschaft. Die entsprechende Denkform ist aber – sofern die Mobilität fehlt – die vergegenständlichte Betrachtungsweise von Menschen und persönlichen, individuellen Eigenschaften. „To the bureaucrat, the world is a world of facts to be treated in accordance with firm rules... Research for bureaucratic ends serves to make authority more effective and more efficient by providing information of use to authoritative planners.“<sup>34</sup>

Hier sind die Individuen nur noch Nummern, Posten ohne Namen oder der Entscheidung harrende Papiere – denn der Bürokrat beschäftigt sich

<sup>33</sup> C. Wright Mills: *White Collar*, New York 1956, S. 80.

<sup>34</sup> C. Wright Mills: *The Sociological Imagination*, New York (Oxford University Press paperback) 1967, S. 117.

tagaus, tagein mit solchen. Auch die Trägheit der Praxis trägt dazu bei, daß diese apathische, verdinglichende Auffassung zustande kommt, der die soziologischen Forschungen mit dem Ziel, die Sachlage zu verbessern, auch nicht abhelfen können. (Es gehört auf ein anderes Blatt, festzustellen, wo die notwendige Bürokratie aufhört und wo die sich selbst überzüchtende, aus Trägheit resultierende „Parkinsonitis“ beginnt.) Gleichzeitig wirken sich diese bürokratische Auffassung und der entsprechende Typus der Praxis nicht nur auf andere aus, sondern auch auf den Bürokraten selber. Das Teuflische an der Tragödie der Menschen vom Schlag eines Iwan Iljitsch ist ja gerade, daß sie ein Leben damit verbracht haben, andere zu Akten zu reduzieren, inzwischen jedoch auch die eigene Substanz verloren. In der fetischisierten Form der Vergegenständlichung verliert der Mensch sogar seine eigene Gegenständlichkeit: Kann uns die Welt nur in ihrer *formalen* Qualität Objekt sein, so werden wir zu Chimären ohne Kern oder mit nur scheinbarer Substanz: Was für den Menschen „Gegenstand ist und Gegenstand ist wahrhaft nur für ihn, was ihm wesentlicher Gegenstand, was also sein gegenständliches Wesen ist.“<sup>35</sup> Im bürokratischen Verhältnis realisiert der Mensch nicht die Objektivierung seiner persönlichen Beschaffenheit, er objektiviert nicht sein eigenes Wesen – wie er ja auch nicht an das persönliche Wesen des ihm Gegenüberstehenden herankommen will.

Diesem Teufelskreis begegnen wir nicht nur in der Sphäre der entfremdeten Macht; auch die Formen der Mikrowelt sind nach diesem Schema gestaltet. Der spontane Schein von Selbstbeschwichtigung und Selbsttäuschung wird – unsichtbar – auch durch die Verbürokratisierung der Alltagsverhältnisse bewirkt. In seinem Stück *Der Eismann kommt* weist O'Neill bei all seinen in Alkoholrausch versunkenen, in Illusionen sich wiegenden Figuren nach, daß sie ihr Ego in dem Prozeß verloren, in dem sie ihre Gefährten, ihre Umgebung mit Hilfe oberflächlicher Lügen an sich binden wollten – als anarchistische Politiker oder als querulante Ehemänner, einerlei. Ihre Selbsttäuschungen, ihre Illusionen sind das Morphinum, um zu ertragen, daß sie eine Welt verspielt und mit ihr sich selber verloren haben. Darum halten wir die Studie *Volkstribun oder Bürokrat*<sup>36</sup> für eine grundlegende Situationsanalyse der Zeit, in der Lukács die Bürokratie nicht als bloß „amtliches“ Verhältnis, sondern als

<sup>35</sup> Marx-Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, a. a. O. S. 83.

<sup>36</sup> In: G. Lukács: Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker, Berlin 1952.



eine umfassende Tendenz der modernen Kultur untersucht, die das Privatleben, die individuelle Psychologie, das öffentliche Denken, die künstlerische Auffassung und die geistigen Sphären gleichermaßen prägt.

Der Wesenskern der Vergegenständlichung besteht somit darin, daß die gesellschaftlich-teleologische Bestimmung und die natürlich-naturmäßige Gegenständlichkeit von Alltagspraxis und Alltagsbewußtsein miteinander vermischt werden. Marx sagt über den Schein der „Trinitarischen Formel“, „... in dieser ökonomischen Trinität. ... ist das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet.“<sup>37</sup> Wir erfassen die Dinge in ihrer natürlichen Qualität, *gebrauchen* können wir sie jedoch nur in ihrer gesellschaftlich geprägten Bestimmung. Die Vergegenständlichung ist die Einheit dieser beiden Akte, welche sodann vom praktischen *Bewußtsein* bereits *scheinhaftig identifiziert* werden.

Damit haben wir die Struktur der Vergegenständlichung schon gestreift: Ontologisch haben wir es meist mit *Verhältnissen*, Beziehungen, dynamischen Prozessen zu tun, die Alltagspraxis ist jedoch unfähig, das Verhältnismäßige wahrzunehmen; handhaben kann sie nur dessen gegenständliche Niederschläge, die substantialisierten Formen. Darüber hinaus läßt die Struktur der *modernen Unmittelbarkeit* die zwischenmenschlichen Relationen an den Knotenpunkten von Dingen und Gegenständen herauskristallisieren, sie überläßt diese deren Vermittlung. In der Vergegenständlichung werden mithin im Grunde genommen bewegliche, in ihrer ursprünglichen Qualität jedoch nicht wahrnehmbare Verhältnisse objektiviert. Treffend schreibt Hartmann über das naive Alltagsbewußtsein: „... das naive Weltbewußtsein ... denkt beim Seienden in erster Linie an Dinge; schon Verhältnisse, Bewegungen, Prozesse gelten ihm als weniger seiend ... Es substantialisiert die Dinge und spricht ihnen als Substanzen das Dasein zu. Ihren Beschaffenheiten, Veränderungen, Verhältnissen spricht es gemeinhin kein Dasein zu. Es versteht sie als etwas ontisch Sekundäres, sagt sie »von« den Substanzen aus, sagt sie als das »Wie« oder »Was« der Dinge zusammen.“<sup>38</sup> Und mit Recht stellt er die Frage, ob ein Bach, oder ein Wald, überhaupt „Ding“ sei. Ist beim Bach nur das Wasser Ding, oder auch das Plätschern, die Welle, die Gischt?

<sup>37</sup> Marx: Das Kapital, a. a. O. Band III. S. 884.

<sup>38</sup> N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, a. a. O. S. 219.

Allein, was Hartmann treffend hinsichtlich der Substantialisierung der Naturprozesse notiert, ist teilweise die Objektivation *des praktischen Wahrnehmungsbedürfnisses*; bewegliche Prozesse kann man nicht in Griff bekommen; *die Substantialisierung ist nichts anderes als eine anschauungsmäßig-praktische Form der Vergegenständlichung*. Ein jeglicher Arbeitsprozeß wäre unmöglich, würde es nicht gelingen, die physikalisch-chemischen Prozesse als Eigenschaften der Dinge zu vergegenständlichen und *als solche* zu gestalten, in einen weiteren teleologischen Zusammenhang zu übertragen.

Andererseits tritt diese substantialisierende Auffassung in bezug auf gesellschaftliche Prozesse in anderer Weise in Erscheinung. Die natürlichen Zusammenhänge können auch als ontologisch selbständig gewordene Eigenschaften, als objektive Erscheinungen wahrgenommen werden. Das Substantialisieren vergewaltigt die Gegenstände nicht: Erstens vertreten gewisse prozeßhafte Gebilde eine derart langsame Veränderung, daß sie für das Menschendasein unbeweglich erscheinen und somit als Ding, nicht aber als Prozeß auffaßbar sind. Zum anderen trägt auch der vergegenständlichend-verdinglichende Akt der Arbeit zu dieser anthropomorphen Eigenschaft bei, indem er jeweils ein real gegenständliches (wahrnehmbares) Moment der Dinge und Prozesse hervorgreift. Der Müller versteht den Bach als Ding und der Bach wirkt in dieser Wahrnehmbarkeit als *Prozeß*: Er treibt das Mühlrad. Das Substantialisieren verleiht den als Dingen erfaßten Prozessen lediglich einen Rahmen. Die Natur-Prozesse substantialisieren sich jedoch auf noch relativ transparente Weise: die Vergegenständlichung verleiht den *Prozessen* lediglich eine teleologisch nutzbare *Bewegungsform*. Weitergehend: Obgleich das Bewußtsein die Gegenstände als primär existent begreift, verschwinden ihre Relationen, ihre Bewegung innerhalb dieses *Rahmens* doch nicht, sie schimmern vielmehr durch – sie werden brauchbar, nutzbar. Anders verhält es sich bei den *gesellschaftlichen* Verhältnissen und Erscheinungsformen. Bei diesen ist das Substantialisieren schon mehr als eine Frage der Wahrnehmbarkeit. Freilich auch das: Das Liebesverhältnis als Prozeß, als eine „schwebende“ Gefühlsbeziehung, die sich zwischen zwei Menschen gestaltet, ist in sich *unerfaßbar* – weil sie ständig bewegt, veränderlich und stürmisch ist. Genießen und erleben kann man dieses Verhältnis nur als Gedanke, Gefühlsausdruck, Körper *des anderen* – als seine Vergegenständlichung also. Die gesellschaftlichen Bewegungsprozesse „vergegenständlichen“ sich jedoch auch unabhängig

vom Akt der Vergegenständlichung, sie werden zu dinglichen oder zu Charaktereigenschaften. Die „Würde“, die „Haltung“ eines Richters folgt aus seiner amtlichen Routine, aus seiner Machtstellung; seine Bekannten erblicken in ihr jedoch eine persönliche Charaktereigenschaft. Fußballstars sind Träger eines komplizierten gesellschaftlichen Verhältnisses: Publikum, im Spiel sich offenbarende persönliche Fähigkeiten, Teamgeist und die Anbetung der Fans gestalten gemeinsam das Verhältnis, das sich sodann in den tatsächlichen und scheinbaren *persönlichen* Eigenschaften eines Fußballers substantialisiert. (Die Erfolge der gesamten Mannschaft dehnen die Charaktereigenschaften des Einzelnen aus. Man schreibt ihm persönlich zu, was Kollektivleistung oder durch Akkumulation früherer Erfolge bedingt war.) Das *Verhältnis* zu ihnen kann nicht in sich allein erscheinen. Bei den Erscheinungen der Wirtschaftstruktur ist diese Lage – wie schon gesehen – noch ausgeprägter: Die Gesamtbewegung wird zu einer einzigen Erscheinungsform abgebildet und zur Eigenschaft bestimmter Gegenstände. Im Akt der Vergegenständlichung treffen sich somit ein objektiver, gesellschaftlich vor sich gehender Substantialisierungsprozeß und das Wahrnehmungsbedürfnis der Praxis. *Die beiden gestalten gemeinsam die Form aus*, in der die Prozesse bereits verschwinden und nur die „Dinge“ in unseren Händen bleiben. Die abstrakte *Möglichkeit der Fetischisierung* tritt bereits hier hervor. Dies ist eine der wichtigsten Eigenschaften der Vergegenständlichung: Ohne sie könnte die Alltagspraxis nicht funktionieren. Das praktische *Bewußtsein*, das sich nur an dieser *substantialisierten Gegenständlichkeit* orientiert, gelangt bei dem Bild, das es sich macht, unvermeidlich zu falschen Zusammenhängen. Dieses wird auch tatsächlich Zusammenhänge enthalten, jedoch in einer kurzgeschlossenen Form ohne Vermittlung.

Die Alltags-Gegenständlichkeit kann jedoch zwei Formen haben. Zum einen die der unabänderlichen, das Akzeptieren einfach *befehlenden* Gegebenheit – diese führt zur Fetischisierung, zur Welt der Entfremdung; zum anderen der Welt der Dinge, die in alternativer Wahl zu unserem Gegenstand werden. Wir wollen somit die nächstliegende Struktur dieser beiden Möglichkeiten untersuchen.

Es war bereits die Rede von den Erscheinungsformen des Fürunsseins. Diese sind gesellschaftlich präformierte Formationen – sie erscheinen ja nur für unsere „Position“ als Phänomene – jedoch nur *nach Möglichkeit*. Zur Wirklichkeit wird diese Möglichkeit nur in unseren Händen, im Akt

der Vergegenständlichung. Das zu betonen ist wichtig, da diese Formation für die Praxis eine alternative Möglichkeit darstellt. Dieselben Gegebenheiten, die für unsere Position als Phänomen hervortreten, mögen über die Transmission der individuellen Ziele und der charakterlichen Bedingungen zu verschiedenen Entscheidungen führen, das heißt, daß wir sie auf verschiedene Weise zu unserem Gegenstand machen können. Genauer: Das Geradesosein der vergegenständlichten Dinge hängt von dieser alternativen Entscheidung ab. Wir wollen betonen: Auch in diesem Fall schaffen nicht wir die ontologische Qualität der Dinge und Beziehungen, doch eignen wir uns die Gegenstände im Verlauf unserer teleologischen Orientierung und sodann unserer Entscheidung in einer eigenartigen Seinsform an.

Der Fluß existiert beispielweise dann, wenn wir in ihm fischen, aber auch dann, wenn wir ihn überqueren wollen. Die unterschiedliche Struktur seiner Gegebenheit, seiner Gegenständlichkeitsform verdankt er aber der jeweils anderen Struktur unserer Orientierung. Anderswie wird er unsere Taten bestimmen, wenn wir nur fischen wollen, und wenn wir – etwa im Krieg – sein anderes Ufer erreichen wollen. Die Orientierung verleiht auch allein eine gewisse fürunsseiende Seinsform – durch sie werden die Gegenstände aus bloß Daseiendem zu fürunsseienden Gegebenheiten. Doch wird sich diese Gegebenheit, wenn wir gesellschaftliche Betätigungen betrachten, noch weiter differenzieren: Dem Menschen steht die alternative Wahl zu. Zwar zeigt sich der Fluß für das Überqueren mit anderer Gegenständlichkeit, doch kann ich mich, die Sackgassensituationen ausgenommen, auch für eine andere Möglichkeit entscheiden. Ich baue meine Verteidigungslinie am diesseitigen Ufer aus, oder ich weiche dem Feind flußaufwärts bzw. flußabwärts aus usw.

In der gesellschaftlichen Praxis erwecken zahlreiche unserer Handlungen den Schein, als ließe sich die Partie nur mit vorausgegebenen Zügen zu Ende spielen. Besonders an Hand der tagtäglich wiederholten, zur Routine gewordenen Arbeitsprozesse ergreift einen das Gefühl: Es wiederholt sich immer dasselbe und stets auf dieselbe Weise. Doch liegt es selbst bei beschränktesten Wahlmöglichkeiten an uns, was wir, bei einem bestimmten Punkt angelangt, tun, ob wir uns auflehnen oder weiterdienen, ob wir aus der Routine-Tretmühle treten oder tun, was sich ziemt. Ja, die Routine selbst ist nur oberflächlich gesehen eine Reihe gleicher Handlungen; bei näherer Betrachtung erweist sie sich als eine Reihe winziger, selbst unsichtbarer Entscheidungen. (Allmorgendlich geht

unsere Fahrt mit der Straßenbahn auf „dieselbe“ Weise vor sich, jedoch sind unsere Erlebnisse nicht einmal zufallsweise zweimal identisch. Das eine Mal lassen wir den überfüllten Wagen abfahren, das andere Mal verschaffen wir uns mit Tritten und Ellbogen Platz, um einzusteigen usw.)

Die Gegenständlichkeit beruht nie auf bloßem Akzeptieren, noch weniger auf der im vornherein gegebenen Dinglichkeit, sondern sie kommt im alternativen Akt der Vergegenständlichung zustande. Das Fürunssein ist nicht einfach passives Verhältnis, sondern auch von uns erschaffene, weil gewählte Gegenständlichkeit. Die gesellschaftlichen Tendenzen, die für jedermann verbindlich werdenden Sitten entstehen so, daß sich immer mehr Leute für gerade diese Lösung entscheiden. Dem Einzelmenschen erscheinen dann diese Wahlen in akkumulierter Form, als fertige Stereotypen, die er entweder befolgt oder nicht. Die gegenständlichen Ansatzpunkte ergeben sich innerhalb dieser alternativen Wahl-Reihe. Die musikalische Avantgarde wird – im intellektuellen Sinn des Wortes – anderswie vergegenständlicht in einem Milieu, wo sie auch noch Träger der Werte der „verbotenen Frucht“ ist. In diesem Fall verfügt das Wahl-Moment über entschiedene formgebende Kraft, es ergänzt die ästhetische Qualität der Musik. Auch hierzulande war dies so. Als dann dieses soziologische „Plus“ verschwand, und die Avantgarde der Musik in den Konzertsälen gang und gäbe wurde, rückte auch das Wahl-Moment in den Hintergrund. Damit aber löste sich von der Wertqualität der Musik auch das Plus los, das der Musik durch Mode oder durch Wahl demonstrierter Oppositionsattitüde verliehen worden war.

In beiden Fällen erscheint die Vergegenständlichung als *Formbestimmer*, das ästhetische Fürunssein der Musik gelangt nur über diese Wahl, über die Schaffung einer neuen Alternative und die gesellschaftliche *Akkumulation* jeder Wahl – mithin durch den Aufstieg zur Mode – in dieser *eigenartigen Qualität* zu uns. Die vielen individuellen Entscheidungen akkumulierten sich solange, bis sie schließlich zu einer gleichsam verbindlichen Verhaltensform wurden. Der „Modeterror“ ist Folge dieser akkumulierten Reihe individueller Entscheidungen.

Interessanterweise wird Husserl in seinem Spätwerk, in der bereits zitierten *Kritik* des Umstands gewahr, daß es, sofern die Gegebenheiten *bloß als Fakten*, also nicht als alternative Möglichkeiten betrachtet werden, zwischen dieser Art phänomenologischer Einstellung und *bürokratischem Verhalten* kaum einen Unterschied gibt: „So als Menschen des Berufes mag uns alles andere gleichgültig werden und wir nur

für diesen Horizont als unsere Welt und für die ihr eigenen Wirklichkeiten und Möglichkeiten die seienden dieser »Welt« – ein Auge haben, also nur dafür, was da »Wirklichkeit« (die in dieser Zielung richtige, wahre) oder Unmittelbarkeit (das Unwichtige, das Verfehlete, Falsche) ist.<sup>39</sup> Sobald wir unser alternatives Verhältnis zur Gegenständlichkeit aufheben, sind wir mit einer fetischisierten Welt konfrontiert. Die Phänomenologie aber, wie Husserl verrät, bedient sich gerade dieser „fertigen“, fetischisierten Wirklichkeit.

Die alltägliche Gegenständlichkeit kommt als gesellschaftlicher *Durchschnitt* alternativer Entscheidungen zustande. Diese Wahlstruktur verleiht ihr die Formbestimmung. Sobald sie aber zu einer vollentfalteten Tendenz herangewachsen ist, bietet sie sich dem Einzelmenschen schon als spontane, *befolgbare* Möglichkeit an. Was für eine ontologische Struktur das Durchschnittliche aufweist und welche Scheinmöglichkeiten ihm inhärent sind, soll noch betrachtet werden. Hier sei nur soviel festgestellt, daß der Fetischisierungsprozeß die Vernebelung der Alternativmöglichkeiten, das Aufkommen monolithischer Zwangspsychosen bedeutet. Wenn Gegenstände, Menschen und Verhältnisse in einer einzigen, dafür aber verbindlichen Form in Erscheinung treten, und wir dies in einem gleichsam somnambulen Zustand hinnehmen, dann kommt die Entscheidungsmöglichkeit eines „Es ginge auch anders“ nicht mehr auf. Brechts *Mutter Courage* bemerkt gar nicht, daß es für ihr Leben auch eine Alternative gäbe. In einem falschen Kreis zerrt sie ihren Karren rundherum; ihr Sohn wird ihr von demselben Krieg entrissen, der ihr Lebensunterhalt bietet, doch wird dieser Widerspruch durch die Illusion des unmittelbaren Nutzens verdeckt. Der Nachdruck liegt auch in diesem Fall auf der Fetischisierung des Bewußtseins – die Komponenten des Machens der Lebensform gelangen nicht bis zum Bewußtsein. Dürrenmatts *Physiker* versuchen, ihre Gleichung, die den Weltuntergang herbeiführen könnte, in einer Irrenanstalt zu verbergen und meinen, dies sei die einzig mögliche Alternative; ihre Tragödie besteht darin, daß sie vom ersten Augenblick an die Gefoppten sind: Die Direktorin der Anstalt hat das Geheimnis längst herausgefunden. Zwar ist an der Vernebelung der Alternativmöglichkeiten auch hier die Fetischisierung des Bewußtseins, der Auffassung mitschuldig, werden die übrigen

<sup>39</sup> E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, a.a.O. S. 459.

Möglichkeiten doch durch einen objektiveren Prozeß verborgen. Aus diesen Beispielen geht somit auch hervor, daß die verschiedenen – die sprachlichen, wissenschaftlichen, ethischen oder die Arbeit betreffenden – Alternativen die Wirklichkeit in jeweils anderer Form abändern, die Anschauungsweise anderswie umgestalten. Die sprachliche Wahrnehmbarkeit und der Gestus der Vergegenständlichung können ebenso widersprüchlich sein – in einem subjektivistischen Lösungsversuch forscht die Sprachphilologie gerade nach diesen Widersprüchen –, wie auch der Arbeitsprozeß *in sich* stets gegenständlich ist, nur die Vorstellungen über ihn, die teleologische Steuerung wird fetischisiert.

Die ontologische Grundlage dieses vergegenständlichenden *Alternativverhältnisses* ist der Umstand, daß die Objektivität der gesellschaftlichen Bedingungen nur selten *im vornherein* in Erscheinung tritt. Freilich ist sich der erwachsene Mensch bei seinen Routinehandlungen mehr oder weniger im klaren darüber, was möglich ist und was nicht. Die *Grenzen* der Bedingungen – die objektiven Möglichkeiten – umgeben den Alltag wie eine Mauer. Unsere Gesellschaftsregeln, ethischen Normen, die behördliche Ordnung, die Alltagsdisziplin – sie alle beruhen auf diesen im vornherein „gewußten“ und eingehaltenen Schranken. In den darüber hinaus liegenden, zum Alltagsleben gehörenden, und dennoch über dieses hinausweisenden tieferen Schichten jedoch kann man nicht mehr auf solche *im vornherein gewußte* Weise vorgehen. Dies gilt besonders in der *Gegenwart-Zukunft-Relation*, bei unseren teleologischen Entscheidungen. Wer ein Grundstück erwirbt, wird nicht dort kaufen, wo der Boden in einigen Jahren wertlos sein oder verstaatlicht sein wird, sondern eine Parzelle wählen, wo er sein kleines Traum-Wochenendhaus aufbauen kann. Er macht das Grundstück zu seinem Gegenstand, wie er es teleologisch gewählt hat. Und hier tritt die Ungewißheit, die Unsicherheit als Faktor in Erscheinung. An der Gestaltung der Tendenzen von gesellschaftlicher Auswirkung wirkt der Grundstückskäufer zwar mit, das weitere Schicksal der Parzelle wird aber viel stärker durch die übrigen Käufer, die Spekulanten, die staatlichen Maßnahmen, die Landwirtschaftspolitik und die objektiven Bedingungen beeinflusst, welche das Besitzer-Schicksal lenken und bestimmen, die aber *als späteres Ergebnis der Vergegenständlichung* nachträglich zur Geltung kommen. Dasselbe gilt auch für die einfachen Entscheidungen des Alltagslebens. Wer ein Auto kauft, weiß nicht, daß er dadurch nicht nur Wagenbesitzer, sondern auch Gefangener der darin implizierten *gesellschaftlichen Bedingungen*

sein wird. Im Augenblick des Kaufs hat er eine alternative Entscheidung gefaßt: Er hat sich selbst entschieden, ob er einen Wagen oder eine Eigentumswohnung usw. kaufen will. Seiner Entscheidung leistet jedoch Vorschub, daß er im Augenblick der Vergegenständlichung nicht weiß, welche anderen, unbekannt, erst nachträglich zur Wirkung kommenden objektiv-zwangsläufigen Bedingungen er mit dem Wagen erworben hat. (Er hat nämlich zugleich eine eigenartige Lebensform, eine besondere Richtung von Ansprüchen zu seinem Gegenstand gemacht. Außerdem „will“ der Wagen beispielsweise auch dorthin fahren, wohin zu gehen es dem Besitzer sonst nie einfiel. Er wird prestigebedingte Gewohnheiten annehmen, die ihn früher nicht charakterisierten usw.) Diese „Akzidens“ des Autobesitzer-Seins ist aber nicht die notwendige Folge der „Vergegenständlichung“ des Wagens. Gerade hier begegnen wir *der ständigen Alternativität der Vergegenständlichung*. Dem Besitzer stehen nämlich tagtäglich zwei Möglichkeiten offen: Entweder wird er dem Prestige-Konsum nachgeben und dadurch seine Lebensform verändern, seine Persönlichkeit verzerren, oder er wird seinen Wagen lediglich als Verkehrsmittel benutzen und sich dadurch befreien zwecks weiterer Bereicherung seiner Persönlichkeit. Das Autobesitzersein repräsentiert also eine bestimmte Lebensführung nur tendenzhaft. Es liegt an der persönlichen alternativen Entscheidungsfähigkeit des Individuums, an der Widerstandskraft seiner Persönlichkeit, welche Tendenz realisiert wird. Diese alternative Möglichkeit ist aber selbst bei den ins Extrem fetischisierten Umständen – zumindest in eingeeengter Form, als abstrakte Möglichkeit – vorhanden.

Ebenso steht es auch fest, daß der Vergegenständlichung, als einem unmittelbaren praktischen Verhältnis, eine gewisse *spontane Anziehungskraft* inhärent ist: die Dinge lenken die Menschen, die gesellschaftlichen Verhältnisse sind in die Gegenstände eingebaut, sie produzieren die Taten der Menschen mit einer gewissen *Wahrscheinlichkeit*, sie bauen seinen Anspruch auf alternative Entscheidungen ab. Diese Wahrscheinlichkeit ist keine subjektive Kategorie, obgleich wir diese als solche anwenden: Wir wären unfähig, auch nur einen Schritt zu tun, könnten wir nicht mit einer gewissen Treffsicherheit – und nicht ausschließlich mit todsicherem Urteil – die Bremszone und die Geschwindigkeit eines nahenden Autos einschätzen, die zu erwartenden Folgen eines Gestus beurteilen. Das gilt auch dann, wenn diese Wahrscheinlichkeitsdaten nach gewisser Zeit zu Gebräuchen erstarren oder als bereits präformierte



gesellschaftliche Stereotypen von anderen übernommen werden. In der Wahrscheinlichkeit widerspiegeln sich somit die objektiv möglichen – weil aus der Erfahrung gestalteten – „von-bis“-Bedingungen der Antworten der Welt, die uns umgibt, uns überfällt oder auf uns reagiert, wenigstens tendenzmäßig. Die Wirkung einer Reaktion reicht von da bis dort; im dazwischenliegenden Wahrscheinlichkeitsfeld fassen wir zusammen, was, mit welcher speziellen Wirkung uns als Individuen erreichen wird. Treffend schreibt Ágnes Heller: „In einer niedrigeren Sphäre als dem Wahrscheinlichkeitsfeld, in der Sphäre der bloßen Möglichkeit zu handeln würde die Orientierung, den Erfolg in der Praxis im vornherein unmöglich machen bzw. so erheblich vermindern, daß der Mensch sofort lebensunfähig würde. Eine ebensolche ist die Lage, wenn der Mensch versuchte, sich in einer höheren Sphäre, der der wissenschaftlichen Gewißheit zu betätigen. In diesem Fall müßte er vor jedem Schritt den wissenschaftlichen Sicherheitsgehalt des Schrittes überprüfen. Er könnte das Licht nicht andrehen, ohne sich zuvor im klaren zu sein über die Elektrizität...“<sup>40</sup> Gleichzeitig leistet das Denken innerhalb der Wahrscheinlichkeit nicht nur dem richtigen Handeln, sondern auch der *Schaffung von Schein* Vorschub. Im Alltagsleben messen wir dem *Wahrscheinlichen größere Bedeutung* bei als dem Wirklichen. Aus dem Wahrscheinlichen *kann noch etwas werden* – in teleologischer Hinsicht ist die Wirklichkeit sekundär, denn sie stellt lediglich eine alternative Bedingung dar. Der Klatsch erscheint beispielhafter immer als wahrer, weil evidenter, als die tatsächliche Sachlage, obgleich die Grundlage seines Akzeptierens dieselbe Wahrscheinlichkeitslogik darstellt wie beim schnellen Handeln.

Jedoch zurück zur ontologischen Struktur der *Vergegenständlichung* und der *Gegenständlichkeit*. Wie gesehen, eignen wir uns in der Vergegenständlichung nicht die Totalität der Dinge „an sich“ an, sondern wir gebrauchen nur einen oder mehrere Bezüge des Gegenstands. Gleichzeitig identifizieren wir aber dieses Bezugssein mit den Dingen selbst. Wir könnten mit Nikolai Hartmann nachgerade von einer übergegenständlichen Gegenständlichkeit sprechen: Da der Praxis (*für die Praxis*) nur das Wahrnehmbar-Machbare und Erkennbare als Gegenstand gilt, wird diese jenseits des Bezugsseins liegende, die Formbestimmung tragende Seinsform „übergegenständlich“. Die Verge-

<sup>40</sup> Á. Heller: Társadalmi szerep és előítélet (Gesellschaftliche Rolle und Vorurteil). Budapest 1966, S. 80.

genständlichung ist unfähig, die *Gesamtheit* der Dinge ins Auge zu fassen; diese übergegenständliche Gegenständlichkeit in den Griff zu bekommen ist ihr in praktischer wie erkenntnistheoretischer Hinsicht unmöglich. Zugleich sind die „gebrauchten“ Dinge nicht nur „weniger“ als die ontologische Totalität, sondern auch „mehr“ als diese: Die Praxis, hauptsächlich aber die bewußte Wahrnehmung, fügen dem Bezugssein auch etwas *hinzu*, in dem wir diese Dinge wahrnehmen, sie werden durch Eigenschaften ergänzt, über die sie ontologisch nicht verfügten. Wir nehmen den Gegenstand „als solchen“ wahr, doch kann dieses „als-solches“ auch subjektive, phantastische, nichtexistente Momente beinhalten. Der Geprellte behandelt Treue, Ehre oder die wertlose Nachahmung als echt, denn man gab sie ihm „als solche“ in die Hand; er aber hat diese Analogform nicht nur akzeptiert, sondern vielleicht auch weiter ausgemalt. Ontologisch haben wir also eine übereinandergebaute Struktur vor uns: die *reale* Gegenständlichkeit ist für uns eventuell eine Totalität unbekannter Ausdehnung, von der die Vergegenständlichung nur einen Segment-Bezug erfaßt, obgleich für die objektive – erfolggekrönte – Praxis auch notwendig ist, daß das gebrauchte (benutzte) Bezugssein gleichzeitig die Totalität der Dinge in Bewegung setze. Was wir als Gegenstand wahrnehmen, setzt zugleich jene größere Einheit in Bewegung, deren einen Aspekt er darstellt. Das praktische *Bewußtsein* bemerkt diese Vermittlung nicht, existiert für es die übereinandergebaute Struktur der Gegenständlichkeit nicht. Es sieht und kennt ausschließlich den vergegenständlichten Bezug und identifiziert mit diesem auch das übergegenständliche, von dem es bestenfalls eine Ahnung haben kann.

Bei der Analyse des Scheins der Einkommensquellen schreibt Marx beispielsweise darüber, daß aus dem einheitlichen Prozeß der Produktion von Mehrwert die einzelnen Einkommensformen (Profit, Rente, Arbeitslohn) in jeweils anderer, selbständiger Form ausscheiden, aber „sobald er überhaupt besondere, gegeneinander gleichgültige, voneinander unabhängige und durch verschiedene Gesetze regulierte Gestalten erhält, seine gemeinsame Einheit – der Mehrwert – und die Natur dieser gemeinsamen Einheit mehr und mehr unerkennlich wird und in der Erscheinung sich nicht zeigt... Als solche bestimmen sie praktisch das Tun und Treiben der einzelnen Kapitalisten etc. geben die Motive her, wie sie als solche in ihrem Bewußtsein sich widerspiegeln.“<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Marx: Theorien über den Mehrwert, Berlin 1956, Band III. S. 482–483.

*Die zweierlei Gegenständlichkeiten* – die Dialektik der ontologischen Totalität und des ebenfalls objektiven, funktionalen Seins – sind unsichtbar, weil sich im Zuge der Vergegenständlichung jedermann nur auf das konzentriert, was ihm wichtig ist, was er handhaben kann. Dem fügt er sich, und verdeckt somit selber die Vermittlung, die die funktionale Seinsform mit der Ganzheit der Dinge und mit dem gesellschaftlichen System der Funktionen verbindet.

Die Gegenständlichkeit gestaltet sich also gesellschaftlich heraus – jedoch *zum Durchschnittlichen* wird diese präformierte Formation nur in der kapitalistischen Warenproduktion; die ursprüngliche Form der Dinge wird durch die von jedermann gebrauchte *Durchschnittsform* verhüllt. In der Vergegenständlichung erfasse ich diese Durchschnittsform, diese gestalte ich dann weiter – und passe mich inzwischen auch selber an die durchschnittlichen Gebräuche, Erwartungen und Normen an. Der durchschnittliche Gegenstand kann nur solcherart zu einer akzeptierten, zu einer funktionierenden Gegenständlichkeit werden, wenn er von einem *Durchschnittsindividuum bei durchschnittlicher Betrachtungsweise und Praxis* gehandhabt wird. Man denke etwa an die Klischees des modernen Schönheitsideals. Es ist eine Binsenwahrheit, daß die alljährlich veränderten Formansprüche der Mode die Züge der Frauen mit sich bis zur Physiologie von Gesicht und Körper auswirkender Zwangsläufigkeit gestaltet und uniformiert. Dadurch kommt eine solche durchschnittliche Schönheitsnorm auf, die man zu tragen und später auszuwechseln hat, wie ein modisches Kleid. Jedoch entsteht diese stereotype, durchschnittliche Schönheitsnorm auf die Weise, daß die Züge einer hübscheren Frau von den Erwartungen der sie umgebenden Freundinnen und Freunde geformt werden: *Für diese* wird die neue Maske gemacht, jedoch so, daß sie bei jedermann auf Erfolg rechnen könne. Infolge der Anpassung an „jedermann“ werden die Züge durchschnittlich und mit ihnen auch der Habitus der Persönlichkeit – jedoch nur deshalb, weil die Erwartungen der „anderen“ im vornherein von einer Durchschnittsnorm geprägt worden sind. Aus der Einmaligkeit des Gesichts wird eine durchschnittlich-uniformierte Durchschnittsschönheit, die aber als „Schönheit“ nur für Durchschnittserwartungen wirken kann.

Es sieht so aus, als gestaltete die Gesellschaftlichkeit der Vergegenständlichung, die Anpassung an die verschiedenen individuellen Ansprüche die Gegenstände und Menschen zu Durchschnitten um. Es hat den Anschein, als wäre das Durchschnittliche lediglich eine Form der

gesellschaftlichen Allgemeinheit. Die Arbeitsgeräte etwa entwickeln sich ja auch solcherart, daß sie von Hand zu Hand gereicht werden, daß das Moment des Hineinpassens in eine individuelle Hand dadurch immer mehr verschwindet. Es bleibt von ihnen nur so viel, wodurch sie für jedermann brauchbar werden. (Marx zeichnete auf, daß es zur Zeit der Manufakturen über fünfzigertelei Hammertypen gab; nach Durchsetzung der Arbeitsorganisation in Fabriken – durch Verallgemeinerung der bislang individuell-besonderen Arbeitsbedingungen – blieb von diesen kaum ein Dutzend übrig.) Zweifellos werden die Geräte durch den Gebrauch, durch die Vergesellschaftung der Vergegenständlichung „poliert“ – doch ist dieser Prozeß noch nicht mit der Verdurchschnittlichung identisch. Jedes kollektiv gebrauchte Mittel – auch die Sprache – ist das Produkt der „gemeinsamen Gestaltung“, dadurch wird es erst *allgemein* brauchbar. Hier werden die Gegenstände der Logik des Arbeitsprozesses angepaßt. Ohne das wäre die gesellschaftliche Organisierbarkeit der Arbeit, die Vervollkommnung der Handgriffe, ihre Übergebarkeit, die kollektive Nutzung von Entdeckungen unmöglich. In diesem Fall aber paßt sich nicht das Individuum den Forderungen der Gegenstände an, sondern umgekehrt, die Gegenstände werden den Ansprüchen des gesellschaftlichen Individuums angepaßt. Die *Verdurchschnittlichung* hingegen paßt *die Ansprüche, die Betrachtungsweise, die Erwartungen des Individuums* an die den gesellschaftlichen Verkehr *regulierenden, stereotypisierten Gegenstände und Formen* an.

Das Modediktat bedeutet beispielshalber, daß jedermann die gleiche Schuhform oder gleich zugeschnittene Kleider zu tragen hat. Das Individuum geht nicht davon aus, ob das, was es trägt, „gut steht“, ob es seine physischen und Charaktereigenschaften günstig oder ungünstig herausstellt; es wird nur davon gelenkt, daß diese Form *jedermann* gefällt. Und je mehr es die Einmaligkeit seiner Persönlichkeit zu verbergen vermag, um so gewisser ist ihm der Erfolg.

Die hauptsächliche Eigenschaft des Durchschnittlichen liegt darin, daß es die individuellen Eigenschaften der Menschen verdeckt und die Gegenstände nur soweit erblicken und gebrauchen läßt, als sie einen erfolgreichen Betätigungsaustausch ermöglichen. Die Gegenstände des Prestigekonsums werden beispielsweise mit einem Plus-Wert angereichert, der sich nicht aus ihren ursprünglichen Eigenschaften ergibt, sondern aus dem Vorschub auf den Eindruck, den sie auf andere machen werden, die Erfolg, Neid und/oder Bewunderung auslösen können. Und

doch können diese Gegenstände eventuell minderer Qualität, weniger brauchbar sein als solche, denen kein solches Wert-Plus anhaftet. Ihr gegenständlicher Defekt wird aber unsichtbar bleiben, denn ihn verhängt die Möglichkeit, sich Prestige zu verschaffen.

Solcherart kommen Unterschied und Einheit der durchschnittlichen und wirklichen Gegenständlichkeit zustande. Das Durchschnittliche verdeckt die wirklichen Dinge, von denen es getragen wird, es funktioniert als Schein – mit seiner Hilfe kann man aber im gesellschaftlichen Betätigungsaustausch mehr erreichen als mit den „Dingen selbst“. Der individuelle Habitus der Menschen und ebenso die wahrhaftige Struktur der Gegenstände werden zu Trägern dieser durchschnittlichen „Maske“, die sich auf ihnen im Zuge des gesellschaftlichen Verkehrs ablagert – diese angenommene Erscheinungsform verfügt jedoch über ebensolche Objektivität wie die „ursprüngliche“ Gegenständlichkeit. Die Bedingung ihres Zustandekommens und ihrer Herrschaft ist der die Warenproduktion lenkende *allgemeine Gleichwert*. Die Individualität der Menschen, die Einmaligkeit der Gegenstände müssen zunächst auf ein Tauschverhältnis, auf die Formel des allgemeinen Gleichwerts reduziert werden; erst danach können sie sich in den Kreislauf der Gesellschaft einschalten. Und nur insoweit können sie als gesellschaftliche Wesen, als auch für andere existente Gegenstände fungieren, als sie diesen Durchschnittswert aufweisen.

In der Warenproduktion war diese Tendenz zum Durchschnitt von Anbeginn vorhanden, doch erst im Kapitalismus wurde daraus ein allgemein gesellschaftlicher Regulator – ein Modell, das sämtliche Erscheinungen des Lebens in seinen Gültigkeitsbereich einbeziehen kann. Und tatsächlich haben wir es hier mit einem Modell zu tun: Der Entstehungsprozeß des *Durchschnittspreises*, des *Durchschnittsprofits* wirkt sich – indirekt – auf sämtliche Bereiche des Lebens aus und gestattet überall den Betätigungsaustausch nur auf einem „Durchschnittsniveau“. In diesem Wirtschaftsprozeß ist der Durchschnitt keine anschauungsmäßige, sondern eine – durch die Wechselwirkung der einzelnen Produzenten sich nachträglich bildende – *existente* Gegebenheit, die auch den weiteren Verlauf ihrer Produktion festlegt. Ein Beweis für ihre Existenz ist der Umstand, daß das Abweichen von ihr die Einzelmenschen zugrunde richten kann, und dies, obgleich man nicht im vornherein wissen kann, welche Forderungen sie stellen wird: Erst nachträglich, in den Kämpfen des Marktes, der Konkurrenz kommt dieser Durchschnitt

zustande, durch den Ausgleich der auf verschiedenen Wertniveaus hergestellten Waren.

Mit dem Durchschnittlichen ist *ein gesellschaftlicher Regulator* entstanden, der sämtliche Ebenen des gesellschaftlichen Lebens mit größerem Erfolg zu lenken vermag als jede andere, frühere Form der Kontrolle. Gut ersichtlich wird dieser Unterschied, wenn man einen Vergleich der im Laufe der geschichtlichen Entwicklung wirkenden Regulatoren vornimmt. In der Antike und teilweise auch im Mittelalter dienten *das Beispiel, die Präzedenz* als Anleiter, der die einzelnen Entscheidungen beeinflusste. Der Gestus der Helden von Thermopylä galt lange Zeit hindurch als das moralische Modell der Polis-Ethik und trug zur Gestaltung der Persönlichkeit bei. Doch selbst bei den Anfängen des Christentums war diese Mustergültigkeit ein wirksames Mittel der gesellschaftlichen Kontrolle. Die Christus-Legende, die Mustergültigkeit des Lebens der Heiligen repräsentierten eine derart normative Macht, daß dadurch die Lebensführung der Einzelnen reguliert werden konnte. Dem Beispiel konnte man sich jedoch *nur als einzelner* anschließen; sobald man sich aber der Norm unterordnete, wurde man auch Mitglied der Gemeinschaft.

Im Beispiel sah der Mensch virtuell die Vollentfaltung des eigenen Lebens. Entweder ist er bemüht, das gefühlsmäßig bereits erlebte Erlebnis in der Wirklichkeit zu realisieren, oder es genügt ihm, sich gedanklich mit dem Beispiel zu identifizieren, und dann paßt er sich nur in Äußerlichkeiten den gestellten Anforderungen an. Der erste Fall ist das Charakteristikum des Polis-Ethos, der zweite kennzeichnet das Verhalten zur Zeit des Verfalls des mittelalterlichen religiösen Weltbilds. Parallel zu diesem Verfall entfalten sich *die Überlieferung und die Legende*. In diesen sind die Forderungen des gemeinschaftlichen Seins nicht länger durch die suggestive Wirkung einzelner menschlicher Leistungen zusammengefaßt, sondern nun wird ein abstrakteres Normsystem, die abstrakten Anweisungen eines von einmaligen Handlungen abstrahierten „Was tun?“ von Generation zu Generation tradiert. Auch hierbei ist die Norm im vornherein gegeben: Jedermann weiß, was richtig und was unrichtig ist, was er zu tun „hat“. Die gesellschaftliche Kontrolle setzt sich durch, indem die Mitglieder der Gemeinschaft die Durchsetzung dieser Normen voreinander vertreten; die Bewahrer der Tradition zwingen durch ihre bloße Präsenz, ihre Macht oder ihr Ansehen zum Einhalten der Forderungen. Daher wurde dieser Typus in den die

gesellschaftlichen Verhältnisse konservierenden, gleichsam reproduzierenden Formationen zum allgemeinen Regulator: in der asiatischen Produktionsweise, in den Stagnationsphasen des Feudalismus und in den Dorfgemeinden. Die Form der Geltendmachung ist aber in diesen Fällen nicht die Durchschnittlichkeit: Die Bewahrung der Tradition uniformiert zwar – man denke bloß an die jahrhundertelange Immobilität der bäuerlichen Lebensform –, doch fehlt in ihnen die wichtigste Eigenart der Durchschnitthaftigkeit: *der nachträgliche Ausgleich* der vielen, individuell verschiedenen Motive und Lebensqualitäten.

Die heroische Phase der bürgerlichen Gesellschaft bringt einen neuen Regulator hervor: das Forderungssystem der *Ideale*. Die Tradition beeinflusste die Gegenwart der Menschen noch als Wirklichkeit der Geschichte, sie forderte die Reproduktion der Vergangenheit. Die revolutionären Ideale stellten den Menschen eine prospektive Forderung vor Augen, und sie abstrahierten gleichzeitig auch von der Alltagswirklichkeit des menschlichen Lebens. Das Leben wurde verdoppelt: *Bewußt* lebten die Menschen in dieser idealen Norm-Ordnung – in der Praxis hingegen wurden sie unfähig, ihr zu genügen. Die regulative Kraft wurde mithin das „schlechte Gewissen“, die alltägliche Erfahrung nämlich, daß der Einzelmensch unfähig ist, auf „ideale Weise“ zu leben, daß er seine Kompromisse, die materielle Prägung seines Lebens als „Bourgeois“ nur bei ständigem Schuldgefühl zu verwirklichen vermag.

In der gefestigten bürgerlichen Ordnung büßen die Ideale immer mehr von ihrer regulativen Kraft ein, an ihre Stelle tritt *das Durchschnittliche*: Dieses übt eine stärkere Wirkung aus, weil es seine Normen nachträglich, als materielle Forderung, als Durchschnitt der vielerlei einzelnen, zufälligen Entscheidungen schafft, und diese bereits vorhandene Tendenz zur Norm erhebt. Das Durchschnittliche stellt dem Einzelmenschen weitaus realistischere Forderungen. Es verspricht größeren Erfolg, jedoch das Abweichen von ihm führt grausamere Folgen herbei. Gleichzeitig wird der Schein der individuellen Maßlosigkeit, der Freiheit belassen.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> „Die Konkurrenz und der Kampf [der] Individuen untereinander erz[eu]gt und en]twickelt erst diese Zufälligkeit als solche. In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsummiert.“ Marx–Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 76–77.

Bei dieser Stufe löst sich die „Sache selbst“ von ihrem durchschnittlich-funktionellen Sein los, obgleich die beiden Objektivationsformen ontologisch aufeinander gebaut sind. Im Unterschied und in der verborgenen Einheit gestaltet sich die *Gegenständlichkeit des Scheins* aus. Der Einzelne mag nämlich die durchschnittliche Funktion der Gegenstände als Wirklichkeit handhaben, kann jedoch die Struktur nicht erblicken, mit der sich die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse erschaffenen „sekundären Objektivationen“ auf den ursprünglichen gegenständlichen Gegebenheiten aufbauen. In der Reflexion kommt eine „pseudokonkrete“ Gegenständlichkeit zustande: Die Klischees, die stereotypen Formen – und die diese begleitenden-begreifenden gedanklichen Entsprechungen – verdecken die individuellen Züge der Dinge, da man sie nur in ihrer Klischeehaftigkeit handhaben, vergegenständlichen, austauschen kann. Da aber diese durchschnittliche Form *mit größerem Erfolg gebrauchbar* ist, über größere Gültigkeit verfügt, entsteht eine Einstellung, die diese sekundäre Objektivation als ausschließliche Form der Gegenständlichkeit anspricht.

Hegel beschrieb als erster diese Umwandlung der Gegenständlichkeit, die Möglichkeit dieser sekundären Objektivation. Für ihn ist „die Sache selbst“ die fürandereseiende, gesellschaftlich brauchbare, austauschbare, sich von sich selber jedoch unterscheidende Gegenständlichkeit (womit er im wesentlichen seine Beobachtung hinsichtlich der Dialektik des Tauscherts, die Bezugnahme auf den Gleichwert beschreibt.) In der *Phänomenologie des Geistes* heißt es: „Die Sache selbst ist als das Ansich oder seine Reflexion in sich vorhanden; die Verdrängung der Momente aber durcheinander drückt sich an ihm so aus, daß sie nicht an sich, sondern nur für ein Anderes an ihm gesetzt sind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgesetzt und für Andere vorgestellt.“<sup>43</sup> Der erste Schritt besteht darin, daß der Gebrauchswert, die fürandereseiende Formation sich selbständig macht und das Ansichsein der Dinge verdeckt. Hegel weiß jedoch, daß sich diese Erscheinungsform auch auf den Gegenstand selbst auswirkt, daß jedoch diese *innere Dialektik unsichtbar ist*. „Es ist zugleich auch nicht irgend eines derselben, welches allein nur hinausgestellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, sondern das Bewußtsein wechselt mit ihnen ab;

<sup>43</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1921, S. 270.



denn es muß das eine wie das andere zum Wesentlichen für sich und für die Anderen machen“, heißt es ebendort.<sup>44</sup>

Den zweiten Schritt aber stellt schon die eigenartige gesellschaftliche Transformation der Dinge, Gegenstände, Sachen dar: die durchschnittliche Gegenständlichkeit, die durch die Vergegenständlichung eines jeden Teilnehmers zum Geradeso extrapoliert wird – das heißt, eine durchschnittliche Form, die sich von den ursprünglichen Gegebenheiten unterscheidet. „...die Natur der Sache selbst ist, nämlich weder nur Sache, welche dem Tun überhaupt und dem einzelnen Tun, noch Tun, welches dem Bestehen entgegengesetzt ... wäre, sondern *ein Wesen, dessen Sein das Tun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und dessen Tun unmittelbar für Andre oder eine Sache ist und nur Sache ist als Tun Aller und Jeder...*“<sup>45</sup> Die durchschnittliche Form der Gegenständlichkeit kommt somit innerhalb des Verhältnisses von gesellschaftlicher und individueller Betätigung zustande. Doch streicht Hegel auch die dialektische Struktur heraus, wonach diese *gesellschaftliche Gegenständlichkeit* gleichzeitig den *wahren Inhalt*, die Eigenhaftigkeit der Dinge verhüllt: Das Durchschnittliche erscheint dem Bewußtsein als *Schein-Gegenstand*. Vor allem ist es dem Bewußtsein „ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die seinige zu tun...“<sup>46</sup> Die „Brauchbarkeit“ der Durchschnittsform, die Vermittlung des Besitzens verhüllt den Unterschied zwischen der Allgemeinheit der vergegenständlichten Sache und deren individuellem Inhalt. Damit aber betrügt der Mensch nicht nur andere, sondern auch sich selber, denn im Zuge dieser kollektiven Operation tritt „ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sich selbst als sich gegenseitig sowohl betrügen, als betrogen finden“.<sup>47</sup> Es ist eine Ironie der Gegenständlichkeit, daß sich in diesem Betrügen und Betrogenwerden dennoch ein gemeinsam geschaffenes und gemeinsam erlittenes Gesetz geltend macht, von dem die Leute, die sich mit den „Sachen selbst“ plagen, nichts wissen. Der Schein tritt im verdurchschnittlichenden Prozeß des gesellschaftlichen Akzeptierens und der Weitergabe auf, um schließlich in der Borniertheit des bewußten „Erkennens“ fixiert zu werden. Diese Scheinform aber ist ein tückisches

<sup>44</sup> Ebd. S. 270–271.

<sup>45</sup> Ebd. S. 272–273.

<sup>46</sup> Ebd. S. 272.

<sup>47</sup> Ebd. S. 271.

Phänomen, darin die Gesellschaft sich selber realisiert. Die falsch „gewußte“ Gegenständlichkeit ist zugleich die Bedingung der wahrhaftigen Bewegungen.

Husserl greift die Forschungen an der „Sache selbst“ erneut auf, jedoch mit inhaltlich entgegengesetztem Vorzeichen.<sup>48</sup> Für Hegel war der Gestaltungsprozeß dieser Formation (die er als den Kapitalismus charakterisierende „Bewußtseinsformation“ behandelt!) wie der Zusammenhang ihrer gewußt-erkannten Falschheit bzw. verborgenen Wahrheit noch klar. Husserl geht aber nur mehr vom Ergebnis, von der *Gültigkeit* aus, vom subjektiv Gewußten; von hier aus versucht er, die letzten Endes subjektivistisch-scheinhafte Phänomenwelt zu rekonstruieren: „Keine Erscheinungsweise hat den Anspruch als die absolut gebende zu gelten, wiewohl eine gewisse im Rahmen meiner praktischen Interessen als normale einen gewissen Vorrang hat: im Konzertsaal, an der »richtigen« Stelle höre ich den Ton »selbst«, wie er »wirklich« klingt.“<sup>49</sup> Offensichtlich zutreffend ist seine Beobachtung, wonach die Erscheinungsform nicht mit der Sache identisch ist – jedoch forscht Husserl nicht nach den objektiven Transmissionen und nach dem *Wahrheitskern* dieser vermittelten und durchschnittlich gewordenen Formen, sondern er subjektiviert diese inhärente Wahrheit. Den Dingen und Sachen *verleiht* das Bewußtsein einen Sinn: „Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck. Realität und Welt sind hier eben Titel für gewisse gültige *Sinneseinheiten*, nämlich Einheiten des ‚Sinnes‘ bezogen auf gewisse ihrem *Wesen* nach gerade so und nicht anders sinngebende und Sinnesgültigkeit ausweisende Zusammenhänge des absoluten, reinen Bewußtseins.“<sup>50</sup> In der Alltagspraxis begegnen wir tatsächlich einem

<sup>48</sup> Husserl wie Scheler gebrauchen diesen Hegelschen Terminus. Scheler zufolge gibt die phänomenologische Erfahrung allein „die Tatsachen »selber« und daher unmittelbar, d.h. nicht vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweisungen irgendwelcher Art... Wir können also auch sagen: alle *nichtphänomenologische* Erfahrung ist prinzipielle Erfahrung durch oder vermittelt irgendwelcher *Symbole*, und insofern *mittelbare* Erfahrung, die niemals die Sachen »selbst« gibt. Nur die phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell *asymbolisch* und eben darum fähig, *alle* nur möglichen Symbole zu erfüllen.“ Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle 1927, S. 45–46. Selbstredend ist die „Sache selbst“ hier im vornherein *unmittelbar*, gesellschaftlich *gegeben*, sie tritt somit in ihrer durchschnittlichen Form in Erscheinung. Die Bedingung für ihr Asymbolischsein ist, daß sie einfach vom gesellschaftlich gegebenen Symbol (Klischee, Gleichwertform) ausgeht.

<sup>49</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, S. 80.

<sup>50</sup> Ebd. S. 106.

derartigen, „wirklichkeitserschaffenden“ Moment – jedoch nur als einem scheinbaren, weil vermittelten Akt, in dem die dem Einzelmenschen verborgenen Zusammenhänge zu einem (verzerrten) Sinn gelangen. Da diese aber Träger auch wirklicher Inhaltsmomente sind, können wir diese als gültige Formen gebrauchen. Auf diese Weise können wir unsere Gegenstände im falschen Schein erfolgreich handhaben. Husserl aber generalisiert den Gebrauch der Unmittelbarkeit der Alltagspraxis, ihmzufolge ist die „Sache selbst“ mit dem vom Bewußtsein verliehenen Sinn identisch. Die teleologisch umgestalteten – mithin „für uns“ sinnvoll gewordenen – Sachen erhalten solcherart eine falsch ontologisierte Gestalt: Die Dinge können nur an Hand unserer Intentionen, als Gegenstände unserer Ziele existieren, die objektiven Formen ihrer Gegenständlichkeit werden durch eine „kollektive Intentionalität“ erschaffen. Dadurch aber verschwinden das Aufeinanderbauen und der Unterschied der objektiven Gegenständlichkeit und der gesellschaftlichen „sekundären Objektivation“, der natürlichen und der gesellschaftlichen Seinsformen. Die Welt wird nicht nur subjektiviert, sondern in der solcherart entstandenen Gegenständlichkeit erscheint *nur mehr der Schein als wirklich*: Er wird, infolge der Gültigkeit der „gewußten“ Form, tatsächlich existent, und zwar darum, weil sich die phänomenologische *Methode* nur in der Gegenständlichkeit der Unmittelbarkeit zu orientieren vermag: „Es ist die ausgezeichnete Eigenheit der Phänomenologie, im Umfange ihrer eidetischen Allgemeinheit alle Erkenntnisse und Wissenschaften zu umspannen, und zwar in Hinsicht all dessen, was an ihnen *unmittelbar einsichtig* ist... Sinn und Recht aller möglichen unmittelbaren Ausgangspunkte und aller unmittelbaren Schritte in möglicher Methode gehört in ihren Bannkreis.“<sup>51</sup>

Auf dieser Grundlage lassen sich aber Schein und existente Erscheinungen endgültig nicht voneinander unterscheiden. Vielleicht will Husserl die beiden Erscheinungsformen gar nicht identifizieren, in seinen Spätwerken, vor allem in der *Krisis* sicher nicht. Durch die Subjektivierung der Gegenständlichkeit läßt er jedoch diese Möglichkeit *offen*: Die Dinge *können* ebensogut Schein sein wie tatsächliche Beziehungen, für eine klare Trennung der beiden bestehe keine Möglichkeit. Besonders gut ersichtlich ist diese methodologische Schwäche, wenn er über die Eliminierbarkeit des Scheins schreibt: „... und wenn unsere Wahrneh-

<sup>51</sup> Ebd. S. 118.

mungen täuschend sind, dies besagt, daß sie mit neuen Wahrnehmungen in Widerstreit sind, die in Gewißheit zeigen, was an Stelle des Illusionären wirklich ist.<sup>52</sup> Husserl setzt keineswegs voraus, daß auch der Schein eine *dauerhafte Objektivierung* haben könnte, welche durch neue Erfahrungen uneliminierbar und deren Transzendierung in der *Unmittelbarkeit* unmöglich wäre.

Als Ansatzpunkt der phänomenologischen Methode schlägt daher Max Scheler die Eliminierung einer Unterscheidung zwischen „Wirklichem“ und „Scheinbarem“ vor. Das Phänomen ist – so Scheler – den Unterschieden zwischen Schein und Erscheinung gegenüber gleichgültig; das Wirkliche löse sich in der Sphäre der gültigen, durchschnittlichen Gegenständlichkeit auf, wo seine Gliederung, Vermitteltheit, gegenständliche Setzung und Vergegenständlichung aufhören.<sup>53</sup>

Es sei uns gestattet, wieder Adorno zu zitieren, der richtig bemerkt, daß auch hinter Husserls Gegenständlichkeit die Durchschnittlichkeit und die Erscheinungsform der Waren stehen; deren Unmittelbarkeit nimmt er als „die“ Wirklichkeit hin: „Die Verdinglichung der Logik, als Selbstentfremdung des Denkens, hat zum Äquivalent und Vorbild die Verdinglichung dessen, worauf Denken sich bezieht: der Einheit von Objekten, die dem Denken, das an ihnen arbeitet, derart zur Identität geronnen ist, daß, von ihrem wechselnden Inhalt abgesehen, die bloße Form ihrer Einheit festgehalten werden kann ... sie weist zurück auf die Warenform, deren Identität in der »Äquivalenz« des Tauscherts besteht. Damit aber auf ein sich selbst uneinsichtiges gesellschaftliches Verhältnis, auf falsches Bewußtsein, aufs Subjekt.“<sup>54</sup>

Während bei Hegel – in der *Phänomenologie des Geistes* – diese aus der Warenform abgeleitete „Sache selbst“ aus der Analyse der unterschiedlichen Schichten von Scheinbarem und Wirklichem hervorgeht, wird in der Phänomenologie die *ausschließliche Wirklichkeit der Warenform* zum Modell. Von dieser ausgehend wird die Wirklichkeit aufgelöst und die Kategorie der Erscheinung zu etwas Schwebendem, Unerfaßlichem gemacht.

<sup>52</sup> Zitiert in: Wilhelm Szilasi: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Tübingen 1959, S. 53. Oder in: Husserliana, a. a. O. Band III. S. 417.

<sup>53</sup> Vgl. M.I. Scheler: Der Formalismus in der Ethik, oder die materielle Wertethik, a. a. O. S. 43.

<sup>54</sup> Th.W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, a. a. O. S. 79.

Um die elementare Entstehungsebene des Scheins erneut zusammenzufassen:

Die falschen Erscheinungsformen treten, wie gesehen, in ihrer objektiven Qualität (selbstverständlich mit relativer Objektivität) für gewisse „Positionen“ in Erscheinung. Das im Verhältnis des Fürandere-seins – für ein Individuum, das sich aufgrund einer gesellschaftlichen oder in der Natur eingenommenen Position betätigt – in Erscheinung tretende Gebilde erhält mit Hilfe des Analogiedenkens Sinn und Bedeutung. Das heißt, daß der Schein in seiner bewußt interpretierten Form zu einem sinnvollen Bild wird. Die Position legt somit die Erscheinungsweise fest – das nennen wir funktionelle Erscheinung – oder, mit anderen Worten, das Elementargebilde des Scheins. Die menschliche *Praxis* führt diese Objektivationsreihe weiter: Die vom Menschen gebrauchten, „gemachten“ Dinge identifizieren sich mit Hilfe der Vergegenständlichung mit der Qualität, mit der Erscheinungsform, in der sie für das Bewußtsein in Erscheinung getreten waren. Die falsche Erscheinungsform findet ihre Bestätigung in der Praxis. In der Vergegenständlichung petrifiziert sich die virtuelle Erscheinungsform, die ursprünglich aus dem Verhältnis von Position und Funktion hervorgegangen war. Der Schein wird dadurch zu einer Kategorie der Praxis, der Alltagspraxis, welche nur durch Transzendierung der Unvermitteltheit, durch Austritt aus der Sphäre der individuellen Praxis aufgehoben werden kann. Die letzte philosophische Bedingung des Scheins ist somit der Unmittelbarkeitsbezug – ein Bewußtseins- und ein praktisches Verhältnis, das nur über einen Annäherungsweg zu einer Gruppe von Erscheinungen heranzukommen vermag. Der Schein kommt für die Unmittelbarkeit zustande, er wird von der Sphäre der Unvermitteltheit zur „Pseudowahrheit“ fixiert, zu einer Wirklichkeit, die dem Alltagsmenschen natürlich ist. Die Schwierigkeiten, gegebenenfalls die Unmöglichkeit, die Unmittelbarkeit zu transzendieren, geht aus der Struktur des Kapitalismus und sodann aus der Manipulation hervor.

Wie gesehen, ist die Subjektivität die ontologische Prämisse für die Objektivierung des Scheins: eine bewußt praktische Tätigkeit des Menschen. Nach einem philosophiegeschichtlichen Überblick wollen wir daher im folgenden die subjektiven Bedingungen für das Entstehen von Schein, die scheinbildende Arbeit des praktischen Bewußtseins betrachten. Zunächst wollen wir die von der teleologischen Betätigung herrührende, die Wirklichkeit in umgekehrte Zusammenhänge und Wertord-

nungen einstellende Eigenart ins Auge fassen, ebenso die interpretierende Struktur des Alltagsbewußtseins, dessen erste Phase durch die Formalisierung der Zusammenhänge gebildet wird: Mit dieser Hilfe macht das praktische Bewußtsein die im Grunde genommen verschiedenen Gegenstände und Zusammenhänge einander ähnlich.

### *Die Trennungslinie der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*

Nicht im 20. Jahrhundert rückte die Unmittelbarkeit in den Vordergrund der philosophischen Entwicklung, nicht der Neopositivismus oder die Phänomenologie waren ihre Entdecker. Sie ist eine Erscheinung, die die gesamte gedankliche Entwicklung der Neuzeit beeinflusste. Unserer Hypothese zufolge gehen jedoch sozusagen sämtliche Fragen dieser Entwicklung aus der *Krise* hervor, die durch den *Verselbständlichungsprozeß der Unmittelbarkeitssphäre* bewirkt worden war. Das Aufkommen der Partikularität, die erste Kollision zwischen individueller Lebenssphäre und gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen waren Begleiterscheinungen des Aufkommens und Entstehens der bürgerlichen Gesellschaft – auf der Ebene des Denkens jedoch brachte dies eine tiefe geistige Krise sowie zwei, manchmal hysterische Formen annehmende Gedankenversuche zur Lösung dieser Krise mit sich. Zum einen die Entdeckung des Verschwindens der Wirklichkeit, der unmittelbar wahrnehmbaren, erlebbaren Erscheinung ihrer Unwirklichkeit, was die theoretische Grundlegung dieses Prozesses des „Unwirklichwerdens“ mit sich brachte (dieser Lösungsversuch führte zum subjektiven Idealismus und sodann zu den abstrakt-subjektivistischen Formen des Rationalismus). Von dieser Einstellung her hat es also den Anschein, als wäre die sichtbare, wahrnehmbare Erscheinungssphäre lediglich Werk des Subjekts, als wäre die Objektivität der Welt verschwunden – oder aber, als gäbe es nur das große „Ganze“ tatsächlich, dessen Attribute und Akzidenzien nur scheinbare, subjektivistische Vorstellungen wären. (Der Prozeß, in dem die Aufklärung in England den Boden unter den Füßen verliert – die Berkeley-Hume-Linie – vertritt den einen Zweig, der für die Unwirklichkeit, den subjektivistischen Aspekt der unmittelbaren Erscheinungen plädiert; die Descartes-Spinoza-Fichte-Linie gelangte hingegen zu verschiedenen Versuchen, um das „Ganze“, die Substanz zu retten – allerdings um den Preis der „Unwirklichkeit“ unterschiedlichen

Grades der Einzelhaftigkeit.) Der andere Lösungsversuch der Krise verläuft in entgegengesetzte Richtung: Wirklich ist nur, was unmittelbar existiert, was greifbar ist, was dem Individuum erscheint. Die Explosion des Unterschieds zwischen Unmittelbarkeit und Gesamtbewegung führte hier dahin, daß aus dieser Krise wenigstens die Wirklichkeit der partikularen Fakten, die Stabilität der individuellen Lebenssphäre errettet werden konnte. (Dieser Lösungsversuch kennzeichnet den Empirismus, den Sensualismus, ja selbst den frühen Materialismus.) Letzten Endes ist auch das Entstehen des modernen Idealismus als Überbrückungsversuch dieser Krise zu begreifen: Die „wirklichere“ geistige Totalität (Eidos, Ego, Weltgeist) widerspiegelte – in subjektivierter wie in objektiver Form – die Tatsache, daß in der modernen Gesellschaft die Gesamtbewegung „wirklicher“ ist als die unmittelbaren Fakten, Ereignisse, Erscheinungen – daß aber diese Totalität nur auf gedanklichem Weg erlebt und reflektiert werden kann. Deshalb ist bei praktisch allen Marksteinen der modernen Philosophieentwicklung schwierig zu entscheiden, welcher Qualität die Unmittelbarkeit ist, zu beweisen, ob sie scheinbar ist oder real. Genauer: Jede philosophische Frage wird geprägt durch die Atmosphäre der gedanklichen Auseinandersetzung mit der *Scheinbarkeit*.

Die Krise, die Veränderung der Auffassung tritt zuerst vielleicht in der veränderten Auffassung des Problems *Ganzes-Teile* hervor. Für Descartes stellte noch das unproblematische *Ganze* das natürliche Kriterium der Wahrheit und der Wirklichkeit dar, demgegenüber die Teile entweder unvollkommen oder einfach falsch sind.<sup>55</sup>

Er erkennt also bereits, es gebe „wahre“ Teile und falsche, daß die Zusammensetzung der Welt aus Akzidenzien nicht ungegliedert ist. Doch schreibt er die Gliederung noch der Erkenntnis zu, von ihrer ontologischen Struktur kann er noch nichts wissen. Das Zufluchtsuchen beim Ganzen ist aber bereits bei ihm eine Flucht zum Fixpunkt in einer Krise. Vergleicht man diesen Gedanken nämlich mit Hegels selbstsicherer Totalitätskonzeption, derzufolge nur das Ganze wahr sein kann, und mit der daraus folgenden historischen und ontologischen Weltkonstruktion, so sieht man, daß hier erst die verunsichernde Spannung der Frage in

<sup>55</sup> „Aber ich kann nicht bestreiten, daß in der ganzen Gesamtheit der Dinge gewissermaßen eine größere Vollkommenheit ist, wenn einzelne Teile von Irrtum frei sind, und andere nicht, als wenn alle sich einander gleich wären.“ Descartes: Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, in: Philosophische Werke, Abt. II. Heidelberg 1882, S. 85.

Erscheinung tritt. Aus dieser Krise wird Zuflucht beim *Rationalismus* gesucht: Descartes ahnt bereits, daß die größte Schwierigkeit des Menschen bei der Schaffung eines sinnvollen Verhältnisses zwischen Schein und Wirklichkeit liegt, doch ist ihm das lediglich ein *Problem der rationalen Anordnung*, wobei es ausreicht, die Sinnestäuschungen auszuschließen.<sup>56</sup> Der Rationalismus ist mithin nicht nur die Ausschließung der *sinnlichen Unmittelbarkeit*, sondern auch die Setzung einer abstrakten geistigen Totalität (Gott); wird diese vor Augen gehalten, kann man auch dem trügerischen Schein der „Teile“ entrinnen. Der Dualismus der Wirklichkeit, die eigenartige Realität der Unmittelbarkeit, die eventuell sogar in Gegensatz zur Totalität geraten kann, während sie deren Erscheinungsform ist – sie alle sind Descartes noch unbekannte Zusammenhänge. In der Kritik der Empirie steckt nur eine Zurückweisung der Unmittelbarkeit, ihre Rolle im Aufbau der Totalität bleibt verborgen.<sup>57</sup> Die *Spitze* der Kritik trifft ein tatsächliches Problem, die Lösung aber verhüllt gleichzeitig die tatsächlichen Zusammenhänge. Hier ist noch kein *objektives* Hindernis im Wege der gedanklichen Umfassung sichtbar, der Irrtum erscheint als ein Verhältnis zwischen Rezipient und Rezipiertem. Der Mensch *will mehr* erblicken in den Dingen, als seine faktischen Kenntnisse gestatteten, er projiziert dieses intentionierte Plus auf die Dinge.<sup>58</sup>

Die Bewegung des Ganzen, der Totalität hängt hier noch vom fehlerhaften oder normalen Funktionieren der setzenden Tätigkeit der Erkenntnis ab. Und doch ist auch schon Descartes betroffen vom Krisenerlebnis, das von der Strukturveränderung der Totalität herrührt. Als *Advocatus diaboli* am anderen Pol des Denkens des 18. Jahrhunderts attackiert die *englische Aufklärung* schon ganz offen die Kategorie der Ganzheit und des Teils. Sie hält den Begriff, von der *Verteidigung der Unmittelbarkeit* ausgehend, für untragbar. Zum Kriterium des Denkens wählt sie sich den *common sense* des Alltagslebens, diese erstrangige Forderung der bürgerlichen Lebensform: Existent ist, was wir machen, womit wir arbeiten, *das Ganze* aber ist nichts als Fiktion. Die Entdeckung, daß sich eine Schlucht zwischen den primären und den sekundären

<sup>56</sup> Ebd. S. 105.

<sup>57</sup> „Denn unzweifelhaft sind die, welche mir Substanzen bieten, etwas Mehreres, und enthalten sozusagen mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche nur Zustände oder Accidenzen darstellen.“ Ebd. S. 53.

<sup>58</sup> Ebd. S. 84.



Eigenschaften auftut – die die Philosophie John Locke verdankt –, sprengt die bislang unversehrte Totalitätskategorie: Locke nimmt nicht nur die sekundären Eigenschaften, nämlich die wahrnehmbaren Qualitäten als subjektivistische hin, sondern er verneint auch von agnostischem Standpunkt ihre Ableitbarkeit von den primären Eigenschaften. Damit aber sanktioniert die Philosophie die Verdoppelung der Wirklichkeit. Eine eigentümliche Lösung kommt zustande: Der größere Teil der unmittelbar wahrnehmbaren Gegebenheiten erhält eine ungewisse und willkürliche Seinsform, ihre Scheinhaftigkeit oder Wirklichkeitsidentität wird ausgeklammert, ja, es öffnet sich ein Weg auch für eine konsequent idealistische Konzeption, in der die Vereinheitlichung des Ganzen bereits im Verlauf der primären Eigenschaften (d. h. der ideenhaften abstrakten Größe, der Begriffe von Zahl, Bewegung usw.) die Einheit der Wirklichkeit rekonstruiert.

Die Gegebenheiten des bürgerlichen Alltags werden in ihrer wirklichen Unwirklichkeit aufgefaßt.

Durch diesen Standpunkt wird selbstverständlich auch die Kategorie der Unmittelbarkeit auf subjektivistisch-erkenntnistheoretische Weise simplifiziert; sie wird im Sinne der individuellen Erfahrung, der Wahrnehmung verabsolutiert, ohne ihren objektiven Ursprung zu berücksichtigen. Hinter der Konzeption steht jedoch die Willkür der ursprünglichen Akkumulation, das einmalig Individuelle der Karrieren, die praktische Modellierbarkeit und die Doppelzüngigkeit der Wirklichkeit. All das freilich eingehüllt in die für Locke kennzeichnende Langeweile.

Ebenfalls hier finden die grundlegenden Kategorien des *praktischen Bewußtseins*, der Alltagspraxis im bürgerlichen Sinn des Wortes ihre erste Formulierung: Die Orientierung aufgrund der Wahrscheinlichkeit (und nicht aufgrund des *a priori*), die Eigenarten der in Analogien denkenden Bewußtseinsform, die einander widersprechenden Phänomene der Wissensgrade – all jene Erscheinungen mithin, die zu historischen Fakten der Unmittelbarkeit und der von ihr sich loslösenden Sphäre der Gesamtbewegung geworden sind. Die Theorie der primären und sekundären Eigenschaften ist lediglich die letzte philosophische Abstraktion dieses praktischen, vom *common sense* ausgehenden Standpunktes. Indem aber diese Doppelheit ausgesprochen wurde, kam auch schon die Möglichkeit einer neuartigen Homogenisierung auf, und zwar die der *konsequent idealistischen Lösung*. Diese Folgen wurden zunächst, in hysterischer Form, von Berkeley, sodann, in einem zu Ende gedachten,

weiterwirkenden System von Hume zusammengefaßt. Die Unmittelbarkeit als historische Krisenerfahrung findet somit ihre erste Formulierung im subjektiven Idealismus.

Berkeley erkannte bereits, daß die Unmittelbarkeit eine trügerische Gegebenheit, eine existente und gleichzeitig nichtexistente Formation ist. Darum setzt er sich mit dem Skeptizismus auseinander, der noch keine eindeutige Entscheidung zwischen Scheinhaftigkeit und Wirklichkeit der Unvermitteltheit getroffen hat. Berkeley vereinheitlicht diese Kategorie, er will der Beschuldigung, der bürgerliche Alltag sei scheinhaft, ausweichen. Das gelingt ihm aber nur, wenn er die Kategorie eindeutig subjektiviert: „Nichts scheint mir von größerer Wichtigkeit zur Begründung eines festen Systems zu sein, ... als das Ausgehen von einer bestimmten Erklärung, was unter Ding, Realität, Existenz verstanden wird“, schreibt er programmatisch und fährt fort: „Werden sie aber als Merkmale oder Bilder betrachtet, die in Beziehung stehen zu Dingen, oder als Urbilder, welche außerhalb des Geistes existieren, dann verfallen wir alle in Skeptizismus. Wir sehen nur die Erscheinungsweisen und nicht die realen Quantitäten der Dinge... wir erkennen nur das Verhältnis oder die Beziehung, worin sie zu unseren Sinnen stehen.“<sup>59</sup>

Meines Erachtens sind wir hier bei der Quelle des subjektiven Idealismus, und diese Quelle ist nichts anderes als die bürgerliche Verteidigung der Homogenität der Unmittelbarkeit. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts stolperte über die widersprüchliche Schicht der Unmittelbarkeit, über die Tatsache, daß sich Gesamtbewegung und Erscheinung auf der Oberfläche widersprechen; da aber das primäre Bedürfnis darin bestand, die unmittelbare Wirklichkeit und ihre Homogenität zu schützen, die Beschuldigung der Scheinhaftigkeit zu vermeiden, ergab sich als erste, auf der Hand liegende Lösung die Subjektivierung dieser Sphäre. Theoretisch bedeutete dies, daß die für den partikularen Menschen existente Phänomenwelt, die individuelle Lebenssphäre als ausschließlicher Kreis der Wirklichkeit betrachtet wurde. Solcherart wurde die Welt wieder homogen: Sämtliche Widersprüche, die bei Locke vorkommen, sind verschwunden, da der Widerspruch zwischen dem Fürunsseienden und dem in der Gesamtbewegung „anderswie“ Erscheinenden aus der Welt geschafft wurde. Diese Lösung bedeutete aber

<sup>59</sup> Berkeley: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Hamburg 1957, S. 74–75.

gleichzeitig auch, daß die Welt beschränkt werden mußte auf den Kreis des wahrnehmbar-erfahrbaren, also des alltäglichen Lebensstoffes der Praxis.

Und tatsächlich: auf dieser Grundlage verschwindet bereits der *Gegensatz zwischen Scheinbarem und Wirklichem*; Descartes' Dilemma, wieweit sich nämlich Gesamtbewegung und Teilerscheinung, Substanz und Akzidens widersprechen, kann hier gar nicht mehr entstehen. Gut erkenntlich wird dieses bürgerlich-ideologische Vorhaben im Fall von Hume. In seinen ökonomischen Schriften erkennt er beispielshalber klar die Rolle der Doppelwirklichkeit des Geldes (Goldes), schreibt aber dem einen eine wirkliche Existenz, dem anderen – der gesellschaftlichen Funktion – eine Quasi-Existenz zu.<sup>60</sup> Auf dieser gedanklichen Grundlage entsteht das Bestreben, die Janusgesichtigkeit der Dinge auf einen homogenen Nenner zu bringen. Dieser Abwehrkampf gegen das Scheinhaftige kann aber nur Erfolg erzielen, wenn der Kreis der Unmittelbarkeit subjektiviert wird.

Die gedankliche Krise hinsichtlich des Verständnisses der Unmittelbarkeit brach in England aus, weil die Doppelgesichtigkeit dieser Sphäre hier zuerst in Erscheinung trat. In der Zeit der ursprünglichen Akkumulation und der industriellen Revolution hatte es den Anschein, als eröffnete sich eine unendliche Reihe unmittelbarer Möglichkeiten für jeden einzelnen Bürger. In der Praxis hingegen wurde es klar, daß die *Wirklichkeit* dieser Möglichkeiten eigentlich äußerst beschränkt ist. Dadurch aber stellte sich die Frage: Ist der Kreis dieser Möglichkeiten nun wirklich oder nur scheinbar? Die *Fakten* des Alltags schweben stets in einem Zwielficht. Immer mehr Momente scheinen nichtig zu sein, erweisen sich jedoch in der individuellen Praxis als wirklich. In dieser siegreichen Periode aber besteht die ideologische Mission der Philosophie in der Überbrückung der Krise: Sie will nur wahrnehmen, was in diesem praktischen Verhältnis real ist. Der Maßstab der Scheinhaftigkeit scheint vorderhand unwichtig zu sein. Daher der leidenschaftliche Kampf gegen den Skeptizismus, und daher die gleichsam hysterische Flucht zur subjektivierten Wirklichkeit.

<sup>60</sup> „Es ist allerdings offenbar, daß Geld weiter nichts ist, als ein Stellvertreter von Arbeit und von Waren, und nur als Mittel dient, dieselben zu schützen und zu vergleichen.“ D. Hume: Nationalökonomische Abhandlungen, Leipzig 1877, S. 24. Marx beruft sich auch auf ihn als auf einen nüchternen Volkswirt. Doch zieht Hume die *ideologischen Schlüsse* seiner ökonomischen Beobachtungen bereits in der Setzung einer Quasi-Existenz.

Damit aber müssen wir auch unsere althergebrachte Auffassung über den subjektiven Idealismus umformen. Er ist nicht einfach die reaktionäre These über das Verschwindenlassen der Wirklichkeit, sondern die erste ideologische Konklusion aus der ursprünglichen Akkumulation und der Praxis der industriellen Revolution. Die zweite Welle der englischen Aufklärung will das *Wirklichkeitserlebnis* der Epoche nicht weiter analysieren – wie es Bacon getan hatte –, denn sie gelangt zur Ahnung dessen, daß das Endergebnis nur problematisch sein kann. Selbstvergesen fixiert sie daher die unmittelbaren Gegebenheiten zu einer einzigen Wirklichkeit – um auf der anderen Seite erschrocken zu protestieren gegen den immer tiefer einschneidenden Zweifel, den Anspruch auf Wirklichkeit und somit auch gegen die Erforschung des widersprüchlichen Verhältnisses, das zwischen Unmittelbarkeit und Gesamtbewegung besteht.

Die krisenlastige Umwandlung der Unmittelbarkeitssphäre hat eine ausschlaggebende Rolle beim Entstehen des Agnostizismus ebenso wie in der Geburt des modernen Idealismus. Es ist eine philosophiegeschichtliche Binsenwahrheit, daß Kant durch Hume beeinflusst war und daß die führende Persönlichkeit des deutschen Idealismus, Hegel, mit engen Banden den Theorien des englischen Wirtschaftsmodells verbunden ist. Trotz all dieser Einwirkungen verfolgt aber die Entwicklung der deutschen Philosophie den Weg anderer Lösungen: Der Rückstand des Landes bedeutet gleichzeitig eine Distanz zu diesem komplizierten Phänomen. Obwohl der deutsche klassische Idealismus unseres Erachtens ebenfalls aus der Krise der Unmittelbarkeitssphäre Impulse erhält, ist er dennoch fähig, eine Brücke zwischen den zwei Extremen des 18. Jahrhunderts zu schlagen. Er findet die dialektische Lösung, die zu einer neuen Synthese der Unmittelbarkeit-Schein-Erscheinung-Gesamtbewegung leitet. Die Entwicklung von Kant bis Hegel sucht nämlich bei gleichsam jedem Meilenstein eine Antwort auf die Frage, wie sich die falsche Alternative transzendieren ließe, derzufolge die Unmittelbarkeit (die Empirie, des Alltagsleben) nichtexistent und im Vergleich zum Ganzen *negligierbar* wäre, während der anderen Seite zufolge *nur* die Unmittelbarkeit, die bloße erfahrungsgemäße Wirklichkeit existieren sollte, und jede darüber hinausreichende Beziehung Mystizismus wäre. Es ist ebenfalls eine allgemein bekannte Tatsache, daß Kant im Bann dieser Doppelaufgabe stand. Der grundlegende Widerspruch seines Systems – die Kluft zwischen der praktischen und der theoretischen

Vernunft – spricht beredt über die große philosophische Sendung des 19. Jahrhunderts und über die Größe der Aufgabe. Und doch findet die Antwort eine erste Formulierung gerade bei ihm, mit der Theorie der Antinomien, mit dem Begriff des transzendentalen Scheins; die Frage der Unmittelbarkeit gelangte aber erst beim jungen Schelling zu einer ausgeprägten Form, bei ihm stellt sie sich als grobes Krisenproblem, um erst bei Hegel einen dialektischen Ruhepunkt zu erreichen.

Wir wollen den Aufriß des Problems mit Schelling beginnen. Seine Philosophie, sein gesamtes Lebenswerk ist auch an sich Ausdruck einer permanenten Krise, und dies nicht nur mit seinen ständig wiederkehrenden Wendungen, sondern auch mit seiner sukzessiven Rechtsdrift, in deren Verlauf er von seiner *Naturphilosophie*, in der materialistische Elemente mit dialektischen Beobachtungen zusammen erscheinen, zur religiösen Mystik gelangte. In den Schriften aus seiner Jenenser Zeit, als er noch gemeinsam mit Fichte versuchte, die Theorie einer neuen *Wirklichkeitsstruktur* auszuarbeiten, erscheint immer wieder das Fragezeichen infolge der Janusgesichtigkeit der Unmittelbarkeit und der Anspruch auf eine Lösung der Frage. Den Ansatzpunkt bietet bei ihm nicht mehr *das Vorhaben des Homogenisierens*, er bemüht sich um die Neuformulierung der Descartesschen Kategorie des Ganzen, um ihre Modernisierung, mit anderen Worten, um das philosophische Erfassen der *Gesamtheit der bürgerlichen Ordnung*. In seinem System erscheinen die Fakten der unmittelbaren Welt wieder an die Gesamtbewegung (die Substanz, Gott, das Ganze) angeschlossen. Freilich ist diese Rückkopplung vorderhand labil, sie ist mit mystischen Elementen belastet, doch besitzt sein System ein unbedingt vorwärtsweisendes Moment: Auch unbewußt ist er bemüht, den Zusammenhang wiederherzustellen, der in der englischen Entwicklung verloren gegangen war: die *organische* Beschaffenheit der Gesamtheit der gesellschaftlichen Praxis, die widersprüchliche Beziehung zwischen den gesamtgesellschaftlichen Prozessen und der Sphäre der individuellen Empirie. Die Unmittelbarkeit ist bei ihm daher nicht eine „unvollkommene“ oder scheinbare Gegebenheit (wie für den Rationalismus), auch kein ausschließlicher, subjektivistischer Stützpunkt in der Realität (wie bei den Briten), sondern er erkennt das Doppelantlitz der Kategorie und versucht ihren Aufbau von hier aus zu ordnen. „Das relative Nichtsein des Besonderen in bezug auf das All kann als bloße Erscheinung im Gegensatz der Idee bezeichnet werden“, <sup>61</sup>

<sup>61</sup> Vgl. Schelling: Werke, München 1956, Band VI. (Handschriftlicher Nachlaß) S. 118.

schreibt er in seinem *System der gesamten Philosophie* und schiebt mit diesem Zusammenhang die bislang vorherrschende falsche Alternative einfach beiseite. Die gedankliche Invention ist verblüffend modern: Zum einen erscheint bei ihm die Unmittelbarkeit als *das Besondere*, und damit gelingt es ihm, den *Bezug auf das Ganze* in einem dialektischeren Verhältnis zu lösen, was den früheren Versuchen fehlte. Zum andern wird er auch dessen gewahr, daß es an der *Existenz* der Dinge nichts ändert, wenn *sich ihr Fürunssein von ihrem Bezug auf das Ganze unterscheidet*. Die „Nichtigkeit“ des Bezugs auf das All wird nachgerade zur Bedingung des konkreten – mithin fürunsseienden – Seins. Damit hat man – wenigstens in einer Keimform – eine Lösung für die grundlegende Frage der Seinsform der Unmittelbarkeit vor sich: die Dialektik der oberflächlichen, erscheinenden Formen und des inneren, verborgenen Inhalts in ihrem Zusammenhang.

Es ist eine Errungenschaft Schellings, die Unmittelbarkeit als *objektiv Phänomenales* aufgefaßt zu haben. Er erkannte in ihr nicht eine Stufe der Erkenntnisfähigkeit wie der englische Sensualismus und – trotz all seiner genialen Versuche – sogar Kant. Er behandelt sie als objektiv Seiendes und zugleich *Bezugsform*, er kommt auf den Gedanken, ihr sei ein Bezugssystem inhärent, das die Dinge *für uns* anders zeigt, als sie *für das Ganze* erscheinen. Die Frage freilich, welcher ontologische Vermittlungsprozeß dieses differenzierende Verhältnis zustande bringt, kann auch er nicht beantworten; annehmbarerweise ist es diese ontologische Unsicherheit, die ihn später dem Irrationalismus anheimfallen läßt. Zweifellos schafft er jedoch mit der Erkenntnis der *objektiven Struktur der Unmittelbarkeit* das System des *objektiven Idealismus*, im Gegensatz zu einer philosophischen Tradition, die – teils aus britischen, teils aus Kantschen und Fichteschen Quellen schöpfend – gleichsam unerschütterlich erschien. (Auch daran ist zu ersehen, wie sehr das gedankliche Abrechnen mit der Unvermitteltheit eine Schlüsselfrage der philosophischen Trends der neueren Zeit darstellt.)

Für den doppelten Inhalt der Unmittelbarkeitskategorie findet aber auch er keine Lösung. Er erahnt zwar ihre objektive Struktur, ihre Verwurzelung in der Wirklichkeit, vermag aber das im gedanklich erkennenden Akt liegende Unmittelbarkeitsmoment, die andere Seite der Erscheinung, nicht mehr zu erfassen. Diese Schwäche geht aus seinem eigenen Begriffsapparat hervor, aus der „intellektuellen Anschauung“, die den Prozeß des „Unmittelbarwerdens“ der Wirklichkeit – ihre

ontologisch begriffene Transformation – und den Weg der Erkenntnis zu einem einzigen Prozeß zusammenfaßt. Die Lösung weist zweifelsohne in Richtung des Irrationalismus hin. Untersucht man aber das Problem in seiner *Entwicklung*, erscheint selbst dieses Moment nicht so eindeutig. In seiner Naturphilosophie steht diese Einheit noch im Sinn des Phänomens, als Einheit der objektiven Erscheinungsform der Wirklichkeit und der Bewegung ihres gedanklichen Erfassens, die von der Unmittelbarkeit zur Vermitteltheit voranschreitet: „Das Produkt der Anschauung ist aber nichts Ursprüngliches, sondern ein gemeinschaftliches Produkt objektiver und subjektiver Tätigkeit.“<sup>62</sup> Mit anderen Worten: Die in der Anschauung entstehenden Vorstellungen sind die gemeinsamen Seinsformen des aktiven Individuums und der rückwirkenden, Widerstand leistenden und inzwischen sich gestaltenden Außenwelt. Der Fehler steckt nur darin, daß Schelling diese Erkenntnisphase verabsolutiert: Er erblickt in ihr nicht ein Moment *des Weiterschreitens*, von wo aus die Unterschiedlichkeit der ontologischen Struktur und der subjektiven Reflexion entfaltbar wäre, sondern die Endstation des Wissens.<sup>63</sup> Später wird die Wirklichkeit von der Kategorie der „intellektuellen Anschauung“ schon eindeutig „produziert“.

Im Hinblick auf das System des objektiven Idealismus geben diese Momente nur die *Grenzen* an. Die denkerische Reife des jungen Schelling meinen wir dort zu erkennen, wo er die Sphäre der Unmittelbarkeit als *objektives, relationales Sein* auffaßt. In seinem vorhin zitierten Manuskript *System der gesamten Philosophie* beschreibt er, wie die Verselbständlichung dieser Sphäre und dennoch ihr Zusammenhang mit dem Absoluten möglich wird. Als objektiver Idealist beginnt er selbstverständlich mit der Antwort, die auf der Hand liegt: Der wirkliche Beweger alles Seienden ist das Wirken des *Geists*. Doch empfindet er entschieden, daß diese Antwort nicht befriedigen kann: Das Absolute nimmt zwar die einzelnen, unmittelbar wahrnehmbaren Erscheinungen in sich auf, es beseelt sie, darüber hinaus schließt es sie aber auch aus sich aus. Das Ganze läßt sich nicht aus der Summe der Partikularitäten zusammenfügen. Dennoch versucht er nachzuweisen, daß diese beiden Pole *irgendwie* doch zusammengehören: „Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist [nämlich das Ganze und das Partikulare – M. A.], kann auch nur

<sup>62</sup> Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur, Leipzig 1797, S. 142.

<sup>63</sup> Ebd. S. 140.

unendlich vereinigt sein. Was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen; was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist aber darum sich schlechthin entgegengesetzt. Von dem also, worin die Einheit und der Gegensatz selbst eines sind.<sup>64</sup> Was anderes ist das, als eine auf Hegel vorausgreifende, in Richtung der Erscheinung-Substanz-Struktur hinweisende geniale Idee der Dialektik des Unmittelbaren?

Hier sieht man aber auch, daß das Ringen mit der Kategorie des Unmittelbaren nicht nur die Entwicklungsphasen des *Idealismus* beeinflußte, sondern auch Impulse zur Ausarbeitung der *Theorie der Widersprüche* lieferte. In primitiver, einfacher Form haben wir hier die Umrisse von Hegels genialer, epochaler These von der Identität der Gleichheit und Ungleichheit vor uns.

Auf dieser Grundlage gelangt Schelling zu einer Ahnung von der eigenartigen Existenzweise des Scheins. In einem (1802 entstandenen) Dialog stellt er die Frage, ob es möglich sei, daß das als irrtümlich, für verkehrt, für unvollkommen Betrachtete wirklich sei, oder aber nur als Produkt der Anschauungsweise aufgefaßt werden müsse. Die Antwort lautet: „Nicht davon rede ich, was das Werk sei, einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen. Daß also jenes anstatt eines vollkommenen Werks etwas durchaus Verkehrtes, dieses statt wahrer keine andern als falsche Sätze hervorbringt.“<sup>65</sup>

Schelling bemerkt also auch, daß der Schein von individuellen Gesichtspunkten und von deren subjektivistischer Generalisierung ausgeht. Soweit gelangt er freilich nicht, zu erkennen, in welchem Verhältnis diese falsche – weil nur dem individuellen Bewußtsein sich zeigende – Erscheinungsform mit der objektiven Erscheinungssphäre steht. Die gedankliche Überordnung im Vergleich zur englischen Philosophie ist auch hier erkennbar: Die Sensualisten wollten den Schein einfach aus dem Kreis der Philosophie und der gesellschaftlichen Praxis ausschalten, während Schelling ihn auf seinen tatsächlichen Entstehungsprozeß zurückführen wollte.

Richtig einschätzen können wir Schellings Bedeutung als Übergang, wenn wir seinen mit Fichtes Standpunkt vergleichen. Fichte steht noch im Bann der Hysterie seiner Zeit, sein subjektiver Idealismus ist nicht bloß

<sup>64</sup> Schelling: System der gesamten Philosophie, in: Werke, a.a.O. S. 239.

<sup>65</sup> Schelling: Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, Sämtliche Werke, Stuttgart 1859, Abt. II. Band IV. S. 121–122.



die deutsche Variante englischer Einflüsse, sondern auch das Ergebnis einer *abstrakten kleinbürgerlich-revolutionären Geschichtsphilosophie*. Er meint nämlich, die bürgerliche Revolution habe zu einer *Befreiung des abstrakten Individuums* geführt, die Unmittelbarkeit sei daher mit der partikularen Welt des abstrakten Individuums identisch. Die Unmittelbarkeit wäre somit ein erkennend-aktives Verhältnis und kann in einem ontologischen Sinn überhaupt nicht *sein*.

Den Rahmen dieser Theorie bietet die Bewertung der bürgerlichen Gesellschaft: Hier ist, so Fichte, die Einheit des substantiell-ordnenden Prinzips und des individuellen Lebens abhanden gekommen. Darum verharre das Ich innerhalb der eigenen Grenzen, darum finde es keine objektiven Anhaltspunkte. Die Unmittelbarkeit ist unwahr, nur ein inneres Moment der Subjektivität, weil die Einheit auch im historischen Sinn des Wortes verlorengegangen ist. Fichte teilt die Entwicklung in vier Phasen auf. Die erste ist die unbewußte Herrschaft der Vernunft, der *paradiesische* Zustand, in dem das Individuum noch keinerlei Freiheit genießt, weil es seine Subjektivität nicht aktiv verwirklichen kann. Die zweite ist das Erwachen des Ich zum Bewußtsein, das in Gegensatz zum Gesetz der Gemeinschaft gelangt; die dritte Phase ist die Auflösung der alten Gemeinschaft und das Fehlen der neuen Einheit – der Zustand „*vollkommener Sündhaftigkeit*“ oder, mit anderen Worten, die Zeit der negativen Freiheit. (Das käme der Periode der Revolution und der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft gleich.) Darauf sollte ein utopisch ausgemalter vierter Weltzustand, die Welt der erfüllten Selbstbestätigung und des Heils folgen. In der bürgerlichen Gegenwart, im dritten Weltzustand herrscht die *Unmittelbarkeit*: Wirklich real ist einzig nur das Individuum, seine wirklichkeitschaffende Funktion ist das einzige greifbare Faktum: „Demnach kam ein Zeitalter, das von dem ersteren dem Vernunftinstinkte sich losmacht, ohne die Vernunft in einer anderen Gestalt an die Stelle desselben zu bekommen, durchaus nichts Reelles übrig bleiben, als das Leben des Individuums, und was damit zusammenhängt und darauf sich bezieht.“<sup>66</sup> Von Fichte werden hier die kleinbürgerlich-revolutionären Illusionen formuliert, in deren Licht die neue Ordnung noch nicht als *objektive Maschinerie* mit einer vom Individuum unabhängigen Logik erscheint; er ist und bleibt ein Kind der heroischen Illusionen, wengleich er sich mehr oder weniger in den Revolutionsidea-

<sup>66</sup> Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Hamburg 1956, S. 27.

len getäuscht hat. Er glaubt daran, die *individuelle Freiheit* könne ein weltvereinendes Prinzip sein. Das Ich, das die Welt setzt, ist bei ihm daher nur scheinbar das bloße Individuum: Dieses ist, in seiner Auffassung, gleichzeitig *unmittelbar identisch* mit der Gesamtbewegung, mit dem gesellschaftlichen Ganzen. Der partikulare Einzelne sondert sich nicht ab von der Maschinerie der Gesellschaft, sondern er vereint sich mit ihr auf mystische Weise. Das Individuum und das große Ganze sind miteinander identisch. Somit wird auch keine Unmittelbarkeitssphäre benötigt, in dieser würden ja die individuellen Leben und Handlungen eventuell mit der Bewegung des Ganzen kollidieren.

Im Licht dieser Lösung zeichnet sich die ausschlaggebende Bedeutung von Schellings Schritt nunmehr klar ab: Bei ihm erscheint die Unmittelbarkeit als *widersprüchliche Sphäre*, als ein zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen stehendes, mit dem Individuum wie dem Ganzen konfrontiertes, und die beiden verbindendes Medium.

Nur aus diesem gedanklichen Ringen heraus wird die Bedeutung der Hegelschen Lösung begreifbar. Er ist der erste, der die falschen Alternativen von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Ganzem und Teil tatsächlich auflöst. Einige Elemente seiner Lösungen wurden schon bisher angedeutet (die Unmittelbarkeit als Seinsform der Vermittlungen, die Klärung der reflektiven Struktur, des ontologischen und erkenntnistheoretischen Inhalts der Kategorie usw.). Hier sei nur auf die *Geschichtlichkeit* der Entdeckung aufmerksam gemacht. In der *Phänomenologie des Geistes* behandelt er den Begriff nämlich vor allem als historische Kategorie: Im Zuge der Stabilisationen der menschlichen Selbsterschaffung werden die erreichten Errungenschaften immer wieder „unmittelbar“, um sodann von der Entwicklung auch überschritten zu werden. Gleichzeitig erkennt er auch, daß sich in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form der Unmittelbarkeit ausbildet, die die individuelle Lebenssphäre vom Ganzen trennt; auf diese Sphäre aber werden die Formationen der Gesamtbewegung nicht nur in verkehrter, „falscher“ Form projiziert, auch das individuelle Leben kann physisch vernichtet werden, damit das Allgemeine, die Gesamtbewegung fortschreiten könne. „Das Bewußtsein ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Rätsel geworden, die Folgen seiner Taten sind nicht seine Taten selbst; was ihm widerfährt, ist *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Übergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesen des Bewußtseins, einmal

vorgestellt als Inhalt und Wesen des Bewußtseins, das andere Mal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstrakte Notwendigkeit* gilt also für die nur negative unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.<sup>67</sup>

Das Bewußtsein vermag also nicht die Transponiertheit jener Formationen zu überblicken, die es lenken und mit denen es arbeiten muß – und dies obgleich diese auch dann wirken, wenn das Individuum nichts von ihnen weiß. Daraus erfolgt, daß die Unmittelbarkeit auch bei Hegel eine relative Verselbständlichung der individuellen Lebenssphäre bedeutet, jedoch ist hier die Koppelung an die Gesamtbewegung bereits in der Qualität dialektischer – und auch tragischer: „Wie der einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewußtlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewußten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihr zurückerhält.“<sup>68</sup>

Als Ursprung dieser Gedanken weist Lukács Ricardos Arbeit-Wert-Theorie (Privatarbeit – gesellschaftliche Arbeit) aus. Für uns ist darüber hinaus wesentlich, daß die individuelle Lebenssphäre Erschaffer und leidendes Subjekt der von ihr erschaffenen Welt ist, die das Individuum als Ganzes nie zu übersehen vermag – und zwar infolge der Vermitteltheit der das Ganze konstituierenden vielerlei Bewegungen – und es dennoch „als Ganzes“ in Griff bekommen möchte. Solcherart entsteht, unter Einwirkung der wirklichen gesellschaftlichen Totalität, eine scheinbare – das Reale aber mit beinhaltende – *Pseudotalität*.

Auch in methodologischer Sicht kommt hier die zeitgemäße Auffassung der Unmittelbarkeit zustande, die dialektische Auffassungsweise, die bereits erkennt: Was für den Einzelmenschen erscheint, hat einen Entstehungsprozeß, einen Gestaltungsweg, die *hinter dem Rücken* der Einzelnen verlaufen, denn sie sind im objektiven Prozeß der Mitwirkung aller anderen Einzelmenschen und somit auch zeitlich früher entstanden. Die „List der Vernunft“ mag die Unmittelbarkeitsform enträtseln – die List der Geschichte ist aber schlauer. Die immer wieder neuen Bilder, die für uns erscheinen (die „Bewußtseinsinformationen“ der Wissenschaftsentwicklung und der inhaltlichen Selbsterkenntnis) können nur approximativ sein. Am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* finden wir die Gedankenreihe: Der Mensch erfährt einen bestimmten Zusammenhang,

<sup>67</sup> Zitiert von G. Lukács: in: Der junge Hegel, Zürich 1948, S. 609.

<sup>68</sup> Ebd. S. 611.

einen Gegenstand, sodann wird das Vorangegangene durch seine neuen Kenntnisse korrigiert. Dabei wird aber klar, daß er gar nicht den *Gegenstand selbst*, sondern dessen *Fürunssein* (seine unmittelbare Erscheinungsform) wahrgenommen hat.

Dabei spielt sich aber ein Doppelprozeß ab. Einerseits dringen Erkenntnis und Praxis immer näher zum Gegenstand selbst vor; damit gelangt das Fürunssein immer näher zu den Dingen – zum anderen formen sich die Dinge selbst auch, weshalb sie nun wiederum von den gedanklichen Zusammenhängen abweichen. Auf der einen Seite ist die Vermittlung somit ein subjektiver Prozeß (Erkennen), auf der anderen aber die Ordnung objektiver Transmissionen, die sich *historisch* verändert. Die Wahrheit kann nur in der gedanklichen Festhaltung dieses Prozesses liegen. Doch wird sie gerade durch denselben Prozeß verborgen; der Mensch begegnet nur mehr den Folgen, den *Ergebnissen*. Das Bewußtsein wird von der Notwendigkeit gelenkt – so Hegel –, die die sich verändernde, sich entwickelnde Vermitteltheit der Dinge bedeutet: „Nur diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseins, welches nicht für das Bewußtsein, das in der *Erfahrung* selbst begriffen ist, sich darstellt.“<sup>69</sup> Der Entstehungsprozeß ist unter der Oberfläche verborgen, dem kann sich das Bewußtsein nur nähern – und zwar phänomenal, scheinhaft, über virtuelle Bilder. Die Unmittelbarkeit ist eine *zugleich objektive und subjektive* Kategorie, nicht aber ein *erkenntnistheoretischer Begriff*.

Diese ontologisierte Unmittelbarkeitskategorie vermag aber vorderhand nichts auszusagen über den *Grund* der relativen Verselbständlichung der Erscheinungssphäre oder ihrer fetischisierten Form in der modernen Gesellschaft. Laut Hegel ist die Unmittelbarkeit zugleich *die ständige Aufhebung ihrer selbst*, sie ist die „Fahrerkabine“ des Weitergebens, in der es keine Möglichkeit gibt, „stehenzubleiben“, für die Gestaltung des oberflächlichen Lebens.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Hegel: Phänomenologie des Geistes, a. a. O. S. 62.

<sup>70</sup> Diese „... *Unmittelbarkeit* ist daher nicht ein Erstes, von dem angefangen wird und das in seine Negation überginge; noch ist es ein seiendes Substrat, das sich durch die Reflexion hindurch bewegte; sondern *die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst*“ (letzte Hervorhebung von mir – M. A.), heißt es in der *Wissenschaft der Logik*, a. a. O. Band II. S. 13.

Dieser Gedanke mag zutreffen für die Unmittelbarkeitskategorie in der Natur, wo jedes unmittelbare Verhältnis zugleich eine sich selbst transzendierende wesentliche Relation ist. In der Gesellschaft – vor allem im bürgerlichen Alltagsleben – kommt aber eine oberflächliche Schicht zustande, die über gewissermaßen relative Selbständigkeit verfügt, die sich nicht selber aufhebt. Diese objektive Oberflächenstruktur wurde von Marx erhellt. Wenn er über den Warenverkehr schreibt, dieser sei das Ergebnis eines aus ihm hervorgehenden, ihn geradeso haltenden Prozesses, des Produktionskapitals, so denkt er dabei an diese sich selbst ständig aufhebende, gleichzeitig in derselben Form reproduzierende *oberflächlich-unmittelbare Seinsform*. Die Unmittelbarkeit reproduziert sich hier als Prozeß, als mobile Seinskategorie. Ohne dieses selbständig gewordene Medium wäre es nämlich unmöglich, die spezielle Seinsform des Scheins als Sein in der Form von objektiven Bewußtseinsgebilden zu erfassen. Nur durch Erhellung dieser prozeßhaften Stetigkeit scheiden sich der ontologische und gnoseologische Inhalt der Unmittelbarkeit, die bei Hegel noch organisch (und nebulös) miteinander verwoben erscheinen.

Die neue Methode wird vom Marxschen Begriff der gesamtgesellschaftlichen Praxis geboten. Damit aber öffnet sich der Weg zur ontologischen Auffassung der Wirklichkeit und zur Beschreibung der Objektivationen des Scheins.

Die Marxsche Lösung haben wir gesehen: Die Unmittelbarkeit als ontologische Kategorie wird durch die Entdeckung der widersprüchlichen Struktur der Praxis klar. Auch im bürgerlichen Denken des 20. Jahrhunderts erscheint die Praxis in den Lösungsversuchen, jedoch in einer fetischisiert-vereinfachten Form, im Pragmatismus. Pierce und James gestalten im Grunde genommen aus der Beschreibung des Akts der alltäglichen „Vergegenständlichung“ eine *erkenntnistheoretische Kategorie*: Die „Stichhaltigkeit“ der *individuellen*, partikularen Praxis wird mit der „gesamtmenschlichen“ Wahrheit identifiziert. Das grundlegende Erlebnis ist in dem Umstand aufzufinden, auf den wir schon mehrfach aufmerksam gemacht haben, nämlich, daß man auch aufgrund des Scheins richtig handeln kann. Durch die unmittelbare Entlarvung der „Vergegenständlichung“ gelangt der Mensch in den Besitz einer praktischen Wahrheit. Die erfolgreiche Manipulierung läßt sich auch gedanklich fixieren und als selbständige Formel gebrauchen – als Bewahrheitung der Praxis. Entschieden wird dieser *Akt-Aspekt* von William James unterstrichen: Die Wahrheit eines Gedankens sei nicht eine den Dingen

inhärente statische Eigenschaft, sie werde zur Wahrheit gemacht, und zwar durch Ereignisse. Die Wahrheit sei ein Gedanke, schreibt er, der uns dazu verhilft, mit der Wirklichkeit oder deren Teilen zu arbeiten, in der Praxis wie in der Theorie, die wir den Gegebenheiten des Lebens angepaßt haben.<sup>71</sup> Diese praxisorientierte Auffassung stützt sich aber auf die *unmittelbar-individuelle* Praxis; damit sind aber die gesamtgesellschaftlichen, über die Unmittelbarkeit hinausreichenden Kriterien gleich ausgeschlossen. James unternimmt es bewußt, die Konsequenzen der individuellen Betätigung zu fetischisieren; dies stellt er der die Totalität rekonstruierenden Praxistheorie der Hegel-Marxschen Lösung gegenüber: „...während die Philosophie des Absoluten annimmt, daß die Substanz nur in der Form der Totalität ihre volle Gültigkeit erreicht, und daß keine andere als die All-Form ihr wirkliches Selbst voll zum Ausdruck bringen kann, ist die pluralistische Anschauung... anzunehmen geneigt, daß es letzten Endes eine die Gesamtheit der Erfahrungen in sich vereinigende All-Form gar nicht zu geben braucht, daß die Substanz der Wirklichkeit niemals zur völligen Einheit zusammengebracht werden kann, daß irgend etwas immer noch außerhalb auch der weitesten Zusammenfassung bleiben kann, und daß eine mehr distributive Form der Wirklichkeit – die Einzel-Form – ebenso logisch annehmbar und empirisch wahrscheinlich ist wie die All-Form.“<sup>72</sup>

Der logische Irrtum ist folgender: James widerlegt die *gedankliche* Zusammenfaßbarkeit, während die Marxsche Konzeption eine objektiv ontologische Summierung voraussetzt, die von der Wissenschaft nachgezogen wird, in dieser objektiven Totalitätsqualität aber dennoch existent ist. Gleichzeitig geht aus diesem Gedankengang auch hervor, über welche Umwege der Rückschlag erfolgt, wenn man den Unterschied zwischen unmittelbarer und vermittelter Praxis nicht berücksichtigt. Der Praxiszentrismus des Marxismus wurde letzten Endes erst durch die ästhetischen und ontologischen Ausführungen von Lukács wieder zu philosophischem Gemeingut; in der traditionellen und sodann in der dogmatischen Auffassung trat an seine Stelle eine platonisierte Totalität (die Abstraktheit des historischen Prozesses). Bedeutung und Einfluß des Standpunktes von James – der selbst im Husserlschen „Intentionalakt“ noch wiederkehrt – liegt darin, daß mit ihm die lebendige Vielfalt der

<sup>71</sup> Vgl. W. James: *The Meaning of Truth*, New York 1909, S. VI.–VII.

<sup>72</sup> W. James: *Pluralismus*. Das pluralistische Universum, Leipzig 1914, S. 14.

unmittelbaren Praxis wieder zum philosophischen Problem erhoben wird, und zwar in einer falschen, fetischisierten Form. Er gab dem Prozeß Ausdruck, in dem der Mensch nicht nur Rezipient, sondern auch Macher der Wirklichkeit ist. Treffend schreibt Kořakowski darüber, in diesem Sinn könne man sagen, daß wir, vom Blickwinkel des Pragmatismus gesehen, die Wahrheit ständig erschaffen und neuerschaffen; unser kognitiver Kontakt zur Welt bestehe im kontinuierlichen „Machen“ der Welt.<sup>73</sup> Gerade nur die Gesellschaftlichkeit des schöpferischen Akts ist unsichtbar. Hier wird es klar, daß diese Kontinuität nicht nur infolge der Beschränktheit des Klassenstandpunkts nicht in ihrer ontologischen Struktur formulierbar ist – primär ist die Ursache freilich darauf zurückzuführen –, sondern daß der Erschaffungs- und Neuerschaffungsprozeß der Welt nur vom *Blickwinkel der Gattung Mensch* aus übersehbar ist. Der Wahrheitskern des Pragmatismus bringt daher nur einen Bruchteil des Selbsterschaffungsprozesses der menschlichen Gattung zum Ausdruck. Doch auch dieses Fragment ist außerordentlich bedeutsam. Daher wird diese pragmatische Einstellung zu einem immer wiederkehrenden – und ungelösten – Fragezeichen der modernen Philosophie; die massive Strömung des Positivismus und des Neopositivismus geht von derselben Unmittelbarkeitssphäre aus, selbst wenn sie nicht mehr so offen aus der Schule plaudern wie die Anfänge des Pragmatismus. Die Formulierung des Aktes der Vergegenständlichung bzw. seiner Einmaligkeit weist jedoch nicht in Richtung des Materialismus: Der Wert der Gedanken wird nicht an der Wirklichkeit – der gesamtgesellschaftlichen Praxis – gemessen, sondern an der funktionellen Rolle, die das Akzeptieren oder das Zurückweisen dieser Gedanken in der Privatsphäre einnimmt. Die Formulierung wird zur Selbstbestätigung des falschen Bewußtseins – jedoch in einem ideologisch neutralisierten Milieu.

So kommt die dritte Lösung zustande: ein Gedankensystem, das eine Brücke zwischen den Polen von Idealismus und Materialismus schlagen soll, ausgehend vom Versuch und von der gesellschaftlichen Notwendigkeit, die Unmittelbarkeit zu begreifen.

<sup>73</sup> Vgl. Kořakowski: *The alienation of reason*, New York 1968, S. 164.

### III. Kapitel

## Das praktische Bewußtsein: subjektive Bedingungen für das Entstehen des Scheins

Kehren wir nun den Gang unserer Betrachtungen um.

Bisher haben wir erstrangig die objektiven Erscheinungsformen des Scheins, den sich ontologisch bildenden und in der Praxis sich schließenden Kreis des „Unmittelbarwerdens“, beobachtet und nur flüchtig erwähnt, daß es letzten Endes die Reflexion ist, die aus diesen objektiven Erscheinungsformen den Schein macht. Nun haben wir aber den Bewußtseinsprozeß zu beobachten, in dem diese Scheinbildung, die falsche Objektivation der Erscheinungsformen entsteht. Da sich die beiden Prozesse organisch einander angliedern, ist diese Separation natürlich ebenso eine Abstraktion wie die andere. Der Schwerpunkt des Problems besteht in folgendem: Das Bewußtsein akzeptiert nicht nur gewisse Erscheinungszusammenhänge, es nimmt sie nicht nur einfach als Wirklichkeit hin – wie etwa den Schein des „post hoc – propter hoc“-Zusammenhanges – sondern mischt sich in diesen Prozeß auch aktiv ein. Praxis und praktisches Bewußtsein lassen sich also nicht trennen. Man darf höchstens sagen, daß sie die beiden äußeren Pole ein und desselben Prozesses darstellen und sich inzwischen auch gegenseitig durchdringen.

Der Begriff des praktischen Bewußtseins überdeckt sich mit der Logik des Alltags, mit dem alltäglichen *common sense*. Es ist die Orientierung und Betätigung lenkende Form, die Georg Lukács in seiner *Ästhetik* mit der Kategorie der *alltäglichen Reflexion* bezeichnet. Wir haben nicht das Ziel, diese Bewußtseinsform zu analysieren. Wir beschränken uns lediglich darauf, aus ihr die zur Scheinobjektivität führenden Linien auszuwählen. Dabei werden wir selbstverständlich sowohl die von Lukács entdeckten Kategorien wie die Begriffe berühren, die Ágnes Heller in ihrem Buch über die Struktur des Alltags verwendet. Jedoch ist unsere Intention bei dieser Untersuchung eine andere: Wir betrachten sie



ausschließlich von dem Standpunkt aus, ob und wie sie zu der virtuellen Formen beitragen. Wir untersuchen die „transponierte Bewußtseinsform“ (Marx), die Analogon und der Schöpfer der „umgekehrten Wirklichkeit“ ist.

*Das teleologische Denken  
und die Reflektivität des „Machens“*

Das Alltagsbewußtsein befindet sich in der Zwickmühle der Praxis. Einerseits wird es vom Denken in Zwecken, Zielen und Mitteln gelenkt, andererseits vom Strom der objektiven Logik der Taten, der „gemachten Sache“, fortgerissen, von diesem spontanen Schwung vorangetrieben, der sich mit gedankenschaffender Wucht auf das Bewußtsein rückwirkt. Das praktische Bewußtsein ist die Einheit dieser beiden Einstellungen, dieser sich ablösenden, ineinander übergehenden Denkformen. Zunächst zur Auswirkung der teleologischen Einstellung.

Das menschliche Handeln ist durch eine Zielorientiertheit gelenkt. Das bedeutet aber nicht nur soviel, daß die Dinge in unserem Kopf früher fertig sind als in Wirklichkeit, sondern auch, daß wir die Gegenstände selbst nur in der Funktion ihres Zwecks bemerken und begreifen. Schon die Auffassung ist zweckorientiert: Wenn wir etwas suchen, wird das „verbergende“ Medium gleichsam unsichtbar, unsere Aufmerksamkeit ist auf das Bild des Gegenstandes konzentriert, der Gegenstand schwebt vor unseren Augen. Nur solcher Gegenstände werden wir bewußt gewahr, die mit diesem Auffassungsbild identisch sind. Es kann manchmal geschehen, daß wir selbst das nicht bemerken, was wir suchen, da unser Suchbild (die in unserer Auffassung lebendige Gegenstandsform) infolge Erinnerungsmängel nicht mit dem Gegenstand selbst identisch ist. (Wir finden einen bestimmten Knopf nicht, obschon er uns während des Suchens öfter in die Hände geraten war, doch erinnern wir uns falsch an seine Form; daher bemerken wir nur, was sich mit diesem „falschen Bild“ überdeckt.)

Diese Orientierung bestimmt unsere gefühlsmäßige und gedankliche Einstellung (die Richtung unseres Interesses, unserer Gefühle), und wir sehen die Dinge selbst nur durch den Filter dieses subjektiven Mediums. Das bedeutet aber auch, daß wir in die Gegenstände der Gegenwart die in Zukunft erst entstehenden „hineinsehen“, daß wir als potentiellen Träger der zukünftigen Form behandeln, was uns jetzt in die Hände gerät. Die

Dinge existieren nur insoweit für uns, als wir in ihnen irgendeine Möglichkeit entdecken. Für uns erscheint die Welt nicht unmittelbar, sondern als *Gegenstand dieser teleologischen Orientierung*, als „Gegebenheiten“ des Erfolgs und des Scheiterns, der Erwartung und des Sieges, des Leids und der Hoffnung usw.

Diese teleologische Gegenständlichkeit ist aber mit der „intentionierten Gegenständlichkeit“ nicht identisch. Die Wirklichkeit, das Sein der Dinge wird nicht durch die Orientierung gegeben, diese benutzt sie nur, hebt sie nur hervor, nimmt sie als Potenzen wahr. Im Verlauf der Arbeit – d.h. der Verwirklichung des Ziels – wird auch klar unterschieden, was Wirklichkeit und was Zielvorstellung ist. Im Zuge der Zielverwirklichung prallt der Mensch gegen den Widerstand, die Andersgeartetheit der Welt, und damit ist es mit einem Schlag aus mit der Illusion der „Gegenstandschöpfung“. Er wird gewahr, daß seine teleologische Aktivität in einem objektiven Medium existiert: Die Ziele werden von der Wirklichkeit *ausgesiebt*, gefiltert, sie läßt sie durch, oder sie ändert bzw. vernichtet sie; an diesem Widerstand aber erfahren wir nicht nur unsere Subjektivität (z. B. das Illusorische unserer Pläne, das objektive Maß unserer Fähigkeiten), sondern auch das objektive „Gewicht“, die Qualität der Welt. Die Zielverwirklichung ist somit ein Prozeß des Ausgleichs: Während der Zielrealisierung verändern sich die Dinge zwar, doch kommt in der Regel ein anderes Ergebnis zustande, als erwartet. Die Dinge zeigen uns ihr wirkliches Antlitz und widersetzen sich der Abstraktheit unserer Vorhaben. Diesem Zusammenhang fügte Georg Lukács noch hinzu, daß die „Andersgeartetheit“ der Ergebnisse unserer Taten, die unbekannte Komponente, die die Konsequenzen verändert, parallel zur historischen Entwicklung nicht geringer, sondern ausgeprägter wird. „Je besser wir die Natur kennen, mit der die Wissenschaft, also die Arbeit, in Wechselwirkung steht, desto offensichtlicher tritt dieses unbekannte Medium hervor und hat die wichtigsten Folgen für die spätere menschliche Entwicklung. Dieses unbekannte, unbeherrschte Gebiet der gesellschaftlichen Reproduktion ist nicht auf primitive Stufen beschränkt, sondern existiert auch auf entwickelten Stufen“.<sup>1</sup> Von diesem erkannten Unbekannten schöpft die Wissenschaft, doch ist nicht zu bezweifeln, daß das noch nicht erkannte Unbekannte zu einer Konstituente des Scheins wird.

<sup>1</sup> Gespräche mit Georg Lukács, Neuwied am Rhein 1967, S. 13.

Gleichzeitig gelangt das teleologische Bewußtsein zur relativen Selbständigkeit, trotz der „andersgearteten“ Antworten der Dinge hält es seine Ziele aufrecht, wählt Umwege, bedient sich der „List der Vernunft“ usw. Anders könnten *langfristige Ziele* nicht realisiert werden. Gewisse grundlegende oder ideologisch wichtige Ziele können selbst von den verneinenden Gesten der Praxis nicht vernichtet werden, wie auch gewisse Illusionen bestehen, obwohl sie die Wirklichkeit tagtäglich widerlegt – wir nehmen die Widerlegung einfach nicht zur Kenntnis und bemühen uns sogar, Varianten unserer eigenen Illusionen in den Mißerfolgen zu entdecken. Ein Teil der Zwickmühle ist also *das teleologische Bewußtsein*, das die Gegenstände umändert, weil es sie im vornherein „anderswie“ – als Potenz der im Ziel fixierten Formen – wahrnimmt.

Der andere Teil der Zwickmühle ist die unbarmherzige Realität der Wirklichkeit, die schonungslose Logik der „gemachten“ Dinge. Nicht nur durch seine Pläne läßt sich der Alltagsmensch lenken. In der Mehrheit der Fälle muß er sich der Logik der Dinge überlassen, seine Pläne zeitweilig oder endgültig aufgeben, er muß sich von den Ereignissen treiben lassen. Möglicherweise kann er dem von ihm unabhängig sich dahinwäzenden Strom der Ereignisse etwas hinzufügen, während er selber letzten Endes „Mitgestalter“ dieser ihm entgegenwirkenden Tendenz ist. Dieses *passive „Machen“* verfügt über eine eigenartige „Reflexivität“. Der Mensch hat das Gefühl, als würde das, was er eben macht, sein eigen, und er faßt das Endergebnis, das sich aus den Dingen ergibt, *nachträglich* als sein eigenes, gewolltes Ziel auf. (Das gilt nicht nur für die Fälle des nachträglichen Rationalisierens, sondern auch für die Selbsttäuschung und Selbstüberzeugung.) In diesem Prozeß stellt der Mensch *nachträglich* die Ziele eines *früher zustande gekommenen* Ergebnisses bereit. Seine Mitwirkung ist ein setzender Akt, wodurch gleichzeitig Ziele untergeschoben werden. Das durch Praxis gelenkte Bewußtsein arbeitet also mit einer *umgekehrten Teleologie*. Nicht die im vornherein festgelegten Ziele werden verwirklicht, sondern der Prozeß des „Machens“ bringt den Zweck hervor. Diese umgekehrte Reihenfolge funktioniert freilich meist unbewußt. Die Selbsttäuschung, das System der spontanen Ziele ist das *falsche Bewußtsein* der Notwendigkeit, so daß der Mensch als seines erkennen kann, was er unter dem Druck äußeren Zwanges vollbringt.

Am erfolgreichsten wird der Mensch mithin *durch seine eigenen Taten manipuliert*. Sobald Hans Castorp im schweizerischen Sanatorium

ankommt, lehnt er sich sofort gegen das lebensfremde Milieu auf. Nachdem er die Lebensordnung der anderen längere Zeit notgedrungen mit-„macht“, wird er von diesem Mitmachen letzten Endes überwunden: Er überzeugt sich nicht nur von der Schönheit dieser Lebensform, sondern auch davon, daß er eigentlich stets das wollte, daß solch ein Leben immer sein geheimes Ziel war. Der Mensch wird also nicht nur bewußt Spießgeselle der Ereignisse, sondern auch mit Hilfe der Selbstmanipulierung des „Machens“. (Gerade dieser Effekt wurde vom Dogmatismus für die Umerziehung der Menschen verwendet: Die Fürsprecher der Gegenargumente hatten die von ihnen als unrichtig empfundenen Beschlüsse durchzuführen. Das geschah nicht nur aus dem Zwang der politischen Spielregeln heraus – um zu vermeiden, daß Außenstehende die Auseinandersetzung in der Partei bemerken –, sondern es war auch eine Form des Überzeugens. Die Durchführenden wurden schon infolge einer moralischen Selbstverteidigung dahin getrieben, das zu akzeptieren, was sie anfangs nur unter Zwang taten.

Es scheint, als erhielten im praktischen Bewußtsein bald der teleologische *Plan*, bald die *Logik des „Machens“* die Oberhand. Diese Dualität – die beiden Teile der Zwickmühle – hat eine lange philosophische Vergangenheit. Die bewußtseinbeeinflussende Macht der „gemachten Dinge“ erhält zuerst bei Kant feste Formulierung. Am Beginn – in der Vorrede – der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt er: „...daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.“<sup>2</sup> Später formuliert Nietzsche diesen Zusammenhang in einer vereinfachenden Formel: „...daß wir nur begreifen können, was wir tun können, wenn es überhaupt ein Begreifen gibt.“<sup>3</sup> In der Phänomenologie schließlich setzt Merleau-Ponty sogar die Wirklichkeit mit dem Gemachten gleich: „Il ne s'agit pas d'autre chose que de ce que nous faisons.“<sup>4</sup>

Klammert man die ideologische Emphase aus, so findet man in diesen Bemerkungen ein tatsächliches Problem: Es geht um die Eigengesetzlichkeit der Spontaneität. Der Mensch befindet sich nicht in einem gleichsam sonnambulen Zustand, wenn er vom Alltagsleben gelenkt wird, es ist nicht, als ob er nur von einem sichtbaren Strom zum durchschnittlichen, uniformen Lebenswandel hingetrieben würde. Das Alltagsleben macht

<sup>2</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O. S. 14.

<sup>3</sup> Nietzsche: *Morgenröte*, Kröner Taschenausgabe, Leipzig, Band V. S. 126.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, S. 436.

sich nämlich über die Transmission der Zielstrebigkeit geltend. Ursprünglich will der Mensch etwas anderes, als das von den Durchschnittstendenzen bereits Verwirklichte, er will von diesen bewußt divergieren. Und doch bringen ihn die Ergebnisse seiner Taten schließlich genau dahin. Dann aber wird das Zielbewußtsein das Erreichte als das Gewollte erkennen, die dem ursprünglichen Vorhaben widersprechenden Ergebnisse irgendwie als dessen Variante empfinden. Diese Substituierung, ein äußerst raffiniertes, subjektivistisches Element der Scheinbildung, kann zustande kommen, weil die bekannte Form der Dinge, die beiden Varianten ihres fürunsseienden Geradesoseins, sich in der Praxis fast überdecken.

Die bekannten, gewußten Zusammenhänge und Normen, die wir in unser Zielsystem einbauen, und ebenso die durch Machen umgestalteten, dadurch aber ebenfalls zu unserem Eigentum gemachten Dinge entsprechen einander in der Praxis auch dann, wenn sie sich *prima facie* widersprechen. Die zweierlei „Gegebenheiten“ werden über dem Nenner des Fürunsseins identisch; sollte doch noch irgendwelcher Unterschied zwischen den beiden Varianten bestehen, so wird dieser von den gedanklichen und gefühlsmäßigen Faktoren der Praxisorientiertheit (Interessen, prospektiv-emotionale Vorstellungen, Vorurteile, Illusionen usw.) verwischt. Freilich ergeben sich die Konflikte unseres Lebens meist dennoch aus der Diskrepanz, daß wir die unserem Vorhaben widersprechenden Ergebnisse nicht in unser Leben einzugliedern vermögen, daß der *Unterschied* der beiden Erscheinungsformen zu unserem Scheitern bzw. zu temporären Krisen führt. Ist also der Gegensatz zwischen den beiden Formen zu groß, ist der Zusammenstoß mit uns selber unvermeidlich. Das Alltagsbewußtsein sucht diese Konflikte zu vermeiden und das „Zielbewußtsein“, soweit möglich, den Antworten der Wirklichkeit (dem „Ergebnis“) anzupassen. Dieses Ergebnis mit anderem Inhalt, das aus der Wirklichkeit und nicht aus dem Diktat unserer Vorhaben hervorgegangen war, wird *nachträglich* bereits als „eigenes Ziel“ gewollt und erkannt.

Diese Identifizierung ist eine erstrangige Bedingung der Anpassung an die Objektivität. Es gibt auch höherstehende, bewußtere Formen der Anpassung in denen die Gründe der andersgearteten Ergebnisse enträtselt und die solcherart aufgedeckten Zusammenhänge dienstbar gemacht werden. Auf der Ebene der Unmittelbarkeit ist die Anpassung einfacher: Wir gleichen das in den Zielen festgelegte Wirklichkeitsbild der

andersgearteten Wirklichkeit an. Die beiderlei „Lenkungen“ gehören zusammen, denn das teleologische Bewußtsein setzt ja die beiden Orientierungen gleich. Wenn wir unsere Ziele realisieren, ist diese Identifizierung real; wenn wir die „andersgearteten“ Antworten des Lebens als unser eigen hinnehmen, tun wir, als hätten wir immer schon das gewollt. Eine falsche Identifizierung lenkt uns alle. In beiden Fällen aber wirkt das gleiche Identifizierungsmoment.

Diese Substituierung ist meist gar nicht das Werk des *individuellen* Bewußtseins. Wir bedienen uns in der Regel im vornherein solcher Begriffe, in denen der praktische *Erfolg* und die begriffliche *Wahrheit* in der gesellschaftlichen Praxis längst gleichgeworden sind, sich zu überlappen scheinen, obschon das reflektierte Bild ontologisch Anderes signalisiert als das in der Praxis gebrauchte – gemachte Element der Wirklichkeit. Im vorurteilsverhafteten Denken wird der Unterschied zwischen der gewußt-bekanntem Formel und der mit ihrer Hilfe gemachten Wirklichkeit auf kurze Sicht gleichgültig. Es kann geschehen, daß wir nicht einmal das Fiasko, die im Scheitern enthaltene Warnung bemerken, denn der Wesenskern dieser Struktur besteht darin, daß das gewußte Wirklichkeitsbild gesellschaftlich zu einer Montage zusammengefügt worden ist mit den dadurch erreichbaren – objektiv andersgearteten – Ergebnissen. Die gewußt-bekanntem, als Ziel setzbaren Zusammenhänge, der Kreis ihrer Möglichkeiten bieten sich uns gesellschaftlich an, wir tun nichts anderes, als daß wir diese gebotenen Möglichkeiten individualisieren, den Ansprüchen unseres Subjektseins angleichen und sie solcherart zur Wirklichkeit machen. Die von Karel Košík aufgeworfene Kategorie des Bekanntseins verfügt also über eine teleologische Objektivierung. Wir können diese begrifflichen Zusammenhänge zu unseren Zielen machen, weil sie sich uns als bereits fertige, implizite Ziele anbieten, weil wir unsere individuellen Ansprüche nur mit Hilfe dieser Begriffe als Ziel setzen und verwirklichen können. Das praktische Bewußtsein hat keine Zeit, diese bekannten Patente auch theoretisch zu prüfen, im Gegenteil, unter der Einwirkung der Gewöhnung, der gesellschaftlichen Konvention oder der Spontaneität des schnellen Handelns kommt in ihm überhaupt kein Zweifel hinsichtlich des Wahrheitsgehalts auf. Da sie der Mensch innerhalb eines bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Kreises als im großen und ganzen zum Erfolg führende Zusammenhänge erkannt hat, und da sich diese Formeln bei anderen schon bewährt haben, kommt selbst dann kein Verdacht auf,

die Formeln könnten eventuell doch nicht stimmen, wenn sie sich nicht bewähren. Man hat das Gefühl, nur in der individuellen Anwendungsweise der Formel könnte der Fehler liegen, bisher konnte sie ja von „jedermann“ gut gebraucht werden.

Für die teleologische Praxis *weitet sich daher der Kreis der Objektivität aus*. Nicht nur die Gegenstände, die sich objektivierenden Ergebnisse nehmen diese Form an, sondern auch die „*ungegenständliche Bekanntheit*“ der durch das gesellschaftliche Bewußtsein fixierten Formeln, Regeln und Normen. Man könnte sagen, für das individuelle Bewußtsein verfügen die gesellschaftlich gebräuchlichen; gültigen Regeln, Normen, Gebräuche über ein gewisses „*Ausichsein*“: Es behandelt sie ebenso als objektive Gegebenheiten, „*geradeso*“ wie es sich auch gezwungen findet, die Forderungen der Gegenstände und Prozesse als objektive Gegebenheiten hinzunehmen.

Dieses „*Geradeso*“ bedarf aber einer näheren Betrachtung. Vor allem sind diese Regeln und Normen „*ungegenständlich*“, das heißt, sie haben keine gegenständlichen Träger. Der Imperativ der Objektivität erscheint nur im Negativfall: wenn man versäumt, sie einzuhalten. (Die Formen des Begrüßens sind historisch gewachsene Konventionen, wenn man sie aber verfehlt, so kann dies zu schweren Konflikten führen. Wird der Fehler gar wissentlich begangen, mag ein gesellschaftlicher Konflikt auflodern: man denke an den Vorfall zwischen Tell und Geßler in Schillers *Wilhelm Tell*.) Ebenso ungegenständlich erscheint das Fasten als religiöse oder ethische Norm, seine Zwangsläufigkeit wird von der Gesellschaft – vom Druck der anderen – bewirkt. Doch muß man auch erkennen, daß sich in diesen „*ungegenständlichen*“ Normen, im Netz der gewußt-gekannten Regeln die Formen des Schaffungsakts gegenständlicher Beziehungen widerspiegeln, die mit der Zeit verschwanden, wonach sich die aktiven Formen als Regeln, als ins Geistige stilisierte Normen selbständig machten. (Hinter der religiös-ethischen Norm des Fastens entdeckte die Religionssoziologie den Fleischmangel bei den jüdischen Stämmen bzw. die Rationalisierung des Fleischkonsums. Hinter der geistigen Norm stand ursprünglich ein gegenständliches tragendes Element.)

Wenn wir die „*ungegenständliche Objektivität*“ der geläufigen Normen betonen, müssen wir unsere zweite Einschränkung als die gewichtigere betrachten. Wenn man mit den Dingen und Prozessen manipuliert, so sind ihre Forderungen nicht nur objektiv, sondern auch „*einwertig*“: Nur auf eine Weise kann man mit ihnen zum richtigen Ergebnis gelangen,

und auch ihr Gebrauch fordert dem Menschen nur eine Art von Pflicht ab, die er entweder erlernt, oder aber er wird sie nicht gebrauchen können. Auch im Fall der Normen, der Konventionen gesellschaftlichen Ursprungs, der Maximen ist die Lage eine ähnliche, doch tritt bei diesen eine bereits mehrwertige Skala in Erscheinung: Dem Menschen steht zumindest eine alternative Wahl offen. Auch hier ist die „Gegenständlichkeit“ der Norm präsent; wird sie nicht eingehalten, kann das arge Folgen haben. Aber das Einhalten hat stets gewissermaßen alternativen Charakter. Ich kann etwas mit vollem Einsatz oder aber halbherzig einhalten, ich kann die Norm – innerhalb eines gewissen Möglichkeitskreises – nach meinem Ebenbild gestalten, aber auch eine Zeitlang vernachlässigen. Der Spielraum ist größer, und, was noch wichtiger ist, die Wahl tritt hier bereits in Erscheinung. All das ist freilich nur eine *höhere Stufe* der Objektivität, sie wird dadurch nicht verringert, lediglich ihre Durchsetzung wird komplizierter. Die Verweigerung der feudalen Normen führte nicht einfach zu einem Mißerfolg, sondern, als sie in Massenumfang erfolgte, zunächst zur Auflockerung der feudalen Institutionen und sodann zur Revolution. Ohne die alternative Handhabung der Normen, ohne den alternierenden Charakter der Objektivität der Normen, ohne diese Möglichkeit wäre die gesellschaftliche Bewegung, die Veränderung – und überhaupt die Objektivität (die Geschichtlichkeit) der gesellschaftlichen Verhältnisse undenkbar. Wenn wir daher von ungegenständlicher Bekanntheit und deren Objektivität sprechen, so müssen diese beiden Einschränkungen gemacht werden.

Selbständigwerden bedeutet aber gleichzeitig, daß auch der Kreis vorgeschrieben wird, innerhalb welches individuelle Handlungen zum Ziel führen können, jedoch so, daß sich die gebotenen Bekanntheitsformen und die tatsächlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit nicht überdecken. Zwischen den beiden besteht lediglich ein praktischer Zusammenhang; sie sind vorübergehend erfolgreich, funktionieren aber auch dann noch eine Zeitlang als Normen, als objektive Mitteilungs-Anweisungen der bekannten Dinge, wenn sie schon nicht mehr zum Erfolg führen. Dann fügt sich die Reflektivität des Machens den im gesellschaftlichen Bewußtsein lebendigen Normen: Wir versuchen, auch die Ergebnisse anderen Charakters unwillkürlich an Hand der herkömmlichen Normen bzw. Begriffe zu begreifen. Karel Košík hat also recht, wenn er in der Bekanntheit ein Hindernis der Wahrheit der Gegenstands- und Selbsterkenntnis erblickt. In seinem bereits zitierten Werk schreibt er, die



stereotypisierten Fakten und Kenntnisse gestatteten den freien Lauf der Gedanken nicht, sie können nicht in anderen Richtungen suchen, und nicht einmal die ansonsten augenfälligen Signale können aufgenommen werden. Die Bekanntheit wird zum Hindernis der Erkenntnis der Wirklichkeit, weil sie lange Zeit hindurch das richtige Handeln zu lenken vermochte. Im Alltagsleben verschwimmen die Grenzen zwischen richtig und wahr: Was Erfolg zeitigt, muß wahr sein. Das aber wird noch als Wahrheit betrachtet werden, wenn sich die Praxis bereits weiterentwickelt hat. Und dann wird es bereits ein Hindernis der gesellschaftlichen Praxis, der Konflikt zwischen den als Ziel wahrgenommenen Zusammenhängen und den Ergebnissen spitzt sich zu, bis sich das praktische Bewußtsein schließlich gezwungen sieht, sich diesen Konflikt bewußt zu machen, die Rücksignale des „Machens“ in ihrer selbständig gewordenen Beschaffenheit zur Kenntnis zu nehmen – und zwar unabhängig von den sich anbietenden falschen Erklärungen.

In der – historisch stets unvermeidlichen – „Spalte“ zwischen diesen zweierlei Objektivationen erscheint *die subjektive Möglichkeit des Scheins*. Die Welt des praktischen Bewußtseins strebt Homogenisierung und Identifizierung an, in der sich die unterschiedlichen Inhalte der „gemachten“ Dinge und der gewußt-gekannten Regeln und Normen überdecken. Für dieses Überlappen garantiert die Praxis: In der Widerspiegelung scheint das Ergebnis die Wahrheit des Bildes zu bestätigen, das in den gebräuchlichen Begriffen und Normen fixiert ist. Das ist lediglich die Möglichkeit des Scheins, denn in diesen Denkformen können sich tatsächliche und virtuelle Zusammenhänge gleichermaßen objektivieren; zu Scheinen werden sie nur durch einen Vergleich der gebrauchten Begriffe und deren Inhalte.

### *Die verkehrte Welt: die Finalität*

Als wichtigste Eigenschaft des Scheins erkannte Marx, daß er die wesentlichen Verhältnisse *verkehrte*, die Wirklichkeit umstülp<sup>5</sup>. Den

<sup>5</sup> Z.B. „*Es erscheint also in der Konkurrenz alles verkehrt*. Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klar zu werden suchen, sind sehr verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer innern, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff.“ Marx: Das Kapital, a. a. O. Band III. S. 235.

objektiven Hintergrund dieser Verkehrung bildet die Transformation der Gesamtbewegung auf die individuelle Lebenssphäre – obschon dieses projizierte Bild zunächst erst eine abstrakte, objektive Erscheinungsform ist, die vom Bewußtsein zum verkehrten Schein, zur objektivierten Tatsache geformt wird. Das erste – die Erscheinungsform – haben wir bei der Analyse der Unmittelbarkeitssphäre betrachtet. Jetzt wollen wir das *Tauschmanöver des Bewußtseins* ins Auge fassen.

Die Grundlage dieser verkehrten Anschauung ist die Einstellung des praktischen Bewußtseins, das die von der objektiven Welt kommenden „Befehle“ subjektiviert, die darauf zu gebenden Antworten hingegen objektiviert, mit anderen Worten, *die Richtung des Objektivierens und des Subjektivierens wird umgekehrt*. Der Mensch realisiert seine inneren, subjektiven Ziele, er objektiviert sie, im praktischen Bewußtsein erscheint aber dieses Verhältnis verkehrt: Die inneren Motive erscheinen als *äußere, vom Gegenstand her kommende Befehle*, so daß die subjektive Setzung des Befehls nicht sichtbar ist. „Dieses Schloß muß aufgesperrt werden“ – das klingt, als fordere das Schloß das Aufsperrn. Die Operation selbst scheint das sogar zu bestätigen, denn das Schlüssel-suchen, das Manipulieren mit einem Dietrich, das Auffinden der richtigen Bewegungen werden ja tatsächlich durch die objektive Eigenart des Schlosses gelenkt. Doch geschieht das alles, weil *ich hineingehen will* – dieses mein subjektives Ziel wird projiziert zum objektiv-gegenständlichen Befehl des Schlosses: Um hineingehen zu können, muß ich *zunächst* die Tür öffnen. Diese Reihenfolge der unmittelbaren Praxis – nämlich daß das im Vergleich zum Erreichen des Zieles frühere Moment als das primäre erscheint – schafft auch den Schein, das Hindernis werde zu einem vom Menschen unabhängigen *Motiv*. Das subjektive *Vorhaben* tritt als Befehl eines außenstehenden *Gegenstandes* in Erscheinung.<sup>6</sup> Dieser Befehl von außen ist aber nur der „entlastende“ Schein des Alltagsbewußtseins. Er kommt daher, daß *in Funktion* der Orientiertheit auf ein entfernteres Ziel immer wieder ein Befehl zu konkreter Handlung entsteht, der – im Gegensatz zum bewußt subjektiven Ziel – eine gegenständliche Form annimmt. *Das Zielbewußtsein wird vergegen-*

<sup>6</sup> Darüber schreibt Gehlen: „Im Alltagsleben fällt daher die Motivbildung unseres Verhaltens größtenteils aus dem inneren Felde der Bedürfnisspannungen, Motivkonflikte und »Entscheidungen« heraus ins Äußere. Die ungemene Entlastungswirkung ist offensichtlich: unsere Motivationen sind angelehnt an die Gleichförmigkeiten der Außenwelt, unser Handeln von da her gesteuert.“ Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, S. 28.

*ständiglich, bevor es noch realisiert worden wäre.* Ohne diese Vergegenständlichung könnte man keine entfernten Ziele, keine langfristigen Pläne setzen. Doch ist dieser Vergegenständlichung stets auch der Keim des Scheins inhärent.

Auf der anderen Seite wird diese Scheinobjektivierung durch eine *Scheinsubjektivierung* ergänzt. Die Dinge erscheinen als subjektive Möglichkeiten, als Sub-Fälle des „Was-fängt-man-mit-ihnen-an“. Fichtes und Schellings „schöpferische Anschauung“, der Subjektivismus der revolutionären Praxis, zehrt nicht zuletzt von diesem grundlegenden handlungsontologischen Verhältnis. *Die Befehle der objektiven Situationen* werden zu unseren *eigenen* Vorhaben, es scheint, als wäre ihre subjektive Ausgerichtetheit das primäre. (Das ist eine unbemerkte Anpassung an die „Logik der Dinge“, die wir im vorangehenden Kapitel untersucht haben, das durch das „Machen“ gesteuerte Verhalten. Kaum hat beispielshalber ein Karrierist die veränderte Atmosphäre in der politischen Lage sich bewußt gemacht, hat er schon das Gefühl, der neue Chef sei sympathischer, und er versucht daher, mit ihm ein Bündnis einzugehen.) Nun ist aber diese Verkehrung nicht nur auf der Ebene des individuellen praktischen Bewußtseins sichtbar, man begegnet ihr auch in gesellschaftlichem Ausmaß. Gesellschaftskritisch richtig schreibt Adorno: „Die Begriffe des Subjektiven und Objektiven haben sich völlig verkehrt. Objektiv heißt die nicht kontroverse Seite der Erscheinung, ihr unbefragt hingenommener Abdruck, die aus klassifizierten Daten gefügte Fassade, also das Subjektive; und subjektiv nennen sie, was jene durchbricht, in die spezifische Erfahrung der Sache eintritt, den geurteilten Convenus darüber sich entschlägt, und die Beziehungen auf den Gegenstand anstelle des Majoritätsbeschlusses derer setzt, die ihn nicht einmal anschauen... also das Objektive.“<sup>7</sup>

Das praktische und das gesellschaftliche Bewußtsein verkehrt die beiden Pole, weil es durch das teleologische Bewußtsein gelenkt wird: durch *die Praxis, die ihre Ziele in den Mitteln erkennt und realisiert*, und durch die dem entsprechende unmittelbar-gedankliche Form, *die Logik der Finalität*. Der Begriff selbst – die Zielkausalität – gilt heute scheinbar nur als philosophiegeschichtliches Kuriosum. In *Candide* mokiert sich Voltaire über Scholastik und Leibniz' Theodizee mit Hilfe absurder Beispiele dieser logischen Folgerungsform. Dort läßt sich die Falschheit

<sup>7</sup> Th.W. Adorno: *Minima moralia*, a.a.O. S. 120.

der Finalität sofort einsehen: wenn etwa Pangloss behauptet, der Mensch habe eine Nase, um Brillen tragen zu können, oder das Meer sei da, um es zu befahren. Ebenso klar ist es, daß die Scherze Voltaires nur mehr ein Nachgefecht des Kampfes sind, den die Naturwissenschaften gegen das Dogma der Zweckontologie auszutragen hatten. Jedoch, die Finalitätslogik ist auf der Ebene des Alltagslebens bis auf den heutigen Tag lebendig, ohne daß man ihrer Absurdität gewahr würde. Auf das Problem machte Nikolai Hartmann in seinem *Teleologischen Denken* aufmerksam – allerdings legt auch er diese Denkweise als etwas historisch längst Überholtes, ein Rudiment des anthropozentrischen Weltbildes dar. Dieses Weltbild war lebendig, solange der Mensch sämtliche Ereignisse des Kosmos *auf sich* bezog. Anstelle dessen setzte die naturwissenschaftliche Desanthropomorphierung ein wirklichkeitszentrisches Weltbild ein, das den Menschen als *einen Nebendarsteller unter vielen* im Gesamtprozeß betrachtete und nicht gewillt war, die alltäglichen Niederlagen des Menschen als *Rache* der Natur aufzufassen. Und doch behauptet der Alltagsmensch auch heute, es regne, weil er keinen Regenschirm bei sich habe. Auf sozusagen atavistische Weise dauert das anthropozentrische Weltbild im Alltag fort, denn *das Ziel-Mittel-Verhältnis des Alltags* reproduziert die Finalitätslogik unvermeidlich als Logik der Praxis. Das führt dann zur Verkehrung von Subjekt und Objekt, Innerem und Äußerem, Konsequenz und Motiv. Man denke etwa an das Phänomen „Gelegenheit“.

Ontologisch gesehen bedeutet Gelegenheit ein besonders glückliches Zusammenspiel von Prozessen, einen spezifischen *Möglichkeitskreis*, „grünen Weg“ für einen politischen oder privaten Akt. Gelegenheiten sind plötzlich aufkommende, kurzfristige Chancen, die in gerade derselben Form nie wiederkehren. Doch ist ihre Gelegenheitshaftigkeit *objektiv*: Nicht wir, nicht unsere Bedürfnisse und Erwartungen bringen sie hervor, obgleich sie „für uns“ vorteilhafte Möglichkeiten bereitstellen und, hätten wir keine Ziele, auch nicht „günstig“ sein könnten. Und doch sind sie effektive, vorhandene Chancen. Sie öffnen Schranken, die offenstehen, selbst wenn das der Mensch nicht bemerkt und höchstens nachträglich die „verpaßte Gelegenheit“ erkennt. Die *Gelegenheit* ist also eine ebenso objektive *Situation*, wie der Konflikt – ihre *auf uns bezogene Form* erhält sie erst durch die *Finalität*. Scharfes Auge, taktische Begabung, Geistesgegenwart und Fingerspitzengefühl sind notwendig, um sie und ihre Folgen einsehen zu können. (Dieses Moment

der Selbstäußerung der Wirklichkeit zeigt beispielshalber der Unterschied zwischen der revolutionären Gelegenheit und deren Beurteilung. Es gibt verpaßte Gelegenheiten der Revolution ebenso aber auch objektiv nicht vorhandene, nur vermeintliche revolutionäre Chancen, welche zum Scheitern verurteilt sind. Niederlage, Sturz, Fiasko zeigen, daß wir es mit einer ontologischen Erscheinung zu tun haben. Die Gelegenheit ist ein zwangsläufig-objektives Gebilde, das nicht zu berücksichtigen ebenso tödliche Folgen haben kann wie das Übersehen gewisser entgegengesetzt wirkender Faktoren.) Die Gelegenheit erscheint und „provoziert“ unsere teleologische Orientierung. Die Art und Weise, wie wir sie erkennen, verhüllt diese ontologische Struktur, sie tritt mit der Logik der Zielkausalität in Erscheinung. „Gelegenheit macht Diebe“, sagen wir, als wäre die Gelegenheit aus dem Grund gegeben, aus anständigen Menschen Diebe zu machen. Das hieße, daß die Dinge den Menschen immoralisch umgestalten wollen und dabei nicht ihre Eigenlogik, sondern ihren Bezug auf den Menschen verfolgen, sich deshalb zu Gelegenheiten zusammenfügen. Mit anderen Worten: Uns ursprünglich *gleichgültige Ziele* werden durch eine Gelegenheit zu real-individuellen Zielsetzungen. Hier wirkt die Gelegenheit nicht weiter in ihrer teleologischen Wirklichkeit, sondern als *Bewußtseinsform*: Sie ist nicht Bestandteil unserer teleologischen Ziele, wir sind auf ihr Aufkommen nicht vorbereitet. Das ihr inhärente Ziel – näher: die Erreichbarkeit dieses Ziels – trifft uns unerwartet, die Gelegenheit inspiriert das Ziel augenblicklich. Insoweit wirkt die Gelegenheit als Bewußtseinsform auf uns. Sie enthält ein Sollen: Ich muß etwas tun, was ich bisher nicht zu tun gedachte, was aber, im Sog der Erfolgsmöglichkeit, plötzlich zu meinem Ziel wird. Die Denkform der Finalitätslogik lautet: Die Gelegenheit ist *darum* da, *damit* ich „das“ vollbringe. Die Dinge haben sich *meinetwegen* so gestaltet, sie inspirieren mich zu Zielen, weil ihre „fürmichseienden“ Bezüge sich irgendwelcher göttlicher Fügung zufolge mir angeglichen haben. (Die Uhr wurde im Badezimmer vergessen, damit ich sie einstecke.) Die Gelegenheit erscheint im praktischen Bewußtsein als *Ziel und Grund zugleich*: als Ziel, indem in ihr ein bislang unbekanntes, indifferentes Ziel in Erscheinung tritt, und als Grund, insoweit sie zum Erreichen dieses Zieles anregt und als solcher Mitschöpfer des Zieles wird. Das Zusammentreffen gewisser Umstände „schafft“ tatsächlich günstige Möglichkeiten, zur Zielkausalität wird das aber erst im Alltagsdenken, weil sich die Gelegenheit *mir* bietet, also auf mich

bezogen ist, mich betrifft und sich somit als *Mittel* anbietet. Gerade *mit Hilfe dieses Mittelverhältnisses verkehren sich die Pole „Grund“ und „Ziel“, „objektiv“ und „subjektiv“*.

Hartmann formuliert das so, daß man bei der Zweckhandlung erst das gedankliche Ziel festlegt, und von dort rückläufig die *möglichen Mittel* der Verwirklichung als setzbare Kausalverhältnisse sucht. Das Denken verfolgt also vom Ziel bis zu den als Mittel brauchbaren Gründen einen rückläufigen Weg, der in entgegengesetzter Richtung mit der Realisierung verläuft. *Für das Bewußtsein* sind daher die Mittel durch das Ziel gesetzt, das Ziel vertritt den „Grund“, in den Mitteln sind also Ziel und Grund nicht nur verflochten, sondern *das Ziel erscheint früher als der Grund*, es erscheint *als der Grund*. Die Logik der Finalität verkehrt die Abhängigkeitsverhältnisse der Prozesse, so Hartmann, und wirkt nicht nur bei so seltenen Anlässen wie die unerwartete Gelegenheit, sondern auch bei jeder *Handlung mit Mitteln*. Die Mittel sind von der Seite der Subjektivität aus determiniert; insoweit gehören sie auch zu ihr, sie sind ihre Verlängerungen. Damit aber verschwindet auch ihre Objektivität: Sie werden subjektiviert. Und umgekehrt: Da das gedanklich gegebene Ziel als Index der objektiven Mittel fungiert, objektiviert es sich selber: Das Ziel wird noch in seiner gedanklichen Form in den Kreis der Objektivität verlegt.

So tauschen in der Teleologie Subjekt und Objekt ihren Platz.

Das Geheimnis der Finalität als gedanklicher Illusion liegt also in unserer Mittelbezogenheit. Denn auch unsere Mittel sind janusgesichtig. Sie repräsentieren einen *medius terminus*, in dem die Vorstellungen des Subjekts objektiv werden.<sup>8</sup> Insoweit ordnen sich aber die Mittel auch die Subjektivität unter: Autonome Individuen sind wir nur in der abstrakten Setzung des Zwecks, im Zuge der Realisierung haben bereits die uns zur Verfügung stehenden Mittel die Oberhand, wir müssen uns ihnen unterwerfen. Ja, in der unmittelbaren Praxis erblicken wir sogar den

<sup>8</sup> „Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, *in diesem äußerlichen Andern* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußern* Zweckmäßigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden...“ Hegel: Wissenschaft der Logik, a. a. O. Band II. S. 398.

Zweck nur mehr in der Funktion der Mittel. Daher die Verkeh-  
rung.<sup>9</sup>

Was im Verlauf unserer bisherigen Untersuchungen noch als private Handlung erschien, existiert im Kapitalismus in gesellschaftlich allgemeiner Form. Im Kapitalismus existiert zum ersten Mal ein allumfassender gesellschaftlicher Organismus, in dem *das Prozeßhaftige* das Entscheidende ist. Jedes Beginnen ist Erfolg, jedes Mittel trägt einen Zweck in sich und bietet ein Ziel an; der Einzelmensch wird – wenngleich in alternativer Form – durch dieses in das Mittel abgefüllte Zielmoment gesteuert. Vorhin war schon davon die Rede, daß sich *die „echte“ Wirklichkeit* erst *nachträglich*, unter Einwirkung der Gesamtheit der Bedingungen gestaltet – dem Alltagsmenschen erscheinen selbst die Ziele erst, wenn er im Ding, das in seinen Händen Form erhält, *im nachhinein* seine Bedingungen und die sich daraus ergebenden Zwecke *erkennt*. Kapitalismus ist *das Mittel die lenkende Kraft, es inspiriert Zweck und Ziel*. Tyrone, der Held von O’Neills autobiographisch inspiriertem Bekenntnisdrama, stößt zufällig auf eine vortreffliche Rolle, in der er viel Geld verdienen kann. Schon als reicher Mann möchte er auch andere Rollen spielen, jedoch vergebens: Das Publikum will ihn nur in der bereits gewohnten Maske sehen. Er ist unfähig, andere Rollen zu finden, denn er ist mit dem einzigen Mittel verbunden, was ihm Erfolg einbringt. Als schwacher Charakter kann er sich auch für keine andere Rolle entscheiden. Inzwischen hat sich auch seine Begabung dieser einzigen Spielart angeglichen; schließlich aber wird das Publikum seiner Rolle und des „immergleichen“ Schauspielers überdrüssig. Tyrones Taten und Ziele wurden durch ein „Mittel“, eine ihm zufällig in den Schoß gefallene Rolle bestimmt. Vergebens versuchte er, aus ihr ein *persönliches Ziel* zu gestalten, vergebens sucht er sich selbst zu verwirklichen: Die gesellschaftliche Eigengesetzlichkeit der Mittel und das durch sie gegebene mögliche Ziel überwinden und vernichten ihn.

Diese Unterordnung unter die Mittel ist aber schon in den einfachsten Erscheinungen des Arbeitsprozesses erkenntlich. Man denke etwa an das Phänomen „Schwung“. Holzfäller usw. nehmen die von „außen“ her

<sup>9</sup> In Hegels Formulierung: „Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, daß sie ein Werden des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme...“ Ebd. Band II. S. 399.

helfende, die Arbeit erleichternde Funktion des Arbeitsrhythmus in Anspruch, denn sie fühlen, wie die „Musik“ des Klopfens über die müdigkeitsbewirkten toten Punkte hinweghilft. Der Schwung schließt eine Betätigungsreihe zusammen; wenn man „aus dem Schwung kommt“, wird nicht nur die Arbeitslust, sondern auch der Arbeitserfolg – die objektive Qualität der Arbeit – geringer. Das aber ist wiederum kein individuelles Erlebnis, es gilt auch für gesellschaftliche Prozesse: Der „Schwung“ einer Bewegung reißt auch die Indifferenten mit sich, sie werden über den objektiven Inhalt von Zielen und Interessen hinaus auch durch die objektive „Schwungwirkung“ mitgerissen.

Am prägnantesten tritt aber die Finalitätslogik in der *Objektivierung der Interessen* hervor. In der interessengesteuerten Auffassung erblickt die Soziologie lediglich scheinhafte Selbsttäuschung, eine voreingenommene, subjektive Ansicht, denn sie erkennt in ihr nur eine *subjektive* Kategorie.<sup>10</sup> Später wird die Idee einer Analyse der Wertkategorie erneut aufgeworfen: von der Frankfurter Schule, vor allem von Adorno,<sup>11</sup> in geringerem Maß von Marcuse;<sup>12</sup> obgleich sie die Lösung nicht in einer subjektivierenden Richtung suchen, begreifen sie den Interessenbegriff dennoch erstrangig als *Bestandteil der Ideologie*, als praktischen Aspekt des gesellschaftlichen Bewußtseins also, als eine quasiideologische Sphäre. Ihre Forschungen zeitigten beachtenswerte Ergebnisse hinsichtlich des Zusammenspiels von interessenorientiertem, spontanem Denken und gesellschaftlichen Bewußtseinsinformationen, es schwimmt in ihnen jedoch die grundlegende Entdeckung des Marxismus, wonach das Interesse ebenso über eine *objektive Eigenart* verfügt wie jene gesellschaftlichen Existenzbedingungen, aus denen es, als gefühlsmäßige bzw. gedankliche Form, hervorgegangen war. *Wer konsequent gegen seine durch die Lebensbedingungen bedingten Interessen handelt*, geht genauso zugrunde, als würde er seine materielle Existenz vernichten. Zugleich haben die Interessen eine andere Seinsform. Sie zeichnen sich vor uns als

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1905, S. 341.

<sup>11</sup> Vgl. Th.W. Adorno: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, München 1955; Ders.: Negative Dialektik, a.a.O., vor allem im zweiten Teil: Sein und Existenz; J. Habermas: Theorie und Praxis, Neuwied am Rhein 1967, in dem Kapitel „Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik.“

<sup>12</sup> H. Marcuse: One-dimensional man, New York 1966; Ders.: Vernunft und Revolution, Neuwied am Rhein 1963.



objektive *Möglichkeiten* ab, sie werden auf den verschiedenen Stufen des Bewußtwerdens zu aktiven – somit wirklichen – Interessen. Schon darum muß es seltsam anmuten, daß diese Kategorie von der marxistischen Philosophie nicht ontologisch untersucht worden ist. Dieser Mangel rührt vermutlich daher, daß sie vom Dogmatismus ebenso als eine subjektive, nur gedankliche Formation betrachtet wurde wie von der bürgerlichen Soziologie: während die von den Menschen losgelöste, abstrakte Notwendigkeit der gesellschaftlichen Prozesse anvisiert wurde, wurde die Analyse dieses Problems als eine drittrangige Frage abgetan.

Auch die Interessen sind teleologischer Struktur, jedoch hat diese Teleologie bereits gesellschaftliche Transmissionen. Sie beziehen sich nicht unmittelbar auf den Gegenstand, sondern *vermittels* zwischenmenschlicher Beziehung, genauer *vermittels* der Intention, das Vorhaben des Anderen zu verändern, gelangen sie in Beziehung zu den Gegenständen und Prozessen. Wenn ich *allein* rudere, so lege ich die Route und die Insel, wo ich anlegen will, *als Ziel* fest, und sage nicht, es sei „in meinem Interesse“, dahinzugelangen. Sind wir aber mehrere im Boot, und wollten etwa die anderen einen anderen Weg einschlagen, so wird es bereits *in meinem Interesse stehen, die anderen zu überzeugen*, damit sie meinen Weg akzeptieren. Mit anderen Worten: Anstelle der unmittelbaren Gegenstandsorientiertheit (einfache Teleologie) treten die Mittel hier bereits über die Transmission eines gesellschaftlichen Verhältnisses in Erscheinung. *Zunächst wird mein Ziel das Überzeugen der Reisegefährten sein*, denn erst dadurch kann ich meine *gegenständlichen Ziele* erreichen. Zwei teleologische Verkettungen sind hier miteinander verbunden. Die gegenständlichen Mittel sind nur *vermittels* einer gesellschaftlich gegebenen Kausalitätsreihe wahrnehmbar. In seiner *Ontologie* nennt Georg Lukács dieses Verhältnis eine „*Teleologie zweiter Potenz*“, denn ich gestalte nicht die *Dinge* gemäß meinen Zielen um, sondern die *Gedanken der Menschen, damit diese die Dinge so umgestalten, wie es meinem Zweck entspricht*. Dementsprechend mögen die Interessen über verschiedene Dimensionen verfügen: Wir sprechen von materiellem, moralischem, behördlichem, wissenschaftlichem Interesse, je nach dem, welches das gesellschaftlich-menschliche Medium ist, in dem wir wirken. Treffend sagt hingegen Hegel, was immer der Mensch auch mache, ohne ein Interesse daran zu haben, könne er nichts zustande bringen. Unsere Taten sind mit Hilfe des Aktionsraums der Gesellschaft gestaltbar, und der abstrakteste Interessenbegriff ist durch diese Gesell-

schaftlichkeit des Individuums und seiner davon zehrenden – dagegen ankämpfenden – Zielstrebigkeit charakterisiert. Einen Unterschied gibt es mithin nur hinsichtlich des Inhalts der Interessen, hinsichtlich des Mediums, in dem wir unseren Kampf um den Gebrauch der Mittel mit anderen austragen.

Diese zweifache Teleologie setzt bereits voraus, daß nicht einfach Gegenstände und Menschen miteinander konfrontiert sind, sondern *Mittel* – das heißt, materielle bzw. geistige Vermittler, die nur in der Gesellschaft wirken können und daher *ab ovo* über eine *relationerschaftende, relationtragende* Funktion verfügen – und *Einzelmenschen*, die, bevor sie miteinander in eine Interessenbeziehung treten würden, durch ihre *Lebensbedingungen* voneinander getrennt oder aber miteinander verbunden waren. Darin liegt der Unterschied zwischen der einfachen und der gesellschaftlichen (zweifachen) Teleologie. Mit Hilfe seiner einfachen Instrumente überwand Robinson lediglich die Natur, seine Mittel waren daher „bipolar“: Ein Arm des zweiseitigen Hebels wird vom Menschen betätigt, während der andere den Steinblock, der ihm im Wege ist, aufhebt. Der eine Pol ist gegen den Menschen, der andere gegen die Natur gerichtet. Die Mittel des gesellschaftlichen Menschen sind aber mindestens *tripolar*: Ihr individueller Gebrauch ist nur *vermittels des anderen* (durch Überwindung seines Widerstands, durch Erreichen seiner Unterstützung) möglich. Es ist also nicht einfach so, daß es ausschließlich vom Willen des Individuums abhängt, wie und in welcher Richtung er den anderen hinsichtlich des Gebrauchs der Mittel beeinflussen wird. Die *Rahmen* des zweiten teleologischen Verhältnisses sind – im Aktionsfeld der Möglichkeiten – vorgegeben. Die Lebensbedingungen und die Eigentumsverhältnisse bestimmen im vornherein, wo der Besitzer und der aus dem Besitz Ausgeschlossene seine Ziele während des Gebrauchs desselben Mittels suchen werden. (Der Grundbesitzer, der Pächter und der Bauer benutzen den Boden gleicherweise als Mittel, doch wird das gegenseitige Verhältnis der Drei durch den Boden verschieden vermittelt; dem Grundbesitzer dient er als Rentenquelle, dem Pächter als Profitmöglichkeit, dem Bauern als Gegenstand seines Lebensunterhalts und seiner Arbeit.) Zum einen vermitteln also die Mittel das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen, zum anderen legen diese vorausgegebenen Verhältnisse auch die Rahmen dessen fest, in welcher Funktion die Mittel gebraucht werden können. Das *Interessenverhältnis* aber kann nur innerhalb dieses Kreises wirken; es ist nicht

Schöpfer, sondern nur Ausstrahlung dieser Bedingungen. Welche unmittelbaren Ziele der Bauer sich steckt, wird von diesem vorausgegebenen Verhältnis, in das er hineingeboren wurde, eingefasst. Innerhalb dieses Rahmens kann er alternativ entscheiden, innerhalb seines *Möglichkeitenkreises* kann er je nach seinen individuellen Gaben, seiner Schlaueit, seinen Partnern manövrieren, die *Grenzen seiner Möglichkeiten* sind aber zwangsläufig gegeben. *Darin liegt die Objektivität der Interessen:* daß nämlich diese Möglichkeiten ebenso objektiv sind, wie auch die hier bestehenden Alternativen über eine bestimmte *objektive Erfolgshierarchie* verfügen – eine Lösung ist besser, die andere minder günstig. Dieser objektiv hervortretende Aktionsbefehl wird aber von zwei Faktoren gemeinsam bestimmt: von der Allgemeinheit der Lebensbedingungen, von der individuellen Situation des Handelnden, und von seiner Fähigkeit, von seinen partikularen Hoffnungen und Erwartungen, mit anderen Worten, von seiner teleologischen Einstellung. „Individuelles Interesse“ bedeutet den sich objektiv anbietenden, an andere anschließenden Weg des Handelns, über den man aus der Position des einzelnen zu einem gesellschaftlich realisierbaren individuellen Erfolg gelangen kann.

Die individuellen Interessen üben ihre Wirkung daher über die Transmission des *Erkennens* und der individuellen *Entscheidung* aus. In jeder Situation *gibt es* eine objektiv optimale Lösung, liegt es am handelnden Individuum, ob es die Alternativen erkennt (ob es nicht vermeintlichen Interessen nachgeht), und sofern es sie erkennt, ob es auch diese optimale Lösung *wählen* kann (oder will). Außerdem betrifft das Interesse die Zukunft, weshalb ein *Unsicherheitsfaktor* einkalkuliert werden muß. Objektiv kann er in Erscheinung treten, indem sich die bereitstehenden Lösungsmöglichkeiten nur mit gewisser Wahrscheinlichkeit als erfolgreich erweisen – was auf subjektiver Ebene bedeutet, daß das Individuum unfähig ist, die optimale Lösung zu treffen. (Bei der Berufswahl muß man beispielshalber in der Gegenwart entscheiden, ob der unserem heutigen Habitus entsprechende Beruf, den wir gewählt haben, auch in 10–15 Jahren ein entsprechendes Einkommen gewährleisten und auch dann dem Habitus entsprechen wird.) Die Treffsicherheit wird aber nicht nur von unseren heutigen Präferenzen, sondern auch durch die spätere Wirtschaftsentwicklung und die Veränderung der individuellen Ansprüche beeinträchtigt. (Berufe, die heute einen Erfolg verheißen, können in zehn Jahren unbedeutend sein; ebenso kann es

geschehen, daß das Individuum, das im Beruf eines Elektrotechnikers anfänglich eine Selbstrealisierungsmöglichkeit erkannte, dieselbe Beschäftigung später als Sklavenarbeit empfinden wird.) Im Interesse sind somit die objektiv existente, als Möglichkeit gegebene Aktivitätsform, mit deren erkannter, zum individuellen Ziel aufgebauten Variante verflochten, die eine mehr oder weniger genaue Approximation dieser objektiven Möglichkeit darstellt.

Das Erkennen – *das Interessenbewußtsein* – ist approximativ, weil es durch zwei objektive „Filter“ vermittelt wird: durch die objektive Hierarchie der Interessen und durch das individuelle Empfinden dieser Hierarchie. Die unsere Lebenserhaltung bestimmenden Interessen werden von *zahlreichen dazwischenliegenden Zielen und Interessen vermittelt*; das aber, wer innerhalb dieser Vermittlungsreihe was vorzieht, ist schon Frage individueller Entscheidung: des Charakters und der Einstellung. Ob jemand die materielle Not auf sich nimmt und weiterstudiert – also entferntere und geistige Werte vorzieht –, oder sich in einer gutbezahlten Stellung plaziert, ist Frage der individuellen Werthierarchie. Jedoch, erkanntes Interesse ist noch kein realisiertes Interesse. Auch hier kommt der Druck der Lebensbedingungen zur Geltung: Die Wertwahl ist doch nicht ausschließlich Frage des Charakters. Hat jemand seine kranke Mutter zu erhalten, und lernt er, von seinem ursprünglichen Ziel abgehend, nicht weiter, so hat sich der Zwang der objektiven Lebensverhältnisse in seine Angelegenheit eingemischt (allerdings wäre in diesem Fall noch möglich, daß man sich diesem Zwang widersetzt). Wer „gegen seine Interessen“ handelt, wird sich den durchschnittlich akzeptierten Interessen konfrontiert sehen, indem er sich für höhere oder mindere Interessen entscheidet.

Im Alltagsleben aber ist die Werthierarchie einfacher. Die Dominanz haben in der Regel *unmittelbare*, momentane Interessen, und diese filtern die grundlegenden Interessen des Menschen, von denen er meist nur so viel wissen kann, als die Alltagsinteressen durch ein Filter lassen. Darin liegt eine Quelle des *falschen Bewußtseins*: Wir mögen zwar langfristige, prospektive Ziele haben, doch erscheinen uns die seit jeher vorausbestimmenden Interessen nie in ihrer reinen Form, sondern nur in alltäglichen Transmissionen – mithin in falschen Erkenntnisformen. Nur in seltenen Augenblicken – in Krisen, in Revolutionen – wird die tatsächliche Struktur der grundlegenden Interessen den Einzelmenschen und den Klassen klar. (Darum ist es beispielshalber notwendig, das

Klassenbewußtsein, das Bewußtwerden der grundlegenden Interessen und Lebensbedingungen, in das Bewußtsein der Arbeiterklasse – und eigentlich aller Klassen – von außen einzuführen.)

Das *individuelle* Interesse wird also durch *Erkennen* und individuelle *Entscheidung* realisiert. Das *Klasseninteresse* hingegen existiert in zwei Formen: als durchschnittliche Aktionsrichtung, zustande gekommen durch Entscheidungen der Klassenangehörigen – also als *Ergebnis*, durch auch anderen ersichtliche, folgerichtige Tendenz, als *Interessenobjektivation* und als durch die gemeinsamen Lebensbedingungen im vornherein gegebene alternative Möglichkeit – also als *objektiver Ausgangspunkt*. Die beiden Konstituenten bringen sich gegenseitig hervor: Das Klasseninteresse ist nicht eine abstrakte Notwendigkeit, die über den Häuptern der Individuen schwebt, sondern das objektive Gebilde der von ihnen gestalteten Handlungsmöglichkeiten, somit immer eine größere Einheit als die „Chancen“ des Einzelmenschen. Zwischen den aus den Lebensbedingungen objektiv folgenden optimalen Schritten und deren Widerspiegelung im Interesse besteht daher ein gewissermaßen *zufälliges* Verhältnis. Manchmal mögen die *vermeintlichen Interessen* lange Zeit hindurch die Oberhand haben, obgleich dieser Irrtum später durch die objektiven Interessen korrigiert wird: Die durchschnittlichen Entscheidungen gleichen sich aus. Eine noch größere Verschiebung ist zwischen dem *Bewußtwerden* und der *Objektivierung* der Interessen zu beobachten. Es ist nämlich nicht notwendig, daß wir unsere Interessen in reiner Form erkennen; sie können aufgrund falscher Motive ebenso realisiert werden wie aufgrund wirklicher. *Aus der Objektivität der Interessen läßt sich somit das teleologische Moment nicht eliminieren*. Nur mit dessen Hilfe können sie funktionieren, nur über die Transmission von Erkennen und Entscheiden können sie wirken, doch das Erkennen selbst ist funktionell: Es ist eine „Hüllenkategorie“, es kann wirklich und auch scheinhaft sein. Max Weber etwa beschreibt, wie der Missionsaspekt des Islam durch militärisches Interesse abgeändert wurde. Durch die Eroberungen ergab sich die Notwendigkeit, nichtmoslemische Helotenvölker zu haben, die man getrost ausbeuten kann. Dieses grundlegende Interesse bewirkte jedoch auch eine Abänderung der Glaubensgrundsätze, war aber in direkter Form nicht bewußt.

Erneut tritt hier die Kategorie der *Finalität* in Erscheinung. Die *Motive* des Alltagslebens sind in der Regel gar nicht bewußte und gleichzeitig tatsächliche Interessen, sondern *das Akzeptieren bzw. Abweisen der*

*Wert-Anziehungskraft* gewisser Methoden, Schritte, Möglichkeiten. Ein gesellschaftlicher Nexus ist *zunächst sympathisch*, dann nützlich – d. h. brauchbar; erst nachträglich stellt sich heraus, daß wir unseren Interessen nachgegangen sind. Vortrefflich stellt Büchner in *Dantons Tod* diesen *Objektivationsmechanismus* dar mit den Veränderungen des „Klanges“ von Dantons Namen. Die Revolution erlebt einen Linksdrall, die Massen aber werden dieser Positionsverschiebung noch nicht bewußt gewahr – nur eben schenken sie den auch früher schon ausgestreuten Gerüchten, Danton sei ein wollüstiger, geldgieriger Egoist, Gehör. Nun führen sie selbst die „moralische Abwertung“ Dantons durch, die ihnen früher – trotz Kenntnis der Tatsachen – undenkbar gewesen wäre. Die Gestaltung ihrer Lage und ihrer Interessen wird in der *Wertveränderung* ihres Führers objektiviert. Das ist die Erklärung des psychologischen Rätsels, wieso beschränkte Menschen zu spitzfindiger Taktik, zur unglaublich geschickten Durchsetzung ihrer Interessen fähig sein können. Ihre Taten sind nicht durch ein rationales, voraussehendes Wertbewußtsein, sondern durch *Wertbeziehungen* gelenkt, die sich aus den Situationen, Dingen, Möglichkeiten spontan ergeben, und sie haben ein unerhört entwickeltes *Gespür*, diese sich ihnen zeigenden Wertveränderungen wahrzunehmen. (Im Fall von Liebesverhältnissen können durchaus primitive Frauen geistig hoch über ihnen stehende Männer mit unglaublicher Leichtigkeit umgarnen; auch der gute Kaufmann kann nicht immer genau erklären, warum er sich mit bestimmten Waren eindeckt, andere hingegen losschlägt; er reagiert einfach auf die Veränderungen des Wert-Scheins der Dinge.) Im Interesse konzentrieren wir uns also auf die vermittelnden Möglichkeiten bzw. Menschen, und erkennen – meist nachträglich – in *diesen* unsere Ziele, als hätten diese unsere Orientierung vorgeschrieben.

Der *Schein der Finalität* tritt also hervor, indem etwas zunächst sympathisch wird, dieses Etwas wünscht dann, gebraucht zu werden, daß wir Schritte in einer – ebenfalls „imperativ“ erscheinenden – Richtung tun, und all das noch, bevor wir uns das Ziel abstecken könnten. Es hat den Schein, *als wären die Dinge da, um uns zu dienen, um die Richtung unserer Handlungen vorzuschreiben*. Durch den Filter der Interessen erreicht uns die Welt, ihre ursprünglichen Zusammenhänge werden von der Struktur der sekundären Teleologie verändert. So gestaltet sich die subjektive und teleologische Kategorie des Interesses um: die eigenartigen Wertveränderungen, die Affinitäten der Dinge nehmen die Orientierung unserer Vorhaben an.

In der institutionalisierten, gesellschaftlichen Praxis spielt sich dieses Bewußtwerden der Interessen freilich nicht auf so primitive Weise ab. Erstens ist es bei stereotypen Tätigkeitsprozessen gar nicht nötig, die Interessen sich ständig bewußt zu machen, denn die Institutionen übernehmen ja ohnehin unsere Interessenvertretung. Andererseits hat man sich bei Interessenkonflikten bewußt zu machen, ob es sich „lohnt“, sich in die unangenehme Sache einzulassen, ob es nicht besser wäre, der Kollision auszuweichen. Die Interessen treten im Alltagsleben also nicht nur spontan – durch Bewußtwerden von Wertveränderungen – hervor, sondern auch in der *Hierarchie der Bewußtwerdung des Interesses*. Im normalen Alltag erfolgt dies bei geringem Spielraum; der Kreis der spontanen und der bewußt erkennbaren Interessen ist fast identisch, die grundlegenden Interessen vermögen wir nur über Vermittler wahrzunehmen und kennen sie überhaupt nicht. In Krisen und Revolutionen werden wir jedoch gezwungen, dieser Interessen und der mit anderen zusammenhängenden gemeinsamen Interessen gewahr zu werden. In solchen Fällen nimmt die Objektivität des Interesses auch gesellschaftliche Gestalt an, als die sichtbare Bewegung von Klassen.

Die Wertveränderungen der Mittel – nämlich ob die Dinge bzw. Schritte sympathisch, wünschenswert oder antipathisch, als zu vermeiden erscheinen – wird von der gesellschaftlichen Lage auf die Dinge und Möglichkeiten projiziert, genauer: auf die objektiv gegebenen Ansatzpunkte der teleologischen Orientation. Diesen Ansatzpunkt kann man jedoch kaum wahrnehmen. Die vor der „Position“ erscheinenden Dinge scheinen zunächst *Wertträger* zu sein, erst danach funktionieren sie in ihrer *funktionellen* Eigenart; dieses Vertauschen aber wird durch das *Finalitätsmoment* der Interessenlogik bewirkt. Im Vorgehen der Klassen kann sich aber diese *Wertobjektivation* selbständig machen. Ihre Grundlage, ihre Ansatzpunkte sind ontologischer Natur: Die gegebenen Möglichkeiten sind entweder geeignet oder ungeeignet für die Selbstverwirklichung der Klassen.<sup>13</sup>

Die „Eignung“ ist eine ontologische Tatsache, die vom Erfolg, der sich aus dem Durchschnitt der unzähligen individuellen Entscheidungen ergibt, zusammengefaßt und summiert wird. Die Wertobjektivation wird aber eine Bewußtseinsform der ontologischen Eignung sein, in der es nicht notwendig ist, auch das Warum aller Dinge zu kennen. Der Wert

<sup>13</sup> Gespräche mit Georg Lukács, a. a. O. S. 23.

allein kann Gegenstand des *Wertbewußtseins* sein. Die spätf feudale Gesellschaft versperrte der Bourgeoisie den politischen Spielraum. Aus dieser objektiven Segregation machten die Ideologien der Sekten und des Calvinismus einen selbständigen Wert, darin wurde die Notwendigkeit entdeckt, daß die bürgerliche Wirtschaftsentwicklung *eigene Wege* einzuschlagen und sich, im Gegensatz zur „Nonchalance“ des Adels, im Rahmen eines eher spartanischen, rigorosen Ethos zu betätigen hat. Erst war die objektive Tatsache der Segregation da, dann kam ihr Wert zustande, und schließlich entfaltete sich dieser Wert gedanklich und ideologisch im Calvinismus. Das Moment, dessen Inhalt zwar unbekannt ist, dessen *Vermittlerfunktion*, seine Ziele enthaltende Eigenschaft aber bewußt wird, wird nicht nur wertvoll, es kann auch zu einer selbständigen geistigen Wertordnung, zu einem ideologischen System aufsteigen. An dieser Stelle werden wir die Ausgestaltungsetappen des *falschen Bewußtseins* und der *falschen Ideologie* suchen. Wir müssen nur die drei Stufen dieses Prozesses erkennen: das *Erscheinen* der objektiven Vermittler – der Lebensbedingungen –, ihre *Widerspiegelung* in der Form von Werten und dann die *Rationalisierung*, die Verselbständlichung dieser Werte in der Praxis, ihre Zusammenfügung zu praxislenkenden Gedankensystemen.

Da aber diese drei Stufen eine Abstraktion der *tatsächlichen* gesellschaftlichen Praxis darstellen, sind in den selbständigen, zur Ideologie und Theorie gewordenen Werten nicht nur die partikularen Betätigungsverhältnisse je einer partikularen Gruppe fixiert, die Werte tragen auch an sich zur Selbstgestaltung der menschlichen Gattung bei – unabhängig davon, ob die gegebene Epoche sie wahrzunehmen vermag oder nicht. Es kann geschehen, daß erst einige hundert Jahre später auf sie zurückgegriffen wird. Indem sie aber zu Wertordnungen wurden, haben sie auch die Möglichkeit einer normativen Funktion erworben.

Über die Transmission der drei Stufen erscheinen jedoch die Dinge und Möglichkeiten *nicht in ihrer Ursprünglichkeit, sondern in ihrem funktionellen Fürunssein*: das interessenorientierte Denken, die Betrachtung ändert die Dinge ab. Erstens wird infolge der Finalität das Verhältnis zwischen Ursache und Ergebnis, zwischen Ansatzpunkt und Erfolg umgekehrt. Genauer, es wird der in der Praxis verkehrt erscheinende Zusammenhang bewußt gemacht und als solcher fixiert. Zweitens verändert sich die als Wertkategorie verkleidete ursprüngliche Gegenständlichkeit ebenfalls: Der Mensch fügt den antipathischen oder



sympathischen Sachen noch einige subjektive Momente hinzu – er meint, das Nützlichere sei nicht nur schöner, sondern auch inhaltlich vollkommener. Als gedankliche Objektivationen helfen die Interessen, den Schein zu fixieren, und sie sind Hervorbringer der Denkformen, in denen wir diese falschen Erscheinungsformen akzeptieren und auf die Wirklichkeit projizieren. Zugleich ist in diesen Zerrformen nicht nur der Schein fixiert, sondern auch tatsächliche Zusammenhänge – aber in falscher Form. Der Wertausdruck des Interesses lenkt – sobald es über die Grenzen des rein Partikularen hinausgeht – tatsächliche Gesellschaftsbewegungen und ermöglicht, ihre Gegenständlichkeit wahrzunehmen. Die Formen *des nachträglichen Rationalisierens* hingegen sanktionieren meist bewußt gewisse partikular-klassenmäßige Zustände – und zwar in einer falschen Denk- bzw. ideologischen Form. Diese Struktur möchte ich den einfachen Interessenausdruck nennen und als Interessenrationalisierung sowohl vom spontanen Wertbewußtsein wie von den höheren Formen der Ideologien absondern.

Doch sind die Interessen nicht bloß subjektive Orientierungen, sondern auch *Lenker des objektiven „Machens“ des gesellschaftlichen Seins*. Wir müssen daher unterscheiden zwischen ihrer *ontologischen* Funktion – ihrer gesellschaftlichen Rolle, ihrer Objektivität – und ihrem *erkenntnistheoretischen* Inhalt – ihrer Rolle in der Reflektion. *Ontologisch* gehen die grundlegenden Interessen der Klassen von der materiellen Wirklichkeit aus und führen die Praxis dahin zurück. Das Kriterium ihrer Stichhaltigkeit ist der Erfolg, *unabhängig davon, wieweit sie als bewußte Interessen die vermittelnden Wege richtig widerspiegeln*. In dieser Hinsicht ist es daher gleichgültig, wieweit die Bewußtseinsformen der Interessen (Wertsysteme, Ideologien) ein anderes Bild der Wirklichkeit zeigen bzw. wieweit sie deren scheinbare Erscheinungsformen bestätigen oder widerlegen. *In historischer Sicht* gibt es aber selbst hier einen wichtigen Unterschied zwischen den scheinzersetzenden Tendenzen, die im Interesse der fortschrittlichen Klassen stehen, und der scheinbewahrenden Funktion der konservativen Gruppen. (Ende des 19. Jahrhunderts wußte der streikende Arbeiter nicht, welchem Schein zufolge der Arbeitslohn zur Grundlage der Ausbeutung wird. Er wies diesen Schein einfach zurück, und zwar nicht aufgrund von erkenntnistheoretischen, d.h. von inhaltlich-wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern als Negation in der Praxis.) Doch dürfen wir auch diesen Zusammenhang nicht mechanisch handhaben: Auch konservative Inter-

essen haben schon zu ideologischen Errungenschaften mit fortschrittlichem Endergebnis geführt. (Man denke daran, welche Rolle die bürgerliche Historiographie der Restauration beim Entstehen des Historismus spielte.) Dieser Zusammenhang kommt gleichzeitig über sehr viele Transmissionen zur Geltung. Die agrarkommunistischen Sekten des Mittelalters bekehrten wegen des Zehnten gegen die Kirche auf; der Ausdruck dieses ideologischen Gegensatzes wurde von den Überresten der Dorfgemeinden, von der ethischen Einstellung des „gib, auf daß man Dir gebe“ vermittelt. Wenn ihre Ideologie progressiv war, so kam das nicht einfach daher, daß sie die „fortschrittliche Klasse“ waren, sondern es folgte aus einer ganzen Reihe von – objektiv längst scheinbaren, formellen – Traditionen. Die ontologische Indifferenz gegenüber dem Schein bedeutet mithin nur soviel, daß es von den historischen Entwicklungsphasen abhängt, ob die Interessen einer Gruppe oder Klasse zur Produktion oder zur Sprengung des Scheins – und zum Ausbau von neuem Schein – führen. Darin liegt, von unserem Standpunkt aus, der ausschlaggebende Aspekt der Scheinbeurteilung: seine Seinsform besteht in der Lenkung der materiellen Praxis.

*Erkenntnistheoretisch* gesehen haben wir eine andere Lage vor uns. Hier wird die in den Interessen hervortretende Gegenständlichkeit in ihrer inhaltlichen Qualität mit den wirklichen Dingen verglichen. Das in der Interessenteleologie Präzise und das tatsächlich Vermittelnde können sich miteinander vermischen, als Schein fixiert werden, während das Interessenbewußtsein all das tarnt, weil es all das objektiviert. Der Schein wird mit der Wirklichkeit des Erfolgs verglichen. Damit werden die erkenntnistheoretischen Verhältnisse transzendiert, doch verharren wir auch innerhalb dieser Grenzen, denn die Illusion wird aufrechterhalten, es spiegelt sich darin die objektive Gegenständlichkeit der Dinge wider. Erst die Interessenorientierung verändert die Qualität der ursprünglichen Gegenständlichkeit und bekleidet sie mit einer neuen Wertqualität. Durch die Linse des Interesses gesehen erscheinen daher die unseren Interessen nützlichen (oder als nützlich betrachteten) Gegenstände, Menschen, Verfahren usw. sympathischer, besser, schöner, vorbildhaft, während diejenigen, die unsere Interessen verletzen, die Häßlichen und Bösen sein werden. Diese Umwertung wird zum Wesenskern des teleologischen Scheins; hinter jeder Voreingenommenheit, jedem Vorurteil, jeder Präferenz, dem Egoismus, der Selbsttäuschung steht diese Scheinform: die unbewußt zur Geltung kommende

neue, bewertende Funktion des Interesses. Diesen falschen Mehr- (oder Minder-)Wert erkennen wir erst, wenn sich unsere Interessen – zusammen mit unserer Situation – verändern, so daß wir den „Gegenstand“ endlich in „ursprünglichem“ Licht zu sehen vermögen. Diese Scheinformationen sind aber in fast allen, durch Interesse gelenkten menschlichen Handlungen präsent.

Das *Modell* der gedanklichen Verkehrung der Wirklichkeit besteht also im Wirken der Finalität, präziser, der *Struktur des Wertbewußtseins*. Dieses Bewußtseinsverhältnis ist aber unbedingt vermittelnder Natur: keine selbständige Bewußtseinsform, nicht einmal ein praktisches Verhältnis, sondern bald die Aktivität selbst, bald deren gefühlsmäßig-gedankliche Lenkung. Zu den Medien, in denen die Interessen bewußt und objektiviert werden, gehören das falsche Bewußtsein und die Ideologie, obgleich sich weder das Interesse vollends in dieser Sphäre auflöst, noch die Ideologie zu einer mit dem Wertbewußtsein identischen Kategorie wird. Zu einer formulierten und daher der Selbständigkeit fähigen Objektivation werden sie aber erst in diesem Medium.

### *Der Formalismus des Alltagsbewußtseins*

Zur endgültigen Objektivation gelangt der Schein durch gedankliche Formulierung oder durch Selbständigwerdung gewisser Stereotypen. Formal wird jedoch der wesentliche Unterschied hinter den Dingen nicht bemerkt – wir akzeptieren den von der Analogie erweckten Schein, oder wir bringen das die Identifizierung bewirkende Analogon selbst hervor. Ebenso werden wir aber auch hinter den formellen Unterschieden nicht der wesentlichen Identität gewahr. Überhaupt erscheint dem Alltagsbewußtsein – wie in einem früher behandelten Zusammenhang schon gesehen – die Regelmäßigkeit der *Form* (ihre Symmetrie, ihr Rhythmus, die Ausdrückbarkeit in geschlossener Form) oder die Brauchbarkeit als Formel mit der Substantialität der gegebenen Erscheinung identisch. Die Form jedoch, die Formiertheit ist gegenüber den Kategorien wesentlich-unwesentlich, gesetzmäßig oder zufällig ontologisch, indifferent. Am klarsten sichtbar ist dies bei der Formgebung in der Kunst. Die Reime etwa üben nicht nur durch den „Wohlklang“ der zusammenklingenden Silben am Ende der Zeilen eine Wirkung aus, sondern sie verleihen dem in den Zeilen ausgedrückten gedanklich-gefühlsmäßigen Inhalt gewisser-

maßen Allgemeinheit, denn der Zusammenklang verursacht auch das Gefühl der Regelmäßigkeit. Dieses Gefühl kann man jedoch mit Hilfe wahrer und falscher Gefühle und Gedanken gleich erwecken – erst die Gesamtheit des Gedichts wird entscheiden, ob es vom Rezipierenden angenommen und zurückgewiesen wird. Der Reim selbst legt durch seine Formiertheit stets einen allgemeiner-substantielleren Inhalt nahe. Ähnlicher Struktur sind die Sprichwörter, die gängigen, zu Sprüchen gewordenen Gebrauchsnormen: Die Geformtheit des Ausdrucks steht für die Substantialität des Inhalts, sie bürgt dafür, daß die gegebene Norm oder der Zusammenhang *anderswie* gar nicht existieren könnte.

Der Formalismus des Alltagsbewußtseins ist auf das Analogon eingestellt:<sup>14</sup> es bemerkt nur dieses, darin aber erblickt es nur das, was durch das ähnliche „Andere“ schon bekannt ist. Das Alltagsbewußtsein wird durch die Ähnlichkeit gelenkt, es arbeitet mit ihrer Gültigkeit, ohne sich um inhaltliche Unterschiede zu kümmern. Darum hält es die Ähnlichkeit der Form für „wirklicher“ als das wesentlich Gleiche.

Wir haben schon gesehen, wie diese Denkeinstellung durch die These von Form-Substanz ergänzt wird. Das praktische Bewußtsein meint in der Formiertheit der Dinge und in der eigenartigen Ähnlichkeit dieser Form das Substantielle zu entdecken. Zufällige Koinzidenzen wiederholen sich öfter – der Schüler wird beispielshalber mehrmals nacheinander am Dienstag aufgerufen, und gerade an diesem Tag kann er nicht antworten –, darin erblickt er ein System, eine Form und meint, zugleich auch eine Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Die meisten Schein-Typen entstammen diesem formalen Zusammenhang, um im allgemeinen Denken zu „gang und gäbe Denkformen“ (Marx) zu erstarren. Das „Post hoc propter hoc“ beruht ebenso auf dieser Auffassung, wie auch das Analogdenken dadurch gelenkt wird, und die Manipulierung führt den Menschen

<sup>14</sup> Ende der 30er Jahre wurde in England eine Schauspielerkonkurrenz veranstaltet für Chaplin-Nachahmer. Auch der große Komiker beteiligte sich an ihr, wurde jedoch nur Drittplatzierter hinter Schauspielern, die ihn besser nachzuahmen wußten, die ihm also ähnlicher waren als er selbst. – Günther Anders beschreibt einen tragikomischen Fall: Hollywood entdeckt eine Schauspielerin mit originellen Gesichtszügen. Man sieht in ihr große Möglichkeiten; bevor man sie aber vor die Kamera stellt, wird sie zu einer gesichtsplastischen Operation überredet. Sie sollte dem damals bevorzugten Star-Typus angeglichen werden und gerade die Eigenschaft verlieren, die originell, die andersgeartet ist – die eigentliche Prämisse des Erfolgs. Die Operation gelingt, die Schauspielerin wird dem vorherrschenden Typus ähnlich, damit aber gleichzeitig uninteressant, und die Filmleute lassen sie links liegen. Vgl. G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, Zürich 1960.

ebenfalls durch Bereitstellung ähnlicher Form-Zusammenhänge irre, indem sie eine Gleichheit der Anschauungsweise schafft, in der die individuell-besondere Eigenart und damit die andersgeartete Substantialität der Dinge verschwinden.<sup>15</sup>

Dieser Formalismus führt aber nicht nur zu falschem Schein, er ist auch ein unerläßliches Hilfsmittel des Alltagslebens. Wollten wir alles stets auf den Inhalt prüfen, immer und in jedem Fall separat, wäre dies ein allzu langwieriger Prozeß. Schnelle Entscheidungen wären unmöglich. Aufgrund formaler Merkmale kann jedoch der zur Tat führende Prozeß abgekürzt werden. Darum bringt die gesellschaftliche Praxis die im großen und ganzen gültigen, aufgrund der Wahrscheinlichkeit funktionierenden Betätigungsformen hervor, die als Richtschnur für das schnelle Handeln dienen können. Diese *gültigen*, gedanklich evidenten Zusammenhänge sind – gerade infolge ihrer Wahrscheinlichkeit – im statistischen Durchschnitt meist Fixierungen wirklicher oder zumindest brauchbarer Beziehungen, sie wurden nur im Gebrauch so sehr formalisiert, daß ihre äußerlich ähnliche, einzeln jedoch unterschiedliche Geartetheit verdeckt ist. Die Orientierung an Hand gültiger Regeln berücksichtigt nämlich nur, ob die erscheinenden oder gehandhabten Dinge in die gegebene Denkform *hineinpassen* oder nicht; ihr Wahrheitsgehalt und die Qualität ihrer Substanz wird nach dieser Anpassungsfähigkeit beurteilt. Die Evidenz ist somit die gedankliche Stereotypisierung eines tatsächlichen Zusammenhanges, seine formale Verallgemeinerung aufgrund der Wahrscheinlichkeit, die in der Praxis in der Mehrheit der Fälle *bestätigt* wird. Der Formalismus des Gedankens beschränkt sich also nicht auf das abstrakte Bewußtseinsmanöver, wonach etwas wahr sein muß, weil die Richtigkeit vom Alltagsleben im großen und ganzen bestätigt wird. Was aber da bestätigt wird, ist nur der Formrahmen, die Gültigkeit, und daher eine Tautologie. Der Karrierist weiß immer genau, was für ein Wort, welch einen Gestus er als gültige „Valuta“ anwenden muß, diejenigen aber, die dies als bare Münze, als Wirklichkeit hinnehmen, achten nur auf die Gültigkeit – auf den Formrahmen.

<sup>15</sup> In seinen Memoiren beschreibt A. W. Gorbатов folgenden Fall: Zu Ehren des 1. Mai wollte ein Altkommunist in einem Dorf die zerfetzte rote Fahne vom Ratsgebäude entfernen, um sie durch eine neue zu ersetzen. Die Behörden und die Bauern aber entnahmen dieser Geste, er wolle die Fahne herunterreißen: Ihre Auffassung war durch das manipulierte, ideologische Klischee „Der Feind reißt die Fahne herunter“ determiniert. Der Altkommunist wurde daher inmitten allgemeiner Empörung verhaftet.

Richtigkeit und Gültigkeit sind gesellschaftliche Devisen, die sich selbst in rein formaler Qualität bestätigen und brauchbar machen.

Doch hat dieser Formalismus auch tiefere Wurzeln. Diese erscheinen schon im Arbeitsprozeß. Mit Hilfe der Instrumente konzentrieren wir uns ja statt auf die individuellen Eigenschaften der Gegenstände nur auf die in der Form wahrnehmbaren Eigenarten. Das Instrument uniformiert daher auch gewissermaßen selbst, und führt somit eine formale Abstraktion durch. (In der Mühle ist es uninteressant, daß die Getreidekörner von verschiedener Größe sind, die Maschinen sind auf eine „durchschnittliche“ – also formal betrachtete – Größe eingestellt.) Die Produktionsverhältnisse des modernen Kapitalismus, die Serienfabrikation, steigert dieses Formalisieren nur noch weiter, und damit auch die formale Betrachtungsweise: „Dasselbe“, das Analogon ist früher da als das Individuelle; die gültige Form geht dem entsprechenden Inhalt voraus.<sup>16</sup> Kaum erscheint die Maske eines Stars auf der Leinwand – sozusagen als Abbild eines lebendigen Typus –, und schon betrachten und genießen Tausende von ähnlich frisierten, maskierten Zuschauern dieses Bild. Im gesellschaftlichen Verkehr wird diese Formalisierung durch die Herrschaft des allgemeinen Gleichwerts gewährleistet: Die Waren – und mit ihnen die Betätigungsformen – müssen erst in ein gültiges Tauschverhältnis gebracht werden, ihre individuellen Eigenschaften können nur soweit berücksichtigt werden, als sie Konstituenten dieser Gleichwertform sind. Sonst müssen sie „verschwinden“, oder sie werden „ungültig“.

Die Gültigkeit ist also die Stereotypisierung wirklicher Zusammenhänge. Die Bedingung ihres Funktionierens ist aber, daß sie zu einem Denk- und Anschauungsklischee wird, die Wirklichkeitsbetrachtung der Menschen und über diese die Betätigungen der Menschen beeinflusst. Auf dieser Ebene wirkt sie aber auch als unbewußtes Motiv. (Gordon W. Allport beobachtete zum Beispiel, daß Studenten, die gegen die rassistische Diskriminierung kämpfen, in anderen Zusammenhängen unbewußt im Bann desselben Vorurteils stehen. Die gesellschaftlichen

<sup>16</sup> Darüber schreibt Günther Anders, daß „... das Wirkliche zum Abbild seiner Bilder wird, denn es ist das ontologische Gesetz der Wirtschaft, daß es *nur Serien* gibt, nicht aber Einzelstücke. Und später: „Das Wirkliche – das angebliche Vorbild – muß also seinen eventuellen Abbildungen angemessen, nach dem Bilde seiner Reproduktion umgeschafft werden. Die Realität aufhört, das Spiel anhebt.“ G. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, a. a. O. S. 179, 190.

Stereotypen sind tief in die Persönlichkeit eingedrungen und schimmern selbst durch das entgegengesetzte bewußte Verhalten durch.<sup>17</sup>

Das Formalisieren ist daher teils eine gesellschaftliche Tendenz, teils Bedürfnis und Schranke des Alltagshandelns zugleich. Eine enorme Entlastung, die zugleich verhindert, daß wir nahe an die Dinge herankommen. Dadurch verkümmert das Fingerspitzengefühl für das *Originale*: Die Kopie ist dem Original ja immer ähnlicher, da sie brauchbarer, da sie schon ausprobiert ist. Das Original ist nämlich infolge seiner Selbständigkeit, Unwiederholbarkeit – das heißt, der Tatsache, daß es ohne Analogie dasteht – nicht nur unbegreiflich, sondern auch unbrauchbar: Man kann es nicht noch einmal *ebenso* anwenden. Gebrauchen können wir es erst, wenn es bereits sich selber ähnlich ist. Die Alltagspraxis und die wissenschaftliche Erkenntnis befinden sich dadurch im Widerspruch: Sie werden vorangetrieben durch das Bedürfnis, Stereotypen herzustellen, die Bedingung des Fortschritts ist aber das Durchbrechen der Klischees, die Entdeckung der spezifischen Unterschiede der Dinge und der in ihnen manifestierten Substanz. Dieser Widerspruch steht auch hinter dem mehrere hundert Jahre währenden Versuch, die Welt zu formalisieren, sie mathematisch auszudrücken. Dieser Bemühung begegnen wir von Leibniz bis hin zu den Errungenschaften der modernen Sprachphilosophie, der mathematischen Logik und des Strukturalismus, als einem wirklichen, brauchbaren Zusammenhang und einer illusionären Hypergeneralisierung zugleich. Die moderne Kybernetik wäre unmöglich ohne solch ein formalisiertes Wirklichkeitsbild, dessen erfolgreicher Anwendung fast automatisch die Illusion folgt, alles ließe sich mathematisch ausdrücken, als ließe sich Mathematik für alle Lebensbereiche anwenden.

Zweifellos tragen im Zeitalter der Manipulation auch das formalisierende Durchschnittsdenken und die entsprechende wissenschaftliche Anschauung zur Objektivierung des Scheins bei. Wir müssen daher Marcuse recht geben, wenn er in der Mode operationalistischer oder linguistischer Mittel eine Methodologie des Verbergens wesentlicher Zusammenhänge erblickt.<sup>18</sup> Gleichzeitig sei betont, daß jede formalisierte Denkstruktur auch fähig ist, *gewisse* ontologische Zusammenhänge auszudrücken, daß Formalwerden nicht mit der einfachen Verfälschung

<sup>17</sup> Vgl. G.W. Allport: *The nature of prejudice*, New York 1958, S. 309.

<sup>18</sup> Vgl. H. Marcuse: *One-dimensional man*, a. a. O. S. 150, 180.

der Einzelhaftigkeit identisch ist. György Márkus schreibt über die Theorie Wittgensteins, meint aber in allgemeinerem Sinn folgendes: „Doch sind die abstrakten logischen Sätze (z. B. » $p \vee \sim q$ «) selbst auch Träger gewisser ontologischer Inhalte. Diese Schemata geben ein wahres Ergebnis, welchen Satz wir auch anstelle der Satzveränderlichen substituieren, denn sie erschöpfen sämtliche Alternativen der Wahrheitsmöglichkeiten, sie entsprechen sämtlichen alternativen Möglichkeiten innerhalb einer bestimmten Aufteilung der Möglichkeiten.“<sup>19</sup> Das Formalisieren kann auf verschiedenen Ebenen geschehen, und sämtliche dieser Ebenen drücken jeweils andere abstrakte Möglichkeiten der wirklichen – ontologischen – Beziehungen aus und fassen sie zusammen. (Die strukturalistische Ethnologie von Levi-Strauss tritt „näher“ an die formalisierten Beziehungen der Wirklichkeit heran, während die mathematische Logik die entfernteste Schicht zusammenfaßt.)

Die formalisierte Methode nimmt diese infolge der inhärenten Verhältnisse ineinander verflochtenen Wechselwirkungen in einer abstrakten Qualität wahr. Ihre Abstraktheit ist aber innerhalb eines bestimmten Gültigkeitsbereiches eine existente Relation. Die philosophische Frage lautet, wo diese Grenze sei. Provisorisch kann da nur eine negative Antwort gegeben werden: je komplizierter die Totalitäten, die sich miteinander verketteten, desto größer das ontologische Hindernis der erfolgreichen Formalisierung. Dieses inhärente Verhältnis bewirkt nämlich nicht nur das Zusammenspiel verschiedener Qualitäten, sondern es bringt auch neue qualitative Eigenschaften hervor, und damit zugleich eine neue Gestalt des Geradesoseins. Diese neue Qualität läßt sich aber nur in diesen Details, in Fragmenten mit Hilfe der Formalisierung wahrnehmen, da die Methode, ebenso wie die Quantifizierung, die Zusammenhänge nur in *einem* Bezug zusammenzufassen vermag. (Oder sie vermag die verschiedenen Qualitäten zu einem einzigen Bezug umgestaltet vor Augen stellen.) Die Komplexität der Totalität ist das ontologische Hindernis, das über ein bestimmtes Niveau der Komplexität hinaus die erfolgreiche Anwendung der Methode hindert. Solch eine komplexe Totalität ist beispielsweise das Kunstwerk, in dem die geistigen Energien einer Epoche, die Subjektivität des Meisters, die Mannigfalt der

<sup>19</sup> Aus der einleitenden Studie von György Márkus zur ungarischen Ausgabe des „Tractatus“: Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés (Tractatus logico-philosophicus). Budapest 1963, S. 60.



Materie, die Revitalisierbarkeit, die verschiedenen Energieniveaus der Wirkung und noch viele andere Bestimmungen verdichtet sind. Diese komplizierte und über sich hinausweisende Totalität kann mit Hilfe der Kategorien der Information, der Struktur oder der Formverhältnisse in ihrer Gesamtheit darum nicht beschrieben werden, weil die Mannigfalt der Darstellung im Verlauf dieses Formalisierens abhanden käme und sich zu einem einzigen Bezug vereinfachte. So lassen sich beispielsweise durch die Analyse der Formsprachen zahlreiche mehr oder weniger allgemeine ästhetische Eigenarten eines Künstlers oder einer Richtung erkennen. Die aus ihrer Natur folgende Einseitigkeit dieser Methode macht aber zugleich die Beschreibung der gerade hier und gerade so wiedergeborenen, abgeänderten Eigenart der Formsprache unmöglich. Aus den allgemeinen – oder quantifizierbaren – Eigenarten des Naturalismus lassen sich die Einmaligkeit und die Auswirkung auf die Weltliteratur von Zolas *Germinal* nicht ableiten, obgleich es zahlreiche gemeinsame Züge mit Zolas früheren wie späteren Werken aufweist. Die Einzigartigkeit des Durchbruchs wird nur durch eine Analyse klar, die fähig ist, die humanen Inhalte dieses Werkes zu beachten, das heißt, durch eine komplexe Untersuchung – nur: dann wird die Analyse der Formsprache zu einer sinnvollen Abstraktion. Wir nehmen an, auch die Kulturen der Primitiven Afrikas oder Südamerikas seien derart komplexe Erscheinungen, die sich durch Beschreibung der Riten, der Kunstreligionen, der Struktur der Stammesbräuche nur von einem einzigen Aspekt her erblicken lassen – aus diesem Bezug wird aber die spezielle Traditionalität dieser Kultur, die Eigenart, die sich etwa analog zur „asiatischen Produktionsweise“ als „afrikanische Produktionsweise“ beschreiben ließe, notgedrungen ausbleiben. Darauf zurückzuführen wäre aber, warum sich dort die Entwicklung so sehr verlangsamt hat, daß sie dem Beschauer als nahezu zeitlos erscheint. Die Formalisierung der komplizierten Totalitäten benötigt heute selbst auch einen komplizierten Apparat – doch auch diese Kompliziertheit vermag die ontologische Grenze der Formalisierbarkeit nicht zu überschreiten. Sie führt als Methode der Fachwissenschaft zu einem Ergebnis, wenn das Ziel in der Projektion dieser verschiedenen Totalitäten aufeinander, in ihrem gegenseitigen Vergleich besteht. (Die steigende bzw. sich reduzierende Zahl von Telefongesprächen mag etwa Index einer politischen Situation sein. Diese Situation kann aber auch dann nicht in ihrer Komplexität in den Griff bekommen werden, wenn wir unzählige ähnliche formale

Indizes heranziehen.) Keiner dieser Indizes wird sich als fähig erweisen, den Bezug seines Inhalts auf die anderen und das Weiterleben dieses Bezugs in den anderen gleichzeitig zu zeigen. Die moderne bürgerliche Philosophie sucht jedoch ihren Weg in gerade dieser Richtung: Immer mehr formalisierende Untersuchungsmodelle, ja, verabsolutierende allgemeine Denkmodelle und neue wissenschaftliche Disziplinen kommen zustande. (Lucien Sebag plaudert beispielsweise aus der Schule des Strukturalismus, wenn er in den sprachphilosophischen Untersuchungen das generalisierende Modell des modernen Weltbildes erblickt: nicht die in so mancher Hinsicht neue Untersuchungsmethode einer Fachdisziplin, sondern einen Ersatz für das umfassende Weltbild. Dieser Hang zum Verabsolutieren ist schon ein Anspruch der Zeit.)

Freilich darf man auch den Formalismus der mathematischen Logik und das Alltagsbewußtsein nicht ohne weiteres gleichsetzen, obschon sich viele gemeinsame Züge in beiden Methoden finden. Der Unterschied liegt über die Ebene der Abstraktion hinaus auch in der Qualität der Evidenz. Das praktische Bewußtsein denkt in Betätigungsformeln, es schafft mit Hilfe deren Formalismus Evidenzen für die Praxis; entweder wird der gegebene Zusammenhang in die Stereotypen, die Sprichwörter, die praktischen Formeln hineinpassen – oder er wird aus ihnen ausgeschlossen. Die Evidenz funktioniert wie ein *Filter der Anschauung*, und dies auch, wenn diese Anschauungsform durch ideologische *Begriffe* zustande gebracht wird: Sie vereinfachen sich im Alltag zu Handhabungsformeln. (Das Modell stellen hier Diktat und uniformierende Wirkung der Mode bereit: Das Einhalten gewisser Formgesetze zeigt Normalität, ja, Zeitgemäßheit an, werden sie aber verletzt, so wird das Individuum in der Auffassung des Durchschnittsmenschen zu einer „unmöglichen Figur“ degradiert. Heute sind die führenden Moden vor 30 Jahren längst zu Gemeingut geworden: Der „Minderwertigkeitskomplex“ kann Gesprächsthema eines Hauswirts sein und sogar eine Rang und Qualität verleihende Eigenschaft darstellen. Im Alltagsgebrauch wurde der Begriff zu einem Filter der Anschauung, zu einem bewertenden, einem Pseudosubstanz anzeigenden Indikator.)

Die Methoden der formalen Philosophie sind zum Teil bedeutend abstrakter: sie sind Mittel, die nicht mittels Anschauung, sondern logischer Systeme oder komplizierter Analysen funktionieren. Die Evidenz bezieht sich hier nicht auf den Erfolg der unmittelbaren Anschauung in der Praxis, im Handeln, sondern auf den Erfolg eines

logisch-gedanklichen Prozesses: „hineinpassen“ bedeutet, daß gewisse logische Bedingungen erfüllt sind. Es geht hier nicht einfach darum, daß diese Logik mit abstrakten Formen ohne Inhalt arbeitet, denn der Inhalt ist ja selbst auch abstrakt: Wahrheit oder Falschheit der Wirklichkeitszusammenhänge sind das einzige inhaltliche und zugleich formbildende Element. Die Beschuldigung des Formalismus trifft daher nicht ins Schwarze, denn es ist ja Ansatzpunkt des Systems, sich mit den Beziehungen *abstrakter Inhalte* zu beschäftigen. Die Kritik kann, unseres Erachtens, nur für den Umfang der Anwendung gelten: dafür, wo man Zusammenhänge findet, wo diese formalisiert-abstrakten Inhalte die reellen Beziehungen in sich aufzunehmen und auszudrücken vermögen. Wo also reicht die Evidenz des bloßen „Hineinpassen-Nichthineinpassen“ aus? Doch meine ich, in dieser abstrakten Sphäre sei dennoch das Verhältnis des praktischen Bewußtseins zur Wirklichkeit der grundlegenden methodologische Index: Der Erfolg wirkt zwar nicht unmittelbar nach dem Gesichtspunkt des praktisch Brauchbaren, zeichnet aber als abstrakte Möglichkeit der „Wenn-dann“-Formel (Implikation) doch eine solche Erfolgsvariante auf. Daneben hängt die logische Wahrheit von der – gedanklich – erfolgreichen oder erfolglosen Erfüllung dieser Bedingungen ab. Das Modell der höherstehenden Formen des Formalisierens bietet die Methode des praktischen Bewußtseins, das an die Erscheinungen ebenso vom Gesichtspunkt des Erfolgs herangeht wie die Alltagspraxis, doch ist hier der Erfolg innerhalb des eigengesetzlichen Systems des logischen – oder des formalen – Systems gültig.<sup>20</sup>

Was also im Alltagsleben durch die Herstellung spontaner Beziehungen im Bewußtsein zur Schaffung von Schein führt, schafft mit Hilfe eines subtileren Systems auf einer höheren Ebene Bedingungen für die *Unausschließbarkeit* des Scheins. Aufgrund des formalen Evidenzbildes können nämlich scheinbare gesellschaftliche Relationen ebenso sehr als wirkliche erscheinen wie echte. Der Formalismus des Bewußtseins wird durch diese Absolutierung fetischisiert.

<sup>20</sup> Sarkastisch-bösartig, jedoch meines Erachtens treffend weist Adorno für Husserls Evidenztheorie nach, daß selbst in der Immanenz der phänomenologischen Methode noch die bürgerliche Alltagspraxis eine Stilisierung findet: Der Primat der Methode ist der Primat der Organisation. Die Verfügbarkeit der Erkenntnis durch logisch-klassifikatorische Ordnung wird zu ihrem eigenen Kriterium; was nicht hineinpaßt, erscheint nur am Rande als »Datum«, das auf seine Stelle wartet, und wofern keine sich findet, fortgeworfen wird.“ Th.W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, a.a.O. S. 52–53.

## Die Ideologie als Quasi-Wirklichkeit

Inwieweit gehört die Ideologie in die Sphäre des Scheins?

Diese Frage erschien nur dem Dogmatismus einfach. Demgemäß wären Ideologie und Schein einander entsprechende Begriffe, die erste eine theoretische Formulierung des zweiten. Damit adoptierte Stalins Ideologietheorie eigentlich die simplifizierende Tradition der Aufklärung. Er faßte die Ideologien, ähnlich der Religionskritik des 18. Jahrhunderts, die in den Ideologien nichts als Lug und Trug der Pfaffen sah, als Lügen in gesellschaftlichem Ausmaß auf. Ihre Struktur leitete Stalin unmittelbar von den *Interessen* der Klassen ab, er erblickte in ihnen aus dem *Vorsatz* zu täuschen hervorgegangene nachträgliche oder prophylaktische Rationalisierungsformen – im Gegensatz zur Marxschen Konzeption, in der die ideologische Widerspiegelung stets an die *objektive Logik* der gesellschaftlichen Situation anknüpft. Damit wurde die Ideologietheorie subjektiviert: Sie verlor ihre objektive Maßeinheit, die tatsächlichen Wirkungskräfte ihrer Entstehung und Entwicklung. Sie wurde zu einer erkenntnistheoretischen Kategorie oder mehr noch zu einem psychologischen Begriff, einem *Mittel und einer Erscheinung des Irreführens und der Selbsttäuschung*, hervorgegangen aus Intentionen und Illusionen. Diese subjektivierte Auffassung hat aber nicht nur mit der Aufklärung, sondern auch der modernen Philosophie Berührungspunkte. Die gesellschaftskritische Soziologie erblickt seit Entstehen des Manipulationsphänomens – mithin nicht ganz unberechtigt – in der Ideologie ebenfalls eine Theoretisierung des Scheins, nicht bloß Ausdruck des Interesses, sondern eine gedanklich-theoretische Reproduktion, wenn nicht gar Produktion des gesellschaftlichen Scheins. Auch hier hat das subjektivistische Moment die Dominanz: der Schein wird vom Denken hervorgebracht, die ideologischen Gebilde haben somit *keine ontologische*, sondern nur eine erkenntnistheoretische Bedeutung.<sup>21</sup>

Nun steht es aber zweifellos fest, daß die Manipulation im Gegensatz zum herkömmlichen, verhältnismäßig objektiven Schein einen immer aggressiver durchpsychologisierten, das Alltagsbewußtsein unmittelbar gestaltenden Apparat hervorgebracht hat, dessen ontologische Struktur gegenüber den subjektivistisch-bewußtseinhaften Wirkungselementen tatsächlich in den Hintergrund verdrängt worden ist – zweifellos ist also diese kritische Attitüde einigermmaßen berechtigt. Das Wesentliche der historischen großen Formen und der aktuellen Gebilde der Ideologie ist

aber aufgrund dieses manipulativen Vorsatzes allein nicht verständlich. Der Praktizismus des Dogmatismus gelangte in diesem Fall auf eine gemeinsame Plattform mit der bürgerlichen Philosophie. Somit erhalten wir gerade auf die wesentliche Frage keine Antwort, nämlich, daß in den Ideologien auch solche Seinsverhältnisse eine gedankliche Form annehmen, die von niemandem intentioniert waren und deren tatsächlicher Inhalt ihren Erfindern wie Benutzern unbekannt ist: Sie gehen über Vorhaben und Bewußtseinskreis des Individuums hinaus, sie sind die gedankliche Objektivation seiner Seinsbedingungen.

Drittens: Da die Stalinsche Konzeption den „Basis“-Begriff fetischisierte, erwies sie sich als unfähig, die ideologische Sphäre ontologisch in den Griff zu bekommen. Die historischen Prozesse und die Klassenbewegungen sind in ihr von der Betätigung der einzelnen Menschen isoliert und mit einer Eigenbewegung bekleidet worden, was zu einer Personifizierung der Geschichte, zu einer stillschweigenden Auferstehung der Hegelschen „Weltgeist“-Konzeption führte. Hinter der materialistischen Fassade war eine idealistische Geschichtskonzeption verborgen. In dieser Auffassung werden nämlich die einzelnen Ereignisse stets zu Sub-Fällen der autonomen Bewegung der historischen Notwendigkeit („Weltgeist!“), und es ist nicht erkenntlich, daß die Individuen zugleich auch Beweger und Schöpfer dieses Prozesses sind. So entstand die paradoxe Lage, daß die die Selbständigkeit der geistigen Sphären negierende Theorie stillschweigend die geistige Selbständigkeit der Geschichte voraussetzte. Hinter dieser Dualität stand eine praktische Notwendig-

<sup>21</sup> Obgleich Karl Mannheims Ideologietheorie bereits Ende der 20er Jahre diesen Standpunkt vertrat, wurde diese Auffassung erst gegen Anfang der 50er Jahre zu einer allgemeinen Tendenz der Soziologie. Zu dieser Zeit stellt Th. W. Adorno fest: „Die Ideologie, der gesellschaftlich notwendige Schein, ist heute die reale Gesellschaft selber...“ Th. W. Adorno: Prismen, a. a. O. S. 22. Nach Habermas ist „Die Praxis in ihrer falschen Gestalt... gleichsam die Matrise, von der das Bewußtsein bloße Abzüge herstellt“. J. Habermas: Theorie und Praxis, a. a. O. S. 315. Und Herbert Marcuse leitet die Einkesselung des Menschen durch den Schein von der objektiven Logik der technischen Entwicklung ab: Durch Gebrauch der Errungenschaften der technischen Revolution und des Komforts schafft er selbst eine falsche Welt, nämlich die Ideologie. Vgl. H. Marcuse: One-dimensional man, a. a. O. S. 190. Das Gegenstück dieser verabsolutierenden Theorien ist die Theorie der Ideologielosigkeit (Raymond Aron), die von denselben Prämissen, so von dem Verfall der philosophischen Systeme und dem Untergang der „totalitären Methoden“ ausgehend zu dem Schluß kommt, die Ideologien würden absterben und das Erwecken von Schein zur Unmöglichkeit. R. Aron: L'opium des intellectuelles. Paris 1958. Der gemeinsame Ansatzpunkt der beiden Extreme ist die unmittelbare Gleichsetzung von Ideologie und Schein.

keit: damit wurde das Medium der „groben Manipulation“ (Lukács) beschrieben, derzufolge die Gedanken dazu dienen, die Menschen den „Gußnegativen“ der Gesellschaft anzugleichen.<sup>22</sup> Daß aber diese Negativ von den Menschen meist früher gefertigt werden als die dazugehörenden gedanklichen Rahmen – diese revolutionäre Idee wurde eigentümlicherweise eben von der revolutionären Theorie ausgeklammert.

Dogmatismus, Aufklärung und moderne Philosophie treffen sich somit in der absoluten Trennung von Wirklichkeit und Gedanken und damit in der Setzung der Scheinhaftigkeit der Ideologie. Es ist nicht unser Ziel, einen Aufriß einer umfassenden Ideologietheorie zu geben. Daher beschränken wir uns darauf, die ideologischen geistigen Formen nur von einem Aspekt her ins Auge zu fassen, nämlich wieweit sie in ihrer ontologischen Struktur begreifbar sind, bzw. wo innerhalb dieser ihrer grundlegenden Seinsform die Möglichkeiten der Schaffung von Schein hervortritt. Die primäre Funktion der Ideologien besteht in der Stimulierung des objektiven Prozesses der gesellschaftlichen Praxis – sie sind *Teil* dieses Prozesses, weshalb sich ihre Eigenschaften nur ontologisch beschreiben lassen. Gleichzeitig ist ihre erkenntnistheoretische Eigenart – die Betrachtungsweise, die die Wirklichkeit durch den Filter einer eigenartigen Anschauungsweise erblicken läßt – dennoch Träger der Möglichkeit für die Scheinbildung und – unter gegebenen Umständen – der Wirklichkeit. Der Zusammenhang dieser beiden Dimensionen ist es also, den wir zu untersuchen haben.

Das Neue, das Marx gegenüber der Konzeption der Aufklärung brachte, ist die Aufhebung der absoluten Trennung zwischen der real-praktischen und der geistigen Sphäre. Die menschliche Praxis ist ebenso Schöpfer der materiellen Bedingungen wie der geistigen Formen. Marx betrachtete daher die Ideologie als Bestandteil der Praxis, ihre *Isolierung*, ihre Selbständigkeit konnte er sich nur in Einheit mit der menschlichen Praxis vorstellen. In der vierten Feuerbach-These formuliert er folgendermaßen: „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre

<sup>22</sup> Der Widerspruch zwischen dem unbewußten Hegelianismus und der bewußten Hegel-Feindlichkeit der Stalinschen Philosophiekonzeption wurde schon mehrfach beschrieben. Lukács, Kołakowski, Košík und andere, und jüngst in einer gründlichen Studie Iring Fetscher analysieren die Ursachen dieser paradoxen Erscheinung und die Konzeptionen der Entdecker des Widerspruchs. Vgl. I. Fetscher: Karl Marx und der Marxismus, München 1967, S. 95.

weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.<sup>23</sup>

Marx bekundet also seine Anerkennung für Feuerbach, weil dieser die ideellen Zusammenhänge als eine Projektion der wirklichen Verhältnisse des Menschen begriff. Diese Entdeckung betrachtet er aber nur als Ansatzpunkt, weil darin der Prozeß *nur beschrieben* ist, die Gründe und die Entstehungsweise jedoch nicht freigelegt werden. Die Frage ist ja, warum sich die Idealwelt von der materiellen abhebt. Die Antwort findet er, wenngleich in aphoristischer Form, in der Einheit der menschlichen Praxis und in der „Selbstzerrissenheit“ dieser Einheit. Daher berührt sich die Ideologie nicht als nachträgliche Rückkoppelung einer anderen, einer geistigen Welt mit der menschlichen, sie ist nicht einfaches Rationalisieren. Ihr Leben und ihr Ergebnis sind materiell, erschaffen von der Wirklichkeit der Praxis.

Was bedeutet die „Selbstzerrissenheit“ der weltlichen Grundlage im Hinblick auf die Seinsform der Ideologie? Den Widerspruch, den wir schon in mehreren Zusammenhängen berührt haben: den relativen Unterschied und die nachträglich zustande kommende Einheit der unmittelbaren Wirklichkeit der individuellen Praxis und der ebenfalls wirklichen Struktur der gesamtgesellschaftlichen bzw. klassenmäßigen Prozesse. Der Einzelmensch vermag sich unmittelbar und hauptsächlich in seinen zielstrebigsten Taten nur in besonderen Ausnahmefällen mit dem Strom seiner Klasse oder der gesamtgesellschaftlichen Prozesse zu identifizieren. Durch sein partikulares Leben ist er aber mit dieser existenten Allgemeinheit nicht nur verbunden, indem er selbst auch Miterschaffer dieser Totalität ist und sodann durch sie gelenkt wird, sondern er wird über die Transmission der Ideologien, auch durch ihr „andersgeartetes“ Medium an sie „rückgekoppelt“.

Die geschichtliche Funktion der Ideologien besteht darin, den Einzelnen – zumindest seinen Möglichkeiten nach – über die eigene Partikularität zu erheben und ihn mit Hilfe der verschiedenen Formen des falschen Bewußtseins an die allgemeinen Entwicklungstendenzen der Gruppe, der Klasse oder der menschlichen Gattung anzuschließen. Gut sichtbar wird diese Verdoppelung in den Gottesvorstellungen in der Entwicklung der

<sup>23</sup> Marx–Engels: Die deutsche Ideologie, a. a. O. S. 594.

Stammesgesellschaften: so viele Stämme, so viele Götter. Doch fixieren diese jenseitigen Substantialitäten die Forderungen der *gemeinsamen Existenz* der gegebenen Gruppe, jene Normen, die sich nicht mit den individuellen Zielen des Einzelmenschen überdecken und deren Erfüllung nur in dieser abstrakten Form gewährleistet werden kann. Durch Expansion des gemeinschaftlichen Lebens wurden aus den „örtlichen Göttern“ örtlich nicht gebundene religiöse Vorstellungen mit allgemeinerer Gültigkeit. Die allgemeinere Gültigkeit, die normative Wirkung wird dadurch gewährleistet, daß sich der Glaube vom Ausgangspunkt losreißt, daß also die gemeinschaftliche Existenz selbst auch eine abstraktere Form annimmt. (Richtig erkennt Gehlen, daß es die Welt zustande bringende, d. h. implizit allgemeingültige Götter auch früher schon gab, daß aber diese in das Leben der primitiven Gemeinschaften einfach nicht hineinpaßten. Sie gelangten zur Herrschaft, als sich der Unterschied zwischen dem individuellen und dem gemeinschaftlichen Sein vertiefte, als auch die Stammesorganisation zerfiel.<sup>24</sup>

Die Grundlage der in den Ideologien – falsch – reflektierten allgemeinen Zusammenhänge und Prozesse ist auch in Wirklichkeit eine sich relativ verselbständigende „Allgemeinheit“, und dies selbst dann, wenn diese Vorstellung nie adäquat sein kann und stets in vermittelten Gedankenformen erfolgt. (Darum gebraucht Marx das Wort „ideologisch“ als Bezeichnung der gedanklichen Verzerrung.) Das mag auch die Scheinhaftigkeit der ideologischen Anschauungsweise bedeuten: Was die Menschen durch diese „Brille“ in die Wirklichkeit hineinsehen, ist ein nichtexistenter, ein virtueller Zusammenhang. Zu Betätigungsmotiven verwandelt kann aber – wie wir gleich sehen werden – auch in dieser falschen Form ein transformiertes Bild der wirklichen „Allgemeinheit“ erscheinen.

Gleichzeitig stellen die ideologischen Formen nur die Möglichkeit eines Anschlusses an das Klassenhafte oder an das Gattungsmäßige bereit. Gegebenenfalls können sie davon sogar trennen: Die Funktion verfallender oder reaktionär gewordener Ideologien besteht gerade im Erhalten der Partikularität, in der Verdunkelung der Gattungsmäßigkeit des Menschen. Der Wirklichkeitskern der falschen Allgemeinheit ist hier schon auf ein Mindestmaß geschrumpft. Auch ist es klar, daß verschiedene Ideologien diese Koppelung in jeweils anderer Qualität gewährleisten.

<sup>24</sup> Vgl. Gehlen: Urmensch und Spätkultur, a. a. O. S. 254–255.



In der *Kunst* manifestiert sich diese über die Partikularität hinausgehende Energie in der „Eigenwelt“ des Kunstwerks, in der künstlerisch erschaffenen Scheinsphäre, in den *rechtlich-politischen* Begriffen entweder durch traditionelle oder prospektive *Normen*, mit Hilfe ökonomisch brauchbarer Gesetze. Das Leben des Einzelnen wäre aber ohne ein solches höheres „Steuerrad“ undenkbar: vollends partikular kann er auch dann nicht leben, wenn er bewußt innerhalb der engen Schranken seiner egoistischen Existenz verharrt, denn die Gesellschaftlichkeit ist die elementarste Bedingung schon des bloßen Überlebens. Unser Leben ist daher durch und durch mit ideologischen Elementen versetzt. In den bewußt-teleologischen Handlungen der Menschen schwingen diese zu Alltagsschemata vereinfachten, profanisierten ideologischen Elemente stets mit. Ohne sie könnten wir weder unsere Motive artikulieren, noch unsere Gesten „ausspielen“. Vergibt ein Gatte seiner Frau ihre Eskapade oder hat er das Gefühl, nur Scheidung kann die Beleidigung wettmachen – wie immer er sich entscheidet, sind die extremen Pole der Alternative durch ideologische Quellen bereitgestellt.

Die gewählte Lösung bedeutet gleichzeitig die Wahl einer ethischen Normordnung. Das gilt auch dann, wenn die Entscheidung unmittelbar nur durch den Gebrauch, durch Etikette der gegebenen Gesellschaft oder durch das Prestige vorgeschrieben sind, weshalb sich der „Normenhaftigkeit“ seiner Entscheidung das Individuum gar nicht bewußt ist. Hinter jeder pädagogisch verabreichten Maulschelle der Eltern stehen jeweils andere ethisch-religiös-weltanschauliche Prämissen, der Gestus läßt sich nur aufgrund dieser ideologischen Intentionen durchführen. (Ob das Kind eine Ohrfeige bekommt, weil es seinen Klassenkameraden verprügelt hat, oder weil es sich von ihm hat prügeln lassen, das spricht von zwei verschiedenen, hinter der Ohrfeige verborgenen Weltauffassungen, obwohl die Menschen keine Ahnung haben, daß sie auf dieser Grundlage handeln.) Auch an Wirtschaftsentscheidungen haben solche ideologischen Faktoren teil, selbst wenn es scheint, als wären ausschließlich materielle Interessen entscheidend. Ob jemand im 18. Jahrhundert sein Erbgut zur Bank trägt und eine Rente bezieht, oder aber einen kleinen Betrieb einrichtet, hängt scheinbar davon ab, wo sich in der gegebenen Lage größere Möglichkeiten bieten. In Wahrheit ist die Entscheidung durch zahlreiche ideologische Momente beeinflußt worden. Dem puritanischen Calvinisten erscheint beispielsweise das Geldhamstern als eine unanständige Sache, folglich ist für ihn die Frage durch religiöse

Vorschriften im vornherein entschieden. Doch selbst wenn diese ideologischen Momente nicht solcherart als Modell der Handlung dienen könnten – etwa weil es noch keine ausgebildete gedankliche Alternative gibt –, so wird die Entscheidung noch immer teilweise ideologischer Natur sein. Zur Zeit des Aufschwungs des Industriekapitals erschien es jedermann als Alternative, die neue, wenngleich mit Risiken behaftete Form des Lebensunterhalts zu wählen oder es mit dem Alten zu halten. Diese Entscheidung war aber nicht durch die abstrakte Tendenz der Klassenentwicklung determiniert, sondern als Strömung durch die einzelnen Entscheidungen selbst bewirkt, und die Wahlen wurden durch die *neue gedankliche Motivationsordnung* vorbereitet – durch die Motive, denen zuliebe die Individuen zur Änderung bewegt wurden.

Die als Teil des Alltags eingebauten Ideologien sind Teil der tatsächlichen Praxis, obgleich sie *als Motive* die Bewegung der Wirklichkeit nicht getreu widerspiegeln. Es ist sogar möglich, daß sie in einem inhaltlichen Sinn gerade infolge ihrer *Scheinhaftigkeit* zu einem *richtigen* Motiv werden. Wenn sich die Puritaner der Geldakkumulation enthielten, so war das ein *falsches* Motiv: Gemäß ihrer speziellen Theorie des Seligwerdens konnte man nur durch rührige Beschäftigung unter die für das Jenseits Auserwählten gelangen, das Leben auf Rententeil ist hingegen passiv, somit ein „sündiger“ Lebensunterhalt. Aus dieser inhaltlich falschen Illusion ging jedoch eine richtige Bewegung hervor, durch die die gesellschaftliche Praxis von den veralteten Formen des Geld- und Kreditkapitals auf das dynamischere Industriekapital umgeleitet wurde. Genauer: die neue Praxis und die individuelle Alternative summierten sich zu einem solchen theoretischen Motiv.

Die Praxis ist nicht nur Konsument der fertigen Theorien, sondern auch ihr Produzent. Die neuen Theorien entstehen nicht erst, wenn sie eine hochstehende philosophische Artikulierung erhalten, sondern sobald sich bei den Alltagsentscheidungen *Hindernisse* zeigen, die nur mit Hilfe einer neuen gedanklichen Einstellung erkannt und überwunden werden können. Die neuen Phänomene lassen sich überhaupt erst auf der Grundlage einer neuen ideologischen Anschauung erkennen; aufgrund der alten bleiben sie unsichtbar oder sie erscheinen nur als zu eliminierende Störfaktoren. Angeblich aufgrund einer falschen Lesart der *Vulgata* sagte die mittelalterliche Kirche jeder Art von Zins den Kampf an, und sie erblickte das Fundament des Austauschs im Prinzip des „gerechten Preises“. Geschäfte sollten nur bei Produktionskosten, also ohne Profit,

abgeschlossen werden. Diese Ideologie war freilich mehr als bloßer Irrtum: Sie fixierte die Normen des beschränkten Austausches innerhalb der Ordnung der Dorfgemeinde, unter Nachbarn, und nicht des Handels. Gegen Mitte des Mittelalters wurde aber dieses Prinzip schon zu einem Hemmschuh des Geschäftslebens, und die Kirche sah sich gezwungen, diesem gesellschaftlichen Druck gegenüber immer mehr Konzessionen zu machen. Diese Umwege lösten aber das Problem keineswegs. Ein *gesellschaftliches Mangelgefühl* kam auf, demzufolge man die Regel nicht umgehen, sondern überwinden wollte. Das wurde dann vom Calvinismus bewerkstelligt, der die ethische Eigenart von Profit und Zinsen nicht nur sanktionierte, sondern darin einen Beweis des Auserwähltseins erkannte. Diese neue Auffassung setzte sich aber nur langsam durch. Sie kam über die sektiererischen Bewegungen des Mittelalters, geschliffen an zahlreichen häretischen Lehren zustande, denn immer mehr Leute gerieten in eine durch illegalen Profit bewirkte illegitime Lage, und gleichzeitig wurde auch der gesellschaftliche Anspruch immer größer, diesen illegalen und nunmehr unumgehbaren Zustand nicht nur zu legitimieren, sondern als anregendes Motiv zu erkennen. Daher haben sich nicht nur die einzelnen Entscheidungen summiert, durch die immer mehr Kaufleute das Risiko des Profits eingingen, sondern auch die *Motive*, und in dieser Summierung wurden die zielgerechtesten Grundsätze durch das kollektive Vorgehen selektiert. Aus der Summierung ist somit eine neue Anschauungsweise, später eine neue religiöse Ethik hervorgegangen, durch die die Entscheidungen der Menschen wiederum von außen her beeinflußt wurden. Noch klarer tritt der Zusammenhang zwischen der Alltagspraxis der Einzelmenschen und dem Zustandekommen von Ideologien hervor, wenn man etwa die Entstehung der Theorie über die Bodenrente betrachtet. Entdecker der Differentialrente war James Anderson, ein praktisch veranlagter Pächter, der die eigenen Erfahrungen auf theoretische Ebene erhob. Zur *Ideologie* wurde aber diese Entdeckung erst durch Malthus und Ricardo. Die „rein“ wissenschaftliche und aus der Praxis hervorgegangene Entdeckung war unbrauchbar; zu einer brauchbaren Theorie, zur Ideologie konnte sie erst werden, geprüft an den Bedürfnissen der *Klassenpraxis* und in weiter verfeinerter Form. Wir haben hier eine *Akkumulation der Gedanken* vor uns: Die gesellschaftliche Verfeinerung leitet die Theorie gleichzeitig von der individuellen Praxis zur Praxis der Klasse über. Während dieser Akkumulation wird sie von immer mehr besonderen Momenten überla-

gert, und sie trennt sich immer mehr von der einmalig-einzelhaften Erfahrung: Jede Theorie kann sich verselbständigen.

Im Verlauf dieser Akkumulation wird die Ideologie zur *authentischen Wirklichkeit einer Epoche*, zu einer *Quasi-Wirklichkeit*: Die Menschen nehmen die in Gedanken und in der Anschauung existenten, lenkenden Begriffe und Normen als Wahrheit hin. Die gedanklichen Rahmen schreiben die Erscheinungsformen vor, denn diese stellen einen Schlüssel für ihr Verständnis, für ihre Interpretierung und damit für ihre Seinsform bereit. Dieser durch die Anschauung zur Realität erhobene Rahmen wird aber dann realistischer als der ursprüngliche Lebensstoff. Den französischen Revolutionären bedeuteten die griechischen und römischen Helden nicht nur Vorbilder für ihre Kostüme, sondern sie meinten tatsächlich, ihre Welt habe die Formen der antiken Demokratie angenommen. Eine Zeitlang schienen die Erfolge ihrer Taten diese Illusion sogar zu bestätigen. Dieser „Irrtum“ des Denkens bzw. der Anschauung ist aber nicht bloß Schein – schon darum nicht, weil er nicht von der objektiven Erscheinungsform ausgeht, sondern von der „hineingesehenen“, projizierten gedanklichen Interpretierung, während für die Stichhaltigkeit die Praxis garantiert. Der Schein der Anschauung ist daher nur hinsichtlich der äußeren *Hülle* scheinhaft, mit seiner Hilfe konnte der Kampf um den endgültigen Aufstieg der Bourgeoisie erfolgreich gelenkt werden. In allgemeinerer Form ausgedrückt: Die Ideologie als Lenker der Selbstverwirklichung menschlicher Integrationen stellt ein reales, in ihrer unmittelbaren, die Wirklichkeit umgestaltenden anschauungshaft-gedanklichen Qualität hingegen ein unwirkliches Bild bereit. Sie ist eine *Quasi-Wirklichkeit*: teils weil dem Individuum keine andere greifbare, interpretierbare Realität zur Verfügung steht – höchstens ein anderes, ebenfalls ideologisch umgedeutetes Weltbild –, teils weil die Praxis auf lange Sicht zu keinem Widerspruch gelangt, wenn sie die durch die Anschauung dargebotene Erscheinung als Realität akzeptiert. Der Einzelmensch oder die kurzfristige Praxis mögen die Falschheit dieser Erscheinungsformen immer wieder enthüllen, doch wird sich die historische Wahrheit doch vermittels dieser die Individuen irreführenden Eigenart der Ideologie durchsetzen.

Zweitens bedeuten die Ideologien nicht nur die Umwertung eines bereits vorhandenen Begriffssystems aufgrund politischer Interessen. Ihre *Quasi-Wirklichkeit* kommt nicht daher, daß bereits vorhandene wissenschaftlich-normative Kategorien plötzlich eine andere Wertfunk-

tion vertreten und *dadurch* auf die Wirklichkeit abfärben. Kołakowski hat recht, wenn er *eine* der Eigenarten der Ideologie in dieser neuen *Wertorientierung* erblickt.<sup>25</sup> Dieselben theologischen Grundsätze bilden beispielsweise das Arsenal der Lutheraner wie der Fraktion der Münze-rianer; doch vertreten sie für beide, auch miteinander konfrontierte Gruppen jeweils andere Wertorientierungen, sie dienen als Mittel für ander Zwecke. Wichtiger aber ist, daß die bedeutsamen Ideologien das Entdecken eines neuen Wirklichkeitszusammenhanges fördern und *dadurch* dessen begriffliche Ausdrucks- und Erkenntnismöglichkeiten ausdehnen. (Mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild kommt auch eine neue theoretische Einstellung auf, die in scharfem Gegensatz zur mittelalterlichen, auf Transzendenz fußenden Auffassung der Wirklichkeit gerät.) Freilich bedeutet das neue Begriffssystem und damit ein neues – wiederum für authentisch hingenommenes – Wirklichkeitsbild noch nicht, daß das falsche Moment vollends ausgeschaltet ist. Die Entwicklung der Ideologien erfolgt nicht über eine gerade Bahn zum wissenschaftlich-desanthropologisierten Weltbild. (Der Subjektivismus Robespierres und seiner Anhänger ist zum Beispiel „irrealer“ als der Rationalismus der Aufklärung.) Die neue gedanklich-anschauungshafte Wirklichkeitsform ist nur in bezug auf die Praxis „richtiger“: Sie lenkt den Durchschnitt der verschiedenen Integrationen mit größerem Erfolg. In *letzter* Tendenz schreitet also auch diese Entwicklung in Richtung der annähernd richtigen Bewußtmachung der gesellschaftlichen Gesamtktivität voran.

In den Ideologien kommt also, als Moment, auch der *neuen Form des Scheins* ein Platz zu. (Darum bezeichnet Marx die Ideologien stellenweise als verzerrte Widerspiegelung, als Zerrbild der Wirklichkeit.) Diese Scheinhaftigkeit ist aber nur die *Form*, die bewußte Hülle des unbewußten „Machens“ der Menschheit oder der klassenhaften Entwicklung, eine *bewußte* Praxis des „Sie wissen nicht, aber tun es“, des Wissens des Nicht-wissen-Könnens. Das gewußte Moment, das man nicht wissen kann, kommt daher, daß die Ideologien auf zwei Ursprünge zurückzuführen sind: auf reale Tendenzen, die sich aus einzelnen Handlungen zusammensetzen, und auf die begrifflich-anschaulichen Formen der gemeinsamen *Orientierung*, die diese zustande bringt. Darum findet sich in

<sup>25</sup> Vgl. L. Kołakowski: *Der Mensch ohne Alternative*. München 1964, S. 26ff.

ihnen *mehr* Ausdruck, als aus der individuellen Praxis verständlich wäre. In den gewußten Begriffen und Normen, die man auch wissen kann, schlägt sich auch ein *nichtintentioniertes* gemeinsames Moment nieder: die Orientierung der Integrationen auf verschiedenen Ebenen (Klasse, Nation, menschliche Gattung), das Kommando ihrer Lebensbedingungen, ihre prospektiven Sehensüchte und deren Rationalisierung. (Daher kommt es, daß die *Realität* der in philosophischen Sätzen oder Kunstwerken ausgedrückten Grundsätze mehr ist als ihre Formulierer wußten, wollten, begriffen. Die Wirkung der *funktionierenden*, das heißt, zur Praxis gewordenen Ideologie ist immer „anders“ als ihr abstrakt geistiger Inhalt.) Dieses „Plus“ ist aber für die Konsumenten der Ideologie unsichtbar. Auch darauf beruhte die dogmatische Vorstellung, die Ideologie sei eine einfache Rationalisierung des Klasseninteresses, deren Gültigkeit und Wahrheitsgehalt mit den Klassen auch verschwindet, deren Anwendung aber nichts als Täuschung ist. Was ist aber dann die Erklärung für das in jeder ideologischen Form Weiterbestehende, für Normen, die auch in späteren Zeitaltern brauchbar sind, für Werke, die Kunsterlebnis verschaffen?

Zweifellos ist der unmittelbare Ursprung, bzw. besteht die ontologische Rolle der Ideologien in der Lenkung der unmittelbaren Praxis von Gruppen und Klassen. In dieser Hinsicht ist ihre Rolle als Zusammenhalt und Lenker der Integrationen wesentlich. In ihnen spiegelt sich aber vermittels dieser Gruppenbezogenheit auch die „Orientierung“ der Gesamtheit der Gesellschaft wider, der Entwicklung der Menschheit. Auch das hat einen Platz in der unmittelbaren Wertorientierung – jedoch unbewußt. Wenn wir also den ontologischen Platz der Ideologien – aufgrund einer auf Marx hinweisenden Bemerkung von Georg Lukács – so bestimmen, daß in ihnen die Kampfmöglichkeiten, die Wünsche und die Mittel der Klassen bewußt werden, so müssen wir auch feststellen, daß dieser unmittelbare Klassenbezug nur im Verhältnis der Gesamtentwicklung der menschlichen Gattung denkbar ist. Die bedeutenden Ideologien sind Denkformen, in denen die ineinander übergehenden Orientierungen von Individuum, Klasse und menschlicher Gattung artikuliert sind. In diesen Denkformen machen sich die Menschen ihre gesellschaftlichen Konflikte bewußt und tragen sie auch aus, wie Marx bemerkt. Das Austragen wäre aber nicht möglich, würde die Orientierung vor dem unmittelbaren Interesse haltmachen. Die Selbstverwirklichung der Klassen ist auch Teil der Entwicklung der Gattung Mensch.

„Austragen“, d. h. zu Ende kämpfen bedeutet aber auch, daß die Ideologien ebenso Mittel für die Versuche der fortschrittlichen Klassen sein können wie ein Apparat in Händen der Institutionen der herrschenden-verfallenden Ordnung, der der Anpassung der Mehrheit Vorschub leistet, ihre Auflehnung mit gedanklichen Zwangsmitteln bändigt. (Die mittelalterliche Kirche und die mittelalterlichen Religionen sowie die moderne Manipulation fallen unter die zweite, die Mystik, die Reformation und die „Religion der Vernunft“ unter die erste Kategorie.) Aus dieser allgemein bekannten Tatsache folgt auch, daß die ideologischen Formen so weite Allgemeinheiten, ideale Denkmodelle zu sein haben, in denen ihre eigene gedankliche Eigengesetzlichkeit wie die gegebenen Kampfaufgaben anderer Natur untergebracht werden können. Dieser *idealisierte Charakter* ist kennzeichnend für jede ideologische Form, die endgültige Polarisierung wurde aber erst durch die bürgerliche Revolution, die Idealparoxie der Citoyen-Ideen bewirkt. Marx wies an Hand der französischen Revolution den notwendigen und natürlichen Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit des Bourgeois und der Abstraktheit des Citoyen nach, das paradoxe Phänomen nämlich, daß beschränkte bürgerliche Interessen im Namen eines abstrakten Ideals erkämpft worden sind. Dieses Ideal erfüllte die Funktion, mit Hilfe seines formal-abstrakten Charakters die leichtere Geltendmachung individueller und Gruppeninteressen zu gewährleisten. Das *formale Recht* erweckt beispielshalber den Schein, jedermann stehe der Weg zur Rechtsgleichheit, zum Leben nach dem Recht offen – in der Praxis aber eröffnete dies lediglich der Bourgeoisie einen Weg, um materiell vorwärtszukommen. Das *Verpflichtende* der ideologischen Formen empfanden nur die Unterworfenen – die oben waren, trachteten sie zu umgehen und gleichzeitig für jedermann sonst gültig zu machen. In der Allgemeinheit der Ideologien ist also ihre *Scheinhaftigkeit* und zugleich ihre *funktionelle Wirklichkeit* mit enthalten, nämlich die praktisch stimulierende Funktion der bestehenden oder der entstehenden Ordnung.

Die Schlüsselfrage der *Quasi-Wirklichkeit* bzw. *Quasi-Falschheit* der ideologischen Formen ist somit die *Hypergeneralisierung*. Keine falsche ideologische Form, in der es nicht Raum gäbe für irgendeinen tatsächlichen Zusammenhang der historischen Wirklichkeit. Doch wird dieser Wirklichkeitskern selbst von der echten Ideologie über die Transmission der Hypergeneralisierung ausgedrückt – die *Emphase* gehört zu ihrem Wesen. Was im „ansichseienden“ Sinn ein wichtiges Moment der

Wirklichkeit sein mag, wird im Medium der Ideologie, in der Logik des klassenhaften „Austragens“ als eine *einzig* Wahrheit formuliert, wodurch es hinsichtlich Gewicht, Inhalt und begrifflicher Form zu einer falschen Allgemeinheit gelangt. Diese Hypergeneralisierung ist aber ein *ontologisches Bedürfnis* der historischen Praxis: Ein erfolgreicher gesellschaftlicher Kampf läßt sich nur mit solchen hypergeneralisierten, daher begeisternden Ideen führen, da nur bedeutsame Motive die Menschheit zu großen Taten anregen können. Darum reichen die revolutionären Ideale immer über die Formulierung der seinshaft gegebenen Aufgaben und der „wahren“ Zusammenhänge hinaus. Ohne heroische Illusionen hätten die Jakobiner den „beschränkten Inhalt“ ihres Kampfes (Marx) nicht realisieren, ohne dieses „Plus“ der Ideologie die Klassen nicht auf die Barrikaden schicken können. Motive, die Völker bewegen, lassen sich nur im Absoluten ausdrücken.

In den Ideologien erscheint jedoch diese Hypergeneralisierung *nicht als Bedürfnis der Praxis* – also in ihrer wirklichen Form –, sondern als *Expansivität* des Gedankens. Quelle dieser Eigengesetzlichkeit ist die Logik der Selbstdefinition der Klassen: Gruppen vermögen sich *nur in bezug auf eine größere Gruppe als sie* auszugestalten und gedanklich zu begreifen. Dieses ontologische Verhältnis beruht nicht nur auf dem Grund, daß die herrschenden oder revolutionären Klassen die übrigen Gruppen hinter sich aufstellen *wollen*, sondern sie sind durch ihre Existenz, das heißt, durch die Struktur ihrer gesellschaftlichen Bezüge mit dieser größeren Einheit verbunden. Die Selbstdefinition der Klassen und deren ideologischer Ausdruck tragen auch die Selbstentfaltung der *menschlichen Gattung* in sich.<sup>26</sup> Dieses „Plus“ aber, diese „größere Einheit“ ist zugleich ideologisch – weil es nur in den Formen des falschen Bewußtseins, Halbwegserkenntnissen und Verneblungen faßbar ist – und real, weil es eine der Projektionen der die Einzelnen, Gruppen, Nationen, die menschliche Gattung verschiedentlich umfassenden, bewegenden Struktur eines ontologischen Bezugs, nämlich der gesellschaftlichen Gesamtbewegung darstellt. Das gerade ist die ideologische Hypergenera-

<sup>26</sup> In den *Grundrissen* beleuchtet Marx diese Bezugnahme auf eine größere Einheit mit einem ökonomischen Beispiel. „Das Kapital einer besondern Nation“, so Marx, könne sich „im Gegensatz zu einer andren *par excellence* Kapital“ nur „auf sich selbst als fremdes beziehen“, wenn es sich als Bestandteil einer größeren Einheit, etwa des Weltkapitals begreift. Jedoch „Das Doppelt-Setzen, sich auf sich selbst als fremdes beziehn, wird in diesem case verdammt real.“ Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O. S. 353.



lisierung, und hier werden wir den Widerspruch zwischen der Scheinhaf-tigkeit und ontologisch dennoch wahren Objektivierung dieser Hyperge-neralisierung zu suchen haben.

In den Ereignissen der Geschichte ist die Formel freilich nicht so einfach. Gewisse Hypergeneralisierungen werden, mit der Praxis kon-frontiert, binnen kurzer Zeit korrigiert. Ihre Falschheit tritt an den Tag, und sie werden durch eine mehr adäquate Denkform ersetzt. (Man denke an den Wandel der christlichen Ethik im Augenblick, da das Christentum von einer verfolgten zu einer Staatsreligion wurde. Die Strenge der Privatethik wurde eine Zeitlang noch beibehalten, doch bald wurde ihre Untragbarkeit klar. Damit kam die Dualität des „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers“-Prinzips, die Trennung von Legalität und Moral auf – die Hypergeneralisierung der Ideologie erlitt eine Korrektur.) Doch gibt es derart massive ideologische Formen, die bestehenbleiben, selbst wenn ihnen die Praxis lange Zeit widerspricht. Obgleich die inneren Wider-sprüche der Ideen der französischen Revolution schon während des Aufstands der bretonischen Bauern hervortraten, blieben sie, wenn auch mit mäßigerem Feuer, im großen und ganzen bis zum Aufstand von 1830 bestehen. Noch mehr mögen sich die ideologischen Elemente entfrem-den, wenn die Klassenstruktur erstarrt und kastenhaft wird. Die Seelenwanderungstheorie des Hinduismus ist beispielsweise eine sozusa-gen „geschlossene“ Formation, die allen irdischen Widerlegungen trotzt. In das Gedankensystem, jedermann „mache“ sein zukünftiges Schicksal selber, läßt sich einfach keinerlei „Widerlegung“ der Wirklichkeit einfügen.

Die Hypergeneralisierung ist daher eine eigenartige Mischung realer und subjektivistischer Elemente, die vom *gesellschaftlichen Gebrauch* objektiviert wird. Ob aber in dieser Mischformation der wirkliche – wahre – Inhalt oder der als Rahmen dienende falsche gedankliche Stoff in den Vordergrund rücken wird, hängt jeweils von der historischen Praxis ab. Es kann geschehen, daß der Klasse die in erkenntnistheoretischem Sinn wahren Gesetze nichts nützen können, weil sie über keine *gemeinschaftliche Bedeutung*, keinen für das Austragen des Kampfes notwendigen begeisternd-intentionierten Inhalt verfügen. (Das ist bei dem Entstehen der Bodenrente-Theorie zu sehen. Die Differentialrente war, wie gesehen, in ihrer reinen Form nicht brauchbar, sondern nur in ihrer „ideologisierten“ Form. Als ein Satz Malthus' konnte sie in die Praxis der Gesellschaft gelangen, denn nur hier kam eine „austragende“

Theorie im Interesse des Schutzes der Interessen und Lebensbedingungen der herrschenden Klasse zustande – eine Theorie nämlich, in der der bürgerliche Pächter und der Bauer als Klasse begriffen und einander gegenübergestellt werden, bei einer gleichzeitigen Tarnung dieser Gegenüberstellung mit Hilfe einer allgemeinen Formel.) In anderen Fällen – und zwar in der Praxis nicht nur verfallender, sondern auch revolutionärer Klassen – kann man beobachten, daß erkenntnistheoretisch falsche Theorien in der Praxis durchaus brauchbar sind. (Luther wie Melancthon hielten es mit dem geozentrischen Weltbild; im Gegensatz zu den Errungenschaften des französischen Materialismus wurden Robespierre und seine Anhänger im wesentlichen durch eine idealistische Moralphilosophie gelenkt, als sie in den letzten Tagen des jakobinischen Terrors eine „Diktatur der Tugend“ einführen wollten.)

Die *Hypergeneralisierung* verfolgt immer eine bestimmte *Richtung* und sie treibt die gesellschaftliche Aktivität mit Emphase voran. Von der Mannigfalt der individuellen Entscheidungen wird sowieso ein gewisser „erfolgreicher“ Durchschnitt überleben – das heißt, daß der lenkende Charakter der Generalisierung schon auf der Ebene der Praxis zustande kommt; die in der Ideologie summierten Grundsätze werden diese Tendenz in allgemeinen Grundsätzen formulieren. Man denke an die Theorie der *Physiokraten*. Sie gingen von dem Schein aus, der einzige Mehrwertproduzent sei der Boden, da der quantitative Unterschied zwischen ausgesätem und geerntetem Produkt in der landwirtschaftlichen Arbeit klar vor Augen tritt. Diese Handgreiflichkeit erweckte zugleich den Schein der Ausschließlichkeit für das Produzieren von Mehrwert – was aber offensichtlich ein Irrtum war. Aus diesem Schein und diesem Irrtum ergab sich aber eine geschichtlich *stichhaltige* Folgerung, nur die Bodenrente sei zu versteuern.

Dadurch wäre die bürgerliche Produktion entlastet und vom Druck der unerträglichen Steuerlasten befreit worden. Die *Ausdehnung* des Satzes reicht infolge der darin enthaltenen – selbst von den Erfindern nicht zu Ende gedachten – Konsequenzen bedeutend weiter als sein unmittelbar gedanklicher Inhalt. Er ist unmittelbar ein Irrtum, in den Perspektiven ist er Ursprung richtiger Folgen. Das ist so, weil dies als ideologische Formel eine unbewußte Wahrnehmung einer bestimmten *Tendenz* darstellt. Die Schritte der Zukunft, die Richtung zukünftigen Handelns konnten darin Raum finden, weil die Theorie dort zustande kam, wo die *Spannung* zwischen den individuellen „*Hindernissen*“ und

den individuellen Lösungsversuchen entstanden war und eine Summierung fand, und wo die Summe der Lösungen oder Ansprüche auch bereits eine bestimmte *Richtung* selektiert hatten. Die Ideologie ist daher nicht einfach Spiegel bereits bestehender Verhältnisse, sondern die gedankliche Form der gesellschaftlich summierten und eine bestimmte Tendenz verfolgenden gemeinsamen Praxis. Diese gedankliche Form mag zwar die Praxis weiterbringen, doch gestattet sie nicht zu erblicken, zu welchen entfernteren Folgen ihre Sätze führen werden, denn sie beschränkt die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Gegenwart. Schon aus diesem Grund ist die Ideologie weder bewußte Täuschung noch die bewußte – nachträgliche – Rationalisierung der Interessen. Sie wird durch die Dialektik des falschen Bewußtseins gelenkt, sie ist der Irrtum des Irreführers und die zum Erfolg führende Wahrheit des Irrtums. Mirabeau, der Adlige, wurde zwar vom feudalen Schein des bürgerlichen Reichtums getäuscht – doch wurde diese Mystifizierung durch die spontane Bewegung seiner Theorie herbeigeführt, nicht aber durch einen bewußten Gestus der Erfinder und der Benutzer dieser Theorie.

Sobald die Ideologien eine gedankliche Formulierung erhalten, *machen sie sich selbständig*. Damit aber sind wir bei ihrer *zweiten grundlegenden Eigenschaft* angelangt. In dem Medium der Eigengesetzlichkeit der Gedanken erhalten die realen Zusammenhänge notgedrungen eine verwandelte, anderen Gesetzen gehorchende Form. Obschon Bewußtseinsformen der Existenzbedingungen, verfügen sie dennoch auch über eigene Existenz, und diese Eigengesetzlichkeit mag sich hin und wieder auch gegen die grundlegenden Determinanten wenden. Die Strategie der englischen Revolution wurde vom religiösen Weltbild der Puritaner festgelegt. Diese Transmission brachte es aber auch mit sich, daß sich die Ideen stellenweise gegen die Praxis wandten, durch die sie zustande gebracht worden waren. Beispielsweise lehnten sich Cromwells Soldaten gegen eine grundlegende Errungenschaft und Stärke der Revolution auf, nämlich gegen die Zwangsrekrutierung; sie legten Petition ein gegen die neue Institution, und *beriefen sich gerade auf die Gewissensfreiheit, die der Puritanismus verkündete*. Die Selbständigkeit der gedanklichen Formen bedeutet mithin, daß die gesellschaftliche Praxis die „Angriffskante“ der Ideen nur in ihrer Richtung bestimmt, zumal sie *dem Inhalt nach* gegenüber der Stichhaltigkeit dieser Gedanken maßgeblich indifferent ist.

Diese transponierte Erscheinungsform bedeutet soviel, daß die wirklichen Befehle der gesellschaftlichen Praxis in ihrer ursprünglichen Form unsichtbar sind, daß ihre echten Inhalte nur vermittels der praktischen Konsequenzen nachträglich bewußt werden. Treffend weist etwa Schelsky nach, daß das Inzestverbot ursprünglich nicht auf der Erkenntnis der Blutschande – das heißt auf der Einsicht eines tatsächlichen gesellschaftlich-biologischen Gesetzes beruhte, sondern aus einem gesellschaftlichen Bedürfnis hervorgegangen war. Das primäre Motiv war der Zwang zur Exogamie – das Inzestverbot ist dessen negativer Ausdruck. Exogamie aber wurde von der Isolierungsgefahr der Familie sowie von dem Anspruch auf gesellschaftliche Arbeitsteilung und Ausdehnung sozialer Beziehungen vorgeschrieben: „Eine Heiratsordnung, die eine Verehelichung innerhalb der biologischen Familiengruppe erlaubte, würde diese dauernde Integration der höheren sozialen Einheit und Kooperation verhindern, die Familie sozial isolieren, sie ihrer außerfamiliären Verbündeten und Hilfskräfte berauben.“<sup>27</sup> Darin sind die zwei Phasen der Verselbständlichung und der Transposition noch klar erkenntlich: die ursprünglichen biologisch-gesellschaftlichen Bedürfnisse akkumulieren sich als Mangelgefühle des Gruppenhandelns in der Form eines bestimmten gesellschaftlichen Bedürfnisses (außerfamiliäre Verbündete, Eliminierung der Isolation der Familie), sodann manifestieren sich diese Ansprüche in der Form von Gebrauchsrecht im Tabu und in der Eheregelung sowie in der entsprechenden primitiven Ideologie. Was in diesem Gesetz *tatsächlich* ein Zusammenhang wäre, ist den „Machern“ unsichtbar. Mit der Verselbständlichung der ideologischen Formen tritt hier das wichtigste scheinbewirkende Element hervor: Im Zuge der kollektiven Praxis werden Denkformen hervorgebracht, deren Inhalt zwar gemeinschaftlich produziert wird, deren gedankliche Form den Ursprung jedoch verdeckt. In der Ideologie ist die Wirklichkeit mit enthalten (für die Praxis) – und nicht enthalten (für das Bewußtsein).

Damit sind wir bei unserer grundlegenden Frage angelangt, nämlich bei dem ausschlaggebenden Moment der Struktur der Quasi-Wirklichkeit: In welchem Zusammenhang können wir von der schleinschaffenden Funktion der Ideologien sprechen?

Gesellschaftsontologisch betrachtet haben wir es nicht mit Schein, zumindest nicht mit bloßem Schein zu tun, denn die Aufrechterhaltung

<sup>27</sup> H. Schelsky: *Soziologie der Sexualität*, Hamburg 1960, S. 88.

der Macht einer Klasse oder die Austragung ihres Kampfes um die Macht, dessen Bewußtwerdung und das materiell gewordene Mittel dieses Kampfes ist ja die Ideologie selbst. Das materielle Kriterium ist nicht die unmittelbare – reflektive – Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern der Erfolg. Gleichzeitig, wie im vorangegangenen Kapitel gesehen, kommt diese Eignung nicht durch bewußte Auswahl zustande: Die Kraftlinien der Praxis sind es, die anzeigen, welche unter den Ideenströmungen der Zeit die Formationen darstellen, welche plötzlich wichtig, erregend und somit brauchbar werden. Zugleich formulieren die Ideologien die Existenzbedingungen der Klassen, deren Bewegungstrend und expansive Möglichkeiten in einem anderen Medium, und dadurch werden die realen Zusammenhänge zwangsläufig auch vernebelt: teils infolge der Bedürfnisse des Kampfes – obgleich diese Vernebelung für die einzelnen Teilnehmer ebenfalls ein unbewußter Prozeß ist und nicht bewußte Irreführung –, teils weil die Bewußtwerdung der tatsächlichen Existenzbedingungen nur während des Verfalls je einer gesellschaftlichen Formation einsetzt, und der größere Teil des Lebens einer Ideologie durch Selbsttäuschung ausgefüllt ist. Somit stehen wir also *letzten Endes* nicht einer scheinerschaffenden Formation gegenüber, doch sind in der *Wirklichkeitsformulierung* der Ideologien zahlreiche scheinbewirkende Elemente zu finden. Diese Scheinhaftigkeit wird aber erst in einer anderen Dimension, in erkenntnistheoretischer Maßeinheit klar: wenn eine Klasse der Expansion oder der Verteidigung ihrer Existenzbedingungen wegen sich ihre Lage bewußtmachen will, so ist dies nur durch ihr Verhältnis zu den anderen möglich; ihre Existenzbedingungen erscheinen ihr nur in diesem vermittelten Verhältnis, sie selbst aber erblickt nichts von dieser Vermitteltheit. Sie wird ihre Lage und sich selbst daher notwendigerweise falsch einschätzen, obgleich sie aufgrund dieses falschen Bildes der Wahrheit richtig handeln wird. Der erkenntnistheoretische Standpunkt weist die Ideologien daher nicht nur in nachträglicher Untersuchung als scheinbare Wirklichkeitsbilder aus, sondern er wird auch dem Menschen der Zeit in seiner halbwegs falschen, halbwegs richtigen Eigenart zur Verfügung stehen, wenn er, in einer Krisensituation, seinen wahren Platz in der Welt klären sollte. Der historische Irrtum der Jakobiner war beispielsweise solch ein Scheinergebnis von weltgeschichtlichem Ausmaß. Sie meinten, ein Gestus, der dem Geist des Dekrets über die Menschenrechte sowie der Diktatur der Tugend widerspricht, liefere sie der Guillotine aus, obgleich in diesen Dekreten

implizit – ohne daß sie es selber bemerkt hätten – auch jene Grundsätze mit enthalten sind, die ihren notwendigen Sturz und Untergang vorschrieben. In den letzten Tagen ihrer Diktatur, da sie mit ihrer Lage ins klare kommen wollten, konnten sie nur mehr diesen Schein als Wirklichkeit erfassen, und erlebten tatsächlich ihren Fall. – Die tatsächlichen Zusammenhänge wurden gerade durch die von ihnen geschaffene Ideologie vernebelt. Nicht von ungefähr schreibt Marx über die historische *Notwendigkeit* dieser Tragödie. Dieser Schein war Lenker und Begleiter jenes beendeten und erfolgreichen historischen Kampfes, in dem der bürgerliche Stand an die Macht gelangt war – eine andere gedankliche Lenkung wäre gar nicht geeignet gewesen. Zum Schein wurde die Ideologie nur für die Anführer bzw. die Individuen dieses Kampfes. Die Ideologie ist *Wirklichkeit* im Ergebnis der historischen Kämpfe, in der Seinsverwirklichung der gesellschaftlichen Gruppen; jedoch *Schein* als individuelle, partikuläre Orientierung derselben Gruppen. Wie viele verirrten sich, indem sie die heroischen Illusionen der französischen Revolution für Wirklichkeit hinnahmen – von großen Künstlern bis hin zu großen Politikern –, Motor und Anführer dieses Verirrens war aber die scheinbewirkende Beschaffenheit der revolutionären Ideologie. Gerade aber diese irreführende, in historischem Sinn ein „Mißverständnis“ bewirkende „Übertreibung“ führte die Gesamtheit der *Klasse* beim weltgeschichtlichen Zuendeführen der Revolution an. Die *Wirklichkeit* der Ideologien betrifft nur die Praxis der Gesamtheit der Klassenbewegung, *im Leben der Einzelnen* wirkt sie jedoch auch, oder hauptsächlich, als Schein, und lenkt sie als solcher.

Hinzu kommt noch eine wichtige historische Sendung. Ob juridischen, ob politischen Charakters, haben auch die ideologischen Formulierungen einen historischen Werdegang. Ihr unbewußt-gutgläubiger Start wird bei heftigeren Kämpfen oder bei der Festigung der Macht durch eine mehr aufgeklärte *Interessenvertretung* abgelöst, wo dieselben Grundsätze zwar vielleicht in zynischerer Form hervortreten: als Interessenrationalisierung oder als instituierte Formen der Durchführung der Interessen. Balzac zum Beispiel zeigt in einem mächtigen Gemälde, wie die gutgläubigen Vertreter der Illusionen während des Kaiserreichs in den Hintergrund gedrängt werden, und wie an ihre Stelle die zynischen Verkünder derselben Ideen treten. Irreführung und Täuschung gehören ebenso zum Historikum der Ideologien wie das ehrliche Mißverständnis und die Hinnahme heroischer Ideale als Wirklichkeit. Ontologisch

gesehen dient aber selbst die Irreführung, die zynische Täuschung (Sartres *mauvais foi*) ebenfalls der tatsächlichen Entfaltung der Existenzbedingungen der Klassen, sie ist also Träger materieller Wahrheiten und somit nicht ausschließlich Irreführung. Sie akkumuliert sich auf gesellschaftlicher Ebene als Mittel für den Aufstieg einer Klasse und der Unterwerfung der anderen. In der Sphäre der Manipulation ist dieselbe Struktur erkenntlich – jedoch in gesteigerter, mit Hilfe soziologischer Mittel vervollkommener Form. Hinter dem vollständig gewordenen Schein der herrschenden Ideologie ist die Wirklichkeit der Selbsterhaltung des Imperialismus verborgen.

Selbstverständlich schafft die Ideologie den Schein, die selbsttäuschenden oder andere durch Schein gelenkten Denkformen nicht gänzlich allein. Die Sendung der Kunst – in der die ideologische Funktion eine wichtige Konstituente bildet – besteht gerade in der Aufdeckung der tatsächlichen Bewegung, in der Konfrontation der ideologischen Quasi-Wirklichkeit und der individuell-typischen menschlichen Schicksale, um darin den widersprüchlichen Weg der Entwicklung der menschlichen Gattung vor Augen zu führen. Tolstois *Krieg und Frieden* beginnt mit einer Darstellung des geistigen Milieus vor den napoleonischen Kriegen, jener Quasi-Wirklichkeit, die in diesem Krieg zusammenstürzen wird, weil sie sich als unfähig erweist, die Einzelmenschen, die alten wie die neuen Klassen zu orientieren. Und der Roman endet mit der Darstellung, wie das Orientierungsfeld einer neuen Ideologie, des Dekabrismus entsteht. Die durch Krisen erschütterte gesellschaftliche und historische Periode Rußlands entfaltet sich innerhalb dieses ideologischen Rahmens. Tolstoi zeigt den Krisenprozeß des alten Ideensystems und den Entstehungsprozeß der neuen gedanklichen Orientierung an Hand des historischen Schmelzriegels, den dieser patriotische Krieg für die verschiedenen Schichten und Typen der Gesellschaft bedeutete. Die großen Werke sind nicht über die Ideologien erhaben, sondern Verewiger der Wirklichkeit eines Zeitalters und insoweit auch Wegbereiter für die Orientierung innerhalb einer neuen Idee. *Krieg und Frieden* macht die Kontinuität einer revolutionären Entwicklung bewußt – jener Entwicklung, die von den Dekabristen bis zum Großen Oktober reicht.

Der ideologische Schein kann daher enttarnender Natur sein, und somit eine revoltierende Wirkung ausüben; er kann aber auch Konservator des gesellschaftlich bereits funktionierenden Scheins sein. Sein Maßstab ist, in ontologischer Sicht, ob er die gesellschaftliche Wirklich-

keit vorwärtsbringt oder behindert, in erkenntnistheoretischer Sicht der Anspruch des Individuums auf Orientierung in seiner „Wahrheitssuche“.

Was also *hinsichtlich der Gesamtentwicklung Wirklichkeit* ist, mag hinsichtlich des *individuellen Suchens nach Wahrheit Schein* sein. Es ist sogar eine der wichtigsten Eigenarten der Ideologien, daß sie die *Betrachtungsweise* beeinflussen und solcherart das Antlitz der Welt verändern, das dem Individuum erscheint. Im Schein der Ideen sieht man die Erscheinungen der Welt anders, die Welt erhält einen anderen Glanz, und man bemerkt die eventuell störenden – in ontologischem Sinn hingegen realen – Signale nicht. Dieses ideologische Bild erscheint dem Individuum dann eine Zeitlang als authentische Wirklichkeit, viel wahrer als die partikuläre Erfahrung und all die Erlebnisse, die die Ideen widerlegten. Das Wirklichkeitsbild kann authentisch erscheinen, weil es ein *Vollkommenheitserlebnis* bereitstellt, an dem gemessen die Andersgeartetheit der Einzelfälle oder ihre die Ideale widerlegende Kraft als Ausnahme erscheinen. Dieses Vollkommenheitserlebnis verfügt letzten Endes über ontologische Fundamente, auch das ist mehr als nur Irrtum: Es bietet der Klasse oder der Gesellschaft eine wirklich erfolgreiche Praxis an, mit der verglichen die *partikulären Erfahrungen der Einzelmenschen* in der Tat zufällig sind. Und von hier, vom Einzelnen aus gesehen, legt die Ideologie diese gesamtgesellschaftliche Wahrheit nahe, wenn sie die die Ideale *inhaltlich* widerlegenden Lebensfakten als Nebensächlichkeiten hinstellt. Den feineren Mechanismus für das Funktionieren des ideologischen Scheins haben wir daher an diesem Punkt zu suchen.

Die Ideologien sehen, wie gesagt, die Welt „anders“: Der gedankliche Inhalt wirkt als Anschauungsweise, dem wir die Tatsachen unbewußt anpassen. Während das praktische Bewußtsein die Erscheinungsformen nur akzeptiert und sie höchstens nachträglich interpretiert, wird in der Ideologie *die Erscheinungsform durch die Anschauungsweise produziert*, denn dieser werden die einzelnen Erscheinungen untergeordnet. In der Mischung von Schein und Wirklichkeit sind drei Schichten zu unterscheiden. Jede Ideologie hilft, eine ganze Reihe neuer, tatsächlicher Zusammenhänge zu entdecken, und sie gehen damit über die Irrtümer der unmittelbaren Erfahrung hinaus. Gleichzeitig verabsolutiert sich die Ideologie als Theorie: sie schließt eine Reihe von Erscheinungen aus dem Reflektorschein aus, mit dem sie ihre Zeit bestreicht, so daß das auf diese Weise geschaffene Weltbild nicht anders als lückenhaft sein kann. Diesen Mangel nehmen wir aber nicht wahr, denn wir können das Weltbild auch



in seiner Lückenhaftigkeit erfolgreich anwenden und setzen es daher – unbewußt – der Wirklichkeit selber gleich. Und schließlich setzen wir auch zahlreiche rein gedankliche Zusammenhänge, die lediglich subjektiven Ursprungs, das Ergebnis der Eigenbewegung der Theorie sind – doch werden wir auch diese auf die Welt projektieren. Der durch Ideologie bewirkte Schein kommt daher mit Hilfe von Ausschluß, Projektierung und Unsichtbarmachen zustande. In den spanischen Renaissancedramen berichten die adligen Helden ungeniert über ihre *intimsten* Geheimnisse in Gegenwart des Gesindes, denn es ist zwar zugegen, jedoch nicht in einem *anschauungsmäßigen Verständnis*, folglich als menschlicher Gleichwert vorhanden. Die Noblen sahen es überhaupt nicht. Das Drama der Aufklärung lehnt sich gerade gegen diese Ideologie auf. Die Adligenfiguren Lessings und Schillers versuchen sich vergebens mit solchen Gesten, das bürgerlich-bäurische Selbstgefühl revoltiert gegen diese Anschauung und diese Wertordnung: Die alte Ideologie hat ihre Authentizität verloren. Solange sie aber gültig war, erfaßte sie jedermann und wirkte als *unmittelbare Anschauungsweise*.

Wie aber gestaltet die Ideologie die Wirklichkeit? Mit Hilfe der *Totalisation*. Jede ideologische Form will die Gesamtheit der Wirklichkeit – oder die Vollständigkeit eines gegebenen Kreises der Praxis – erklären und eine Lösung aller darin auftretenden Erscheinungen bieten. Daher *wird jede Erscheinung gleichzeitig zu einem Beweis für die Stichhaltigkeit der Thesen*. Was kein Beweis ist, bleibt unsichtbar – wird nicht wahrgenommen – oder ist eine *Ausnahme*, ein zu vernachlässigender Nebenumstand. Im Zuge der Totalisierung werden sich aber wirkliche Allgemeinheiten mit vermuteten selbstverständlich vermischen: Die *Quasi-Wirklichkeit* ist nicht einfach Schein, sondern die aus scheinbaren und wahren Komponenten zusammengefügte Ordnung eines *brauchbaren* Wirklichkeitsbildes. Der Ursprung der Totalisierung ist das Entstehen der Ideologie: sie gestaltet sich durch Akkumulation praktischer Lösungen und diese begleitender teleologischer Vorstellungen – dieser Akkumulationsprozeß verschwindet aber augenblicklich, sobald sich die fertige Theorie selbständig macht. Dann haben wir sie umgekehrt zu gebrauchen: Was sich aus dem realen Leben und den Wünschen der einzelnen Menschen zusammengehäuft hat, wird zu einer Erklärung der Lebenserscheinungen. Es scheint, als habe es sie früher gegeben als die praktische Wirklichkeit.

Ebenso verändert sich auch die Struktur des Fürunsseienden. Die Erscheinungen werden nicht nur durch unsere Situation präformiert (durch die Position, mit der die Erscheinungen in Wechselwirkung stehend zustande kommen), nicht nur der funktionelle Gebrauch, die Vergegenständlichung verleihen ihnen eine besondere Seinsform, sie werden nicht nur durch die Form des Analogiedenkens fixiert – ihren letzten Sinn, die Erklärung ihres Geradesoseins und daher die Seinssubstanz ihrer Erscheinungshaftigkeit bieten ihnen die ideologischen Rahmen. Die Erscheinungen bieten sich als im *vornherein* interpretierte Zusammenhänge an – genauer, *wir erblicken als Erscheinung nur das, was im vornherein schon Träger eines bestimmten Sinns ist*. Diesen Sinn als Inhalt aber – der *Form und Substanz* des Phänomenalen zugleich darstellt – bietet die Ideologie. Mit einem Beispiel von Ágnes Heller: In der religiösen Ideologie wurden die ethischen Komponenten der menschlichen Entwicklung an Hand von „hinauf-“ und „herabziehenden“ Kategorien begriffen und über diese die Taten auch der Einzelmenschen gesehen. Es wurde nicht bemerkt, daß eventuell gerade als „herabziehend“ eingestufte Tendenzen (z. B. Leidenschaftlichkeit) zur Entfaltung der Gattungsmäßigkeit einiger bedeutender Persönlichkeiten beiträgt. Später wurde diese Ideologie durch die Egoismustheorie der Aufklärung abgelöst. Die Falschheit, vor allem aber die historische Unbrauchbarkeit der alten Theorie trat an den Tag, doch kam eine neue, erkenntnistheoretisch wiederum nur halbwegs wahre Theorie auf. Doch wurden während der Vorherrschaft beider Ideologien die individuellen Gesten (zum Beispiel das Selbstopfer durch diese Interpretierung zu einem moralischen Befehl.<sup>28</sup> Max Weber spielt, über die Ausgestaltung des amtlichen Charisma schreibend, ebenfalls auf die Rolle der allgemeinen Anschauungsweise an, das Einzelne anders sehen zu lassen, als es ist: Das offizielle Charisma entstand in der katholischen Kirche, als es bereits möglich war, daß die persönlich-ethischen Eigenschaften eines Priesters vollends verwerflich waren, ohne daß seine charismatische Beschaffenheit dadurch beeinträchtigt worden wäre.<sup>29</sup> Zu einer *Erscheinung* wird somit nur die priesterliche *Würde*, das durch göttliche Berufung gelenkte Verhalten – und das ist dann auch eine „Erklärung“ für die ethisch davon

<sup>28</sup> Vgl. Á. Heller: Társadalmi szerep és előítélet (Gesellschaftliche Rolle und Vorurteil), a. a. O. S. 93.

<sup>29</sup> Vgl. M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O. Band II. S. 684.

abweichende persönliche Einzelhaftigkeit: Sie erscheint in einem anderen, in einem scheinhaften Licht. Freilich weiß es auch Weber genau, daß die totale Ausbreitung und Unanfechtbarkeit der Kirchenherrschaft mit Hilfe dieser formalen Allgemeinheit leichter verwirklicht werden und reibungslos funktionieren konnte. So ist also, was erkenntnistheoretisch Schein war, ontologisch – das heißt, vom Standpunkt des gesellschaftlichen Prozesses – Wirklichkeit, nämlich die Bedingung für den Ausbau der Macht. Deshalb haben wir behauptet, die Ideologie als Schein oder als in Schein gehüllte Erscheinungsform der Wirklichkeit existiere nur für das *individuelle Bewußtsein*. Jedoch bereits mit gesteigerter Objektivität: Die Ideologien transzendieren nämlich die individuellen Bewußtseinsgebilde, sie bestimmen die Bewegung der Gedanken „von außen“, und wir sehen die Wirklichkeit durch den Filter dieses Mediums. Die Herausbildung von Schein ist individuell – dem Ursprung nach jedoch das Produkt eines objektiven Bewußtseinsgebildes. Zum anderen: Als objektive, die Gesellschaft lenkende Bewußtseinsform funktioniert die Ideologie nicht als Schein, sondern als Wirklichkeit. Dieses dialektische Verhältnis verbindet also die erkenntnistheoretische mit der ontologischen „Dimension“, und der Verbindungspunkt ist das historische Individuum selbst. In den 50er Jahren hatte der Einzelmensch unter dem gemeinsamen Einfluß der Ideologie und der Manipulation jener Zeit tatsächlich das Gefühl, er sei von Feinden umgeben, überfordernde Wirtschaftspläne seien eine Notwendigkeit – doch kam unter Einwirkung dieser Anschauungsweise und der praktischen Einstellung als historisches Endergebnis doch eine komplizierte Gesellschaftsformation zustande, in der die Erfolge und die fast schon fatalen Fehler einer neuen Gesellschaft verflochten waren. Der Schein übermannte nur das Individuum, in den Fußstapfen dieser Pseudo-Wahrheit vorangehend konnte es aber trotzdem Schöpfer eines tatsächlichen historischen Prozesses sein.

Zur Enttarnung der *falschen Totalisierung* kommt es, sobald die Ideen ihre historische Gültigkeit verlieren, wenn sie nicht mehr mit der Geschichte synchron sind: sobald massive Erfahrung den Unterschied zwischen gedanklicher Erscheinungsform und tatsächlichen Fakten nachweisen. (Man denke an die ideologisch-anschauungshaften Krisen vor Revolutionen. Was früher ein natürlich aufgenommenes Faktum war, wurde zum Gegenstand zunächst von Skepsis, sodann von Empörung, und schließlich gestaltet sich eine neue Anschauungsweise und ein neues Ideensystem heraus, das sich gegen die früher als naive Wirklichkeit

akzeptierten Ideologien wendet.) Dann entpuppen sich die Ideologien schon meist als leerer Schein – wenngleich sie nicht samt und sonders wertlos werden –, da jede Idealstruktur ihren konkret-klassenhaften sowie historisch bestimmten Inhalt nur entfalten kann, wenn sie zugleich der Wertbereicherung der Gesamtheit der menschlichen Gattung dient. Darum leben die Wertobjektivationen vergangener Zeiten weiter. Die ritterlichen Tugenden wurden in ihrer ursprünglichen Form ins Lächerliche stilisiert, und Cervantes stellte sie mit Recht als komische Sparren vor. Die Ritterlehre, der Frauendienst, die Selbstaufopferung und vieles mehr blieben jedoch als ethische Norm bestehen.

Obwohl die Ideologie mit dem Mittel der Totalisierung arbeitet und so das authentische Wirklichkeitsbild ihrer Zeit erschafft, ist diese Totalisierung in sich weder falsch noch wahr. K. Košík hat daher unrecht, wenn er den Ursprung des Scheins in der Totalisierungsoperation, im ideologischen Denken erblickt.<sup>30</sup> Kein Zweifel: Košík versucht die konkrete Totalität dem falschen Totalisieren gegenüberzustellen, doch reichen seine Argumente nur für eine formell-phänomenologische Analyse aus, nämlich für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem. Die Totalisierung der Ideologie hingegen vergleicht die Totalität der Gesamtbewegung der Geschichte mit der gedanklichen Totalisierung der ideologischen Zusammenfassung. Das bedeutet nur so viel, daß ein jedes Wirklichkeitselement Sinn und Erklärung von einem *gedanklichen Zentrum* erhält, dieses Zentrum aber der Richtung der historischen Bewegung zugewendet ist. Erkenntnistheoretisch ist auch diese Totalisierung „falsch“, da sie aber auf einer anderen Ebene mit der Richtung der historischen Entwicklung identisch ist – diese „macht“ und ausdrückt –, wird sie zu einer richtigen und gültigen Wahrheit. Das Maß der Falschheit der Totalisierung kann mithin nur die Geschichte sein: Sie ist falsch, wenn die Wirklichkeitselemente einer gedanklichen Einheit untergeordnet sind, deren Richtung und Wirkungskraft nicht fähig sind, einen Kontakt mit den gegebenen Kämpfen der Geschichte herzustellen. Dann ist die Scheinbarkeit bereits durchschaubar, dann ist sie auch unbrauchbar.

Darin erkennen wir den Unterschied zwischen der nachträglichen *Interessenrationalisierung* und den *ideologischen Formen*. Obschon diese beiden Sphären Berührungspunkte haben, sind sie durch unver-

<sup>30</sup> Vgl. K. Košík: A konkrét dialektikája (Dialektik des Konkreten), Budapest 1968, S. 46.

waschbare Grenzen getrennt. Die Interessenrationalisierung ist der *unmittelbare* Ausdruck der praktischen Verhältnisse, ohne über das Plus der gedanklichen Invention bzw. des auf die Gattungsmäßigkeit hinweisenden Ideenkerns zu verfügen. Die Theorien haben keine *selbständige und entdeckende* Funktion; während die Ideologien die fertigen Erscheinungsformen großzügig beiseiteschieben und eventuell Scheinlösungen, jedenfalls der bestehenden Erscheinungssphäre widersprechende Lösungen anbieten, kommen in ihnen direkte Ausdrücke der Erscheinungsformen zustande. Die Interessenrationalisierung fügt aus einem bereits vorhandenen, zum Klischee verfeinerten Thesenstoff Glieder ein, zur Erklärung oder Mystifizierung einer Interessensituation – eine Struktur, die in irgendeiner Weise mit der Struktur der Erscheinungsformen in Einklang ist. Dies ist Ausdruck des Systems einer bereits funktionierenden *Betätigungsrichtung*.<sup>31</sup>

Eine der Funktionen der Ideologien besteht ebenfalls in der Selbstbestätigung und Stimulierung der gesellschaftlichen Praxis – sie können aber diese Rolle nur wahrnehmen, wenn sie ihre Aufgabe gedanklich generalisieren und dabei über ihre unmittelbar-praktischen Ziele hinausgehen. Daher kommt es, daß bedeutende ideologische Errungenschaften stets mehr enthalten als das, was ihre Zeit bewußt zu gebrauchen vermag: Ein bedeutender Teil ihres Inhalts wird erst von der Nachwelt entdeckt und genutzt. Man denke an den Unterschied zwischen der zeitgenössischen und der späteren Reaktion auf Spinozas Philosophie oder an das Nachleben der Theorie des Naturrechts, die ihren maximalen Einfluß einige hundert Jahre nach ihrem Entstehen ausübte. Die Allgemeinheit ist eines der Kriterien der Brauchbarkeit – gleichzeitig aber auch ein Mittel des geistigen Bahnbrechens. Darum bedeuten die ideologischen Formationen mehr als den unmittelbaren Ausdruck niedriger Interessen. (Als Ideologe ging Robespierre ebenso über die unmittelbaren Klassen-

<sup>31</sup> Die hier folgenden Ausführungen sind *eine* der möglichen Interpretierungen der Marxschen Ideologie-Kategorie. Ich nehme nämlich an, daß der Ideologiebegriff in Marx' Lebenswerk in mehrfachem Sinn angewendet wird – unter anderem als *Rationalisierer* direkt-unmittelbarer Interessen. Gleichzeitig legt er dennoch die eigenartige wirklichkeits-schöpferische Funktion der Ideologie dar, jene ontologische Ideologie-Kategorie, die zuletzt von Lukács in seiner *Ontologie* rekonstruiert wurde. Diese Auffassung bildet meinen Ausgangspunkt, obgleich ich später, eine der Konstituenten dieser Scheinsphäre untersuchend, von diesem Ansatzpunkt abgehen und meine Aufmerksamkeit auf die Analyse der subjektivistischen, die Wirklichkeit verdeckenden und als künstliche Wirklichkeit wirkenden Rolle konzentrieren möchte.

interessen hinaus wie Ricardo, und die großen Kunstwerke drücken ebenso die Gesamtbewegung einer Epoche aus von der Bewegungsplattform des historischen Ganzen einer Klasse, vom Blickwinkel der menschlichen Gesellschaft aus gesehen, wie auch die bedeutsamen philosophischen Systeme nicht nur Manifestationen unmittelbarer Klasseninteressen sind.) Obgleich unsere gesamte Auffassung der Ideologie auf der Betonung dieses Unterschieds beruht, lohnt es sich, noch einmal daran zu erinnern, wie Marx die Grenzlinie zwischen den beiden Formationen zog: Die vulgäre Ökonomie trachtet die Fakten „angenehm“ zu interpretieren – das heißt, sie strebt eine Wertrationalisierung an –, während die Vorfahren, die klassischen Ökonomen, sich zu der die Klasse vorwärtstreibenden Gesamtbewegung bekannten, fallweise auch gegen die eigenen Interessen.<sup>32</sup>

Marx legt also entschieden dar, daß der Ideologe nur insoweit das Klasseninteresse ausdrückt, als dieses die gegebenen Formen der menschlichen Entwicklung vertritt. Die Vulgärökonomie und die Interessenrationalisierung streben hingegen nur diesen partikularen Interessenausdruck an – im Gegensatz zur Gesamttendenz der menschlichen Entwicklung und somit zu deren Gesamtinteressen.

Die in der Ideologie liegende *vorantreibende Spannung*, die mobilisierende Kraft der gedanklichen Invention ist also die Spannung zwischen dem Klassenhaften und dem Gattungsmäßigen. Schließlich ist es diese klassenmäßige *Erscheinungs-* und Ausdrucksform, die die Menschen ergreift – eventuell gerade dadurch, daß sie „getäuscht“ werden, jedoch dadurch werden sie zu den durch ihre Geschichte bewegten Menschen, ebenso aber auch zu Schöpfern ihrer Geschichte. Die letzte Quelle des

<sup>32</sup> „Während den klassischen und daher kritischen Ökonomen die Form der Entfremdung Arbeit macht, und sie dieselbe durch Analyse abzustreifen versuchen, fühlt der Vulgärökonom gerade in der *Fremdheit* sich erst vollständig zu Hause...“ Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a. O. Band III. S. 449. Und im Gegensatz zu dieser platten Auffassung schreibt er über Ricardo: „Die Rücksichtslosigkeit Ricardos war also nicht nur *wissenschaftlich* ehrlich, sondern *wissenschaftlich geboten*. Es ist ihm aber deshalb auch ganz gleichgültig, ob die Fortentwicklung der Produktivkräfte Grundeigentum tötet oder Arbeiter. Wenn dieser Fortschritt das Kapital der industriellen Bourgeoisie entwertet, so ist es ihm ebenso willkommen... Wenn die Auffassung Ricardos im ganzen im Interesse der *industriellen Bourgeoisie*, so nur, weil und soweit deren Interesse koinzidiert mit dem der Produktion oder der produktiven Entwicklung der menschlichen Arbeit. Wo sie in Gegensatz dazu tritt, ist er ebenso *rücksichtslos* gegen die Bourgeoisie, als er es sonst gegen das Proletariat und die Aristokratie ist.“ Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a. O. Band II. S. 107.

Scheins ist also die transmittierte und notwendige Erscheinungsform der Gattungsmäßigkeit; nur auf diese Weise kann der Einzelmensch sich in den Gesamtprozeß einschalten, nur so sein Bestandteil werden.

Hier wird es klar, daß die Fähigkeit der Ideologie, Schein hervorzu- bringen, daß ihre Quasi-Wirklichkeit das Ergebnis eines *historischen Entfremdungsprozesses* ist. Könnten die Menschen ihre Geschichte auch unmittelbar gestalten, brauchten sie kein falsches Bewußtsein, keine Umwege des die Anschauungsweise des Einzelnen umgestaltenden ideologischen Scheins. Jedoch, im Wege der unmittelbaren Geschichtsgestaltung liegt ein Hindernis: die Vielfalt der Transmissionen zwischen *Individualität und Gattungsmäßigkeit*, die innere Gliederung zu Klassen, Nationen und Gruppen, kurz die entfremdete, klassenhafte und innerhalb dessen nur die Privatsphäre bedeutende der Unmittelbarkeit. Die Ideologie ist eine Form der Überbrückung dieses Widerspruchs: Sie ist Lenker der Gattungsmäßigkeit des Menschen, seiner gesamt menschlichen Mission, jedoch nur vermittelt klassenhafter Existenzbedingungen und des damit einhergehenden Scheins. Die Ideologie hat sich zu einer scheinbar unabhängigen Ideenformation verselbständigt, weil ihr gegenüber auch der gattungsmäßige Fortschritt des Menschen als Vorteil klassenhafter oder privilegierter Gruppen, als ihr Lebensgenuß sich verselbständigt hat. Darum schreibt Marx, „daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrheit der Menschenindividuen und gar Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, ... da die Vorteile der Gattung im Menschenreich... sich stets durchsetzen auf Kosten der Vorteile von Individuen, weil diese Gattungsvorteile zusammenfallen mit den Vorteilen besonderer Individuen, die zugleich die Kraft dieser Bevorzugten bilden.“<sup>33</sup>

Diese Verdoppelung der Ideologien, das Divergieren von Gattungsmäßigem und Klassenmäßigem, von Individuellem und Gattungsmäßigem, ihre entgegengesetzte Bewegung finden da einen Ausdruck, jedoch solcherart, daß darin der Fortschritt der Gattungsmäßigkeit allem zum Trotz zu Wort kommt. Die Entfremdung und Verselbständigung des

<sup>33</sup> Ebd. S. 107.

Gedankens gegenüber der praktischen Wirklichkeit ist nur Begleitscheinung und Ausdruck der oberflächlichen Isolierung des Individuums (und der Klasse) von der Gattung.

Die Quasi-Wirklichkeit und Scheinhaftigkeit der Ideologie sowie ihre ontologische Stichhaltigkeit folgen, philosophisch ausgedrückt, aus der Dialektik des *Ansichseins* und *Fürunsseins* des gesellschaftlichen Seins, das sich von dem natürlichen An sich – Für uns-Verhältnis unterscheidet. Das natürliche Ansichseiende – das gerade wollen Praxis und Bewußtsein des Menschen ergründen – ist selbst auf längere Sicht unverändert, es wird höchstens von der Gesamtheit der Gesellschaft verändert, jedoch nur in seinen Existenzbedingungen. (Ein Beispiel: Durch Rodung wird ein neues Mikroklima geschaffen, jedoch dessen Gesetzmäßigkeiten werden nicht verändert.) Welcher Natur auch die Wechselwirkung sei – die Natur *gestattet* lediglich ihre Umgestaltung, und der Mensch kann sich ihren Gesetzen und Erscheinungen nur „von außen her“ nähern. In der Gesellschaft hingegen schafft das Subjekt die Prozesse von innen: der Einzelmensch ist selber auch Gestalter seiner Gesetze, und zugleich wird er auch durch diese bestimmt. Im gesellschaftlichen Ansichseienden ist das Subjekt-Sein des Menschen mit inbegriffen: als Schöpfer und als Geschöpf, während er aus dem natürlichen Ansichseienden ausgeschlossen ist und sich ihm nur „von außen“ nähern kann.

Das bedeutet zugleich, daß zu dem gesellschaftlichen Ansichseienden einer Epoche, zu ihren Wesensprozessen auch das *Bewußtsein der Epoche* hinzugehört. Es ist ebenso Gestalter der Entfaltung dieses Prozesses wie jene Praxis, die es nur teilweise lenkt. Es gehört dazu, denn es wird in Entscheidungen und individuellen Handlungen zu einer materiellen Wirkung, zu einer Kausalreihe: Die Taten der Menschen werden nicht nur durch objektive, ihnen selbst unbekannte Kräfte, sondern auch durch ihre bewußten Entscheidungen gesteuert. Die Existenzbedingungen der Zeit kann sich der Mensch nicht auswählen, diese erhält er fertig; doch sind diese Bedingungen das Ergebnis der Entscheidungen, der halbbewußten oder bewußten Praxis früherer Generationen. Aus dem gesellschaftlichen Ansichsein ist also das Moment des Bewußtseins nicht auszuschließen, obgleich die ontologische Beschaffenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Begreifen (*Fürunssein*) sich letztlich trennen. Jedoch weisen diese Einheit und dieser Unterschied eine *andere Struktur* auf als die Natur. Auch die zu gesellschaftlichem Gemeingut gewordenen Bewußtseinsformen – die



Ideologien – wirken als *objektive Konstituenten* (Normen, Motive), und wenn der Einzelmensch die Welt in ihrer „fühlnseienden“ Beschaffenheit begreift, spiegelt er das, was aus der Objektivität der Existenzbedingungen folgt – genauer: was er davon zu begreifen vermag – ebenso wider wie das, was er vom ideologischen Milieu seiner Zeit erhalten hat. Das Fürnseiende ist nicht einfach die Erscheinungsform einer objektiven Gegebenheit, sondern in ihm schwingt die Ideenwelt der Zeit mit. Darum ist eine scharfe Trennungslinie zwischen der (ontologisch verstandenen) Wirklichkeit und der erkenntnistheoretischen Richtigkeit der Ideologien unmöglich. Die beiden sind zwar *getrennt*, doch ist und bleibt dieser Unterschied relativ. Im Fürnseienden verbleibt stets ein subjektives Bewußtseinsmoment, ein verzerrendes Element, ein scheinhaftes Phänomen; aber auch das Ansichseiende ist durch zahlreiche objektivierete ideologische Elemente konstituiert.

Der Entfremdungsprozeß der ideologischen Sphäre ist in sämtlichen Epochen wahrnehmbar. Er ist Bestandteil des Prozesses, in dem aus der Klasse an sich eine Klasse für sich wird, nämlich des Weges, über den die Klassenmitglieder – wenngleich auf der Ebene des falschen Bewußtseins – sich der Ansprüche ihrer gemeinsamen Existenz bewußt werden. Dann aber wird der naiv-spontane Gebrauch der Ideologien durch eine reflektive, später manipulative Anwendung ersetzt. Das erfolgt, sobald sich der in den Interessen und in der Notwendigkeit praktischer Schritte vage erkennbare Kreis, der zu rationalisieren oder mit Werten zu bekleiden ist, im großen und ganzen schon abzeichnet. (Das ist der Prozeß, auf den Engels anspielt, über die Veränderung der puritanisch-naiven ideologischen Auffassung der englischen Revolution schreibend, nämlich, daß die Argumente aus dem Alten Testament in einer glorreichen Revolution von Locke abgelöst werden.) Dieser Entfremdungsprozeß aber erstarkt mit der beginnenden Partikularität und der bürgerlichen Gesellschaft in einem bislang unbekanntem Maß. Seit der Zeit der Aufklärung dauert dieser Prozeß fast ununterbrochen an, in dem die Ideologie – nunmehr fast das Ganze des gedanklichen Nachlasses der Menschheit – in ihrer brauchbaren, dem Rationalisieren dienenden, das heißt, selbständig gewordenen Beschaffenheit zu einem funktionierenden Argumentationssystem wird. Selbstverständlich erscheint dieser Entfremdungsprozeß in den verschiedenen ideologischen Sphären mit jeweils anderer Eigenart. Die manipulativen Tendenzen offenbaren sich nicht ungetarnt; in der Politik tritt die tendenziöse Rolle der Entfrem-

dung stärker hervor, während in der Kunst eher die Kontrollfunktion wahrzunehmen ist, nämlich die Bemühung, den Menschen seiner eigenen Beschaffenheit, seiner gesellschaftlichen Rolle bewußt zu machen, der Anspruch, ihn von Manipulation und Entfremdung zu befreien. Die Übergänge zwischen diesen Polen, das heißt, die Eigenart einzelner ideologischer Formationen, wollen wir jedoch hier nicht näher untersuchen.

Der geschichtliche Hintergrund der Veränderung der ideologischen Anschauungsweise ist dadurch gegeben, daß es die bürgerliche Gesellschaft ist, die die profanen und idealen Ausdrucksformen der stärksten Seinsform zerreißt: Hier werden *Gegensatz und Zusammenhang* zwischen materieller Praxis und der Welt der Ideale am größten. Und schon während der französischen Revolution setzte eine Tendenz ein, welche diese historische Tatsache manipulativ wahrzunehmen und mit Hilfe von Idealen zu regieren versucht.

Gleichzeitig mit der Entdeckung des Historismus entdeckten die Historiographen der Restaurationszeit auch die Möglichkeiten, den ideologischen Nachlaß zu manipulieren. Sie erkannten, daß sich neben den Bedürfnissen der Gegenwart auch aus dem Argumentenschatz der Vergangenheit Rationalisierungssätze herausgreifen lassen, und die Polemik über die Diktatur der Moral läßt bereits eine derart entfremdete, manipulative Anwendung ideologischer Argumente erblicken. Ursprung dieser Tendenz ist – selbst wenn man anerkennt, daß Robespierre und seine Gefährten diesen Weg in tragischer Gutgläubigkeit beschritten – das Idealisieren und die gedankliche Realität des Citoyen-Seins. Nämlich die Verdoppelung, über die Marx in seiner vierten These über Feuerbach schreibt, und die die Grunderscheinung wie der Nährboden der gesamten bürgerlichen Entwicklung ist: der Widerspruch zwischen der profanen bürgerlichen Lebensführung und dem Ideal des gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Seins, dessen Unwirklichkeit.

Die bürgerliche Ordnung profanisiert dann diese Dualität. *Scheinheiligkeit*, Scheinmoral, deklamierte Ideale werden zu durchschnittlichen Fakten; ein Teil der Ideologie – der in den Kreislauf des Alltagslebens eindringt – wird tatsächlich zu einer Form des Rationalisierens und der Irreführung. (Der Opiumkrieg wurde im Namen des Christentums und der Aufklärung geführt, diese Epoche erschien dem europäischen Durchschnittsbürger jener Zeit als eine natürliche geistige Forderung, die bluttriefende Realität der bloßen Fakten ist kaum sichtbar.) Marx'

Ideologietheorie bedeutete daher in einem doppelten Sinn eine Entdeckung. Zum einen wies er gegenüber der entfremdeten Praxis der manipulativen Anwendung den ontologischen Hintergrund des Entstehens großer ideologischer Formen auf und hinter dem willkürlichen Gebrauch die materielle Notwendigkeit ihres Zustandekommens; die Entdeckung des Primats der Seinsformen, der reflektiven Rolle der Ideologie führte die entfremdete Denkform auf ihren historischen Ursprung zurück. Zum anderen bettete er diese Sphäre in die Wirklichkeit der Praxis, die Logik des Erkennens und der Existenzverhältnisse ein, wo auch die Tendenz der Verselbständigung einen Platz erhalten konnte.

Die sozialdemokratischen Theorien und der Dogmatismus lösten diese organische Ganzheit auf. Die Ideologie wurde erneut zum bloßen Rationalisieren degradiert, zur Grundlage der Beweisführung mit Hilfe willkürlich herausgegriffener Zitate und Rechtfertigung taktischer Manöver. Der funktionelle Gebrauch des Marxismus kam nicht in der praktizistischen Ideologie-Anwendung Stalins, sondern in der Simplifizierung der Denker der II. Internationale zustande: Die Ideologie ist die getarnte, im Willen zur Täuschung geschaffene gedankliche Form der Interessen. Folglich läßt sich auch der Marxismus im Heute der taktischen Kämpfe als solch eine taktische Waffe gebrauchen, man muß nur für jedwelchen Schritt einen Satz finden, der einander noch so widersprechende Schachzüge zu bewahrheiten vermag. Darum rückte die Marxsche *Methode* und nicht Marx' *Nachlaß* in den Vordergrund, darum wird das Lebenswerk Marx' zu nichts anderem als einer Sammlung von Zitaten. Die Ideologie wird zu einem Mittel der willkürlichen Scheinschaffung: Im Gehirn der Menschen wird das soeben *Beschlossene*, erst geplante Vorhaben nach Begründung – jedoch noch vor der Realisierung – zur Wirklichkeit, noch dazu zu einer wirklicheren als die Tatsachen des Lebens. Auf diese Weise wurde im Alltagsleben die gläubige Verhaltensweise geschaffen, deren äußere Merkmale der religiösen Attitüde erschreckend ähnlich waren. Gegenüber der primären Wahrheit der ideologischen Thesen wurden die realen Tendenzen zu einer Gegebenheit zweiter Ordnung, denen gegenüber der Mensch, der sie als Fakten akzeptierte, nur *Schuldbewußtsein* empfinden konnte, wenn er der sichtbaren, in Erfahrung gebrachten Welt glauben schenkte. Eine psychologische Erklärung der Schauprozesse liegt eben in diesem ideologischen Schuldbewußtsein, in der Verhinderung der moralischen

Selbstverteidigung, am unwillkürlichen Empfinden der Schuld – darin, daß taktische Schachzüge als notwendige Folgen der gesamten revolutionären Praxis hingestellt wurden und daher als realere Fakten erschienen als die Erfahrung und Überzeugung der Einzelnen. Diese „Fakten“ zu leugnen oder einfach nicht wahrhaben zu wollen war mit der Abkehr von der revolutionären Theorie gleichbedeutend. Der Einzelne war der ideologisierten Wirklichkeit nur in seiner Partikularität konfrontiert, gleichzeitig hatte er Rechenschaft zu geben über kollektive Thesen als Wirklichkeitselemente, die er nicht wahrgenommen oder verneint hatte. Die künstliche Aufrechterhaltung der Partikularität bewirkte aber nicht nur Schein, sondern – in schwereren Fällen – auch Schuldbewußtsein. Die Ideologie der Epoche, die mit Stalins Tod ihren Abschluß fand, wurde durch das zur Alltäglichkeit gewordene Schuldbewußtsein zu einer realen Wirklichkeit. All das fällt jedoch schon in den Bereich der Psychologie und größtenteils gehört es zum Problemkreis des *falschen Bewußtseins*. Es ist hingegen ein Beweis für die Revitalisierungsfähigkeit des Marxismus, daß er selbst zu Zeiten der größten Verzerrung das Gespür für die Wirklichkeit aufrechtzuhalten vermochte und dazu beitrug, daß sich ein Widerstand gegen die manipulativen Methoden entfaltete, den die Kontinuität der Progression bewirkte. Und dies gilt selbst dann, wenn all das zu Stalins Zeiten nur latent, ja nachgerade nur in falschen Bewußtseinsformen hervortreten konnte. Die mit dem 20. Parteitag eingesetzte neue Periode wäre ohne diese inhärente Vitalität undenkbar.

### *Falsches Bewußtsein und Manipulation*

Auch das falsche Bewußtsein ist Konstituente der historischen Praxis und ihre Erscheinung, eine Form des Unterschieds und der Einheit zwischen der „gemachten“ und „bewußtgemachten“ individuellen Lebensführung und der gesellschaftlichen Praxis. Mit anderen Worten: die widersprüchliche Einheit der Betätigung und des Betätigungsbewußtseins. Schon an Hand der Struktur der Ideologien haben wir auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht, darauf nämlich, daß sie sich als Bewußtseinsformen vom Alltagsleben trennen, obgleich sie ihm entwachsen und seine Konstituenten sind. Gibt es also einen Unterschied zwischen diesen beiden „Bewußtseinsformationen“?

Gewiß, und zwar in der Beziehung zum Handeln. Das falsche Bewußtsein ist *bewußter Träger der Motive der Zeit*, das Arsenal, woher die Menschen ihre Motive und teleologischen Vorstellungen nehmen für Taten, deren Inhalt, Richtung und Struktur recht maßgeblich von den bewußten Vorhaben und Motiven abweichen mögen. Demgegenüber sorgt die Ideologie vor allem für das Verständnis der Wirklichkeit, für das Rationalisieren bereits vollbrachter Handlungen oder für eine letzte theoretische Erklärung der Vorhaben. Zwar ist der Unterschied zwischen den beiden Medien ein relativer, nichtsdestoweniger ist er wesentlich. In den Ideologien wird die Wirklichkeit an einem theoretischen System gemessen, darin werden sie zur Struktur von Ideen oder Normen. Im falschen Bewußtsein ist eine entgegengesetzte Bewegung zu beobachten. Die historische Praxis greift aus den abstrakten „Sätzen“ der Ideologien hervor, was sie eben als Motiv, als zur Lenkung von Taten geeigneten Stimulus braucht. Die Ideologie faßt somit die Welt der reinen gedanklichen Formen ein, denn sie ist Abstraktion der Praxis; das falsche Bewußtsein ist das Medium der „reinen Praxis“, denn es ist die praktische Abstraktion der Theorie, die zum Motiv umgestaltete Theorie.

Wir handeln also aufgrund des falschen Bewußtseins; da wir aber mit den reinen Denkformen dieser Bewußtseinsinformation nicht weit kommen, müssen die abstrakten Sätze zu *brauchbaren* Motiven „übersetzt“ werden. Diese „Übersetzung“ ist aber nur selten bewußt, meist kommt sie spontan, durch das über das Individuum hinausgehende „unbewußte“ Zusammenspiel der Gesellschaft oder der Gesamtheit einer Integration zustande: Der Mensch weiß ebensowenig, „was“ er tut – das heißt, welche die Bedingungen und die historischen Konsequenzen seiner Taten sind – wie er auch unfähig ist zu überblicken, woher er dieses die Sphäre des Handelns lenkende Motivsystem geerbt hat und wieweit er mit dessen Hilfe ein adäquates Bild darüber erhält, was er tut.

Um Unterschied und Einheit des falschen Bewußtseins zu begreifen, wollen wir ein klassisches geschichtliches Modell betrachten. Auf sämtliche Zweige der deutschen Reformation übten die Ideologien der Ketzerbewegungen einen bedeutenden Einfluß aus, allen voran die Denksynthesen des Dominikanermönchs Meister Eckhart und die Werke des Heinrich Seuse. Den *ideologischen* Angelpunkt stellte die Entdeckung bereit, daß sich Gott und Mensch auch unmittelbar identifizierten, daß also für diese Identifizierung keinerlei Kirchenhierarchie und erst recht keine gesellschaftliche und seelische Unterwerfung und kein

Byzantinismus notwendig sind. Jedoch, dieser Satz erschien teils in einer allzu abstrakten Form, wie auch andere mehrdeutige dunkle Sätze der Mystik; er war den Massen auch nicht begreifbar. Die Weiterentwickler und Vulgarisatoren der Eckhartschen Ideen – Johann Tauler und Thomas Münzer – waren daher bemüht, teils den brauchbaren Inhalt dieses Gedankensystems herauszuschälen, teils ihn umzugestalten, und zwar entsprechend den Ansprüchen einer Massenbewegung. Was bei Eckhart eine mystische Identität von Gott und Mensch war, wurde bei Tauler und Münzer zu einem qualvollen, leidensreichen Identifikationsprozeß: der Mensch kann mit seinem Gott nicht identisch sein – das muß er sich erst erkämpfen, er muß den dahinführenden Leidensweg bewältigen, indem er auch die gesellschaftlichen Hindernisse vernichtet, die dieser Identifizierung im Weg stehen. Zwar wählt der Mensch seinen Gott auf autonome Weise – verwirklichen vermag er diese Autonomie aber nur mit Hilfe eines Kampfes gegen sich und seine Welt. Was bei Eckhart der Frieden der Seele war, wurde bei Tauler und Münzer zu einem *Krieg* von Leib und Seele. Solcherart konnte es zum Motivsystem und zum falschen Bewußtsein des Bauernkrieges werden. Die ursprüngliche Ideologie verwandelte sich, weil sie in den praktischen Ansprüchen ein neues Leben gewann.

Noch klarer tritt dieser Unterschied in Calvins Prädestinationstheorie und in der praktischen Anwendung der geglaubten bzw. gemachten Prädestinationsauffassung der protestantischen Sekten hervor. Calvin hielt es für unmöglich, daß der Mensch die Gewißheit erlange, ob er auserwählt ist oder nicht. Als Theorie kümmerte sich die Prädestination nicht um den *Einzelmenschen*: Die Auserwählten leben bis zu ihrem Tod geradeso wie alle anderen Menschen, erst nach ihrem Tod steigen sie in höhere Ränge auf. In den Alltagskämpfen der protestantischen Sekten wurde hingegen gerade die Selbstvergewisserung des Einzelnen wichtig, jenes wahrnehmbare „Plus“, das ihre Abkapselung, ihre höhere Qualität im Vergleich zu den übrigen unter Beweis stellt. Sie wollten wissen, warum und wodurch ihre Lebensführung eine höhere moralische und ideelle Kategorie darstellt. In der praktischen Religionsethik und in der Dogmatik wurde daher Calvins Konzeption abgeändert und erklärt, der Einzelmensch könne im Erfolg seiner Arbeit einen Fingerzeig Gottes ahnen; materieller Erfolg könne Gewißheit über die Auserwählung bieten und daher die Tätigkeit tagtäglich lenken. Erfolg im Geschäft als *certitudo salutis* – Schlappe als Zeichen des Verlusts des Gnadenzu-

stands: Es gibt also im Alltagsleben ein orientierendes Medium, das den Einzelmenschen anzuleiten vermag. Prädestination als historisch lenkende, zusammenhaltende Ideologie blieb bestehen, wurde jedoch im praktischen „Machen“ umgestaltet. Als alltäglicher Trost und Stütze wurde das Gefühl der Auserwähltheit zu einem falschen Bewußtsein der primitiven bürgerlichen Gesellschaft.

Wir haben uns bei diesen Beispielen länger aufgehalten, um die *ideologischen Formen vom falschen Bewußtsein* klarer abzugrenzen. Der Unterschied ist, wie gesehen, relativ, die Zusammenhänge sind maßgeblich, und doch dürfen wir die beiden Begriffe nicht gleichsetzen. Wir möchten den Unterschied nachdrücklich betonen, da die bürgerliche Soziologie – besonders seit Karl Mannheim – die zwei Formationen ebenso als Synonyme behandelt wie der Dogmatismus. Nach Mannheim zeigt die „Falschheit“ des falschen Bewußtseins den Unterschied, mit dem Ideologie und Utopie hinter der Reflektierung der *wirklichen* Momente der Geschichte zurückbleiben bzw. mit ihren phantastischen Begriffen ihnen vorauslaufen. Dieses Zurückbleiben bzw. Vorauslaufen verhindere die richtige politische und historische Tat.<sup>34</sup> Ideologie und falsches Bewußtsein seien identische Begriffe, beide deuten die Außergeschichtlichkeit an; allerdings bringt letzteres Handlungsfremdheit und Irrtum klarer zum Ausdruck. (Mannheims Theorie ist symptomatisch, weil sie zeigt, daß die Identifizierung oder Unterscheidung der zwei Begriffe *mehr als sterile Auseinandersetzung über Begriffe* ist. Sie folgt aus dem Problem, daß wir versuchen, den Gang der Geschichte aus den Entscheidungen von Einzelmenschen, aus der Akkumulation ihrer *irrtümlich richtigen* Vorstellungen oder deren entfremdeter Eigengesetzlichkeit zu begreifen. Sobald man in der Falschheit des Bewußtseins nur einen Irrtum, nur eine verzerrte Widerspiegelung erblickt, macht sich die Geschichte selbständig, löst sie sich von den Entscheidungen des einzelnen Menschen los, und die widersprüchliche Beziehung, die zwischen der individuellen Betätigung, dem teleologisch-bewußten Handeln und der Geschichtsgestaltung besteht, wird unsichtbar.

<sup>34</sup> „Falsch ist demnach im Ethischen ein Bewußtsein, wenn es sich an Normen orientiert, denen entsprechend es auch beim besten Willen auf einer gegebenen Seinsstufe nicht handeln könnte, wenn also das Versagen der Individuen gar nicht als individuelles Vergehen aufgefaßt werden kann, sondern als Fehlhandeln durch eine falsch angelegte moralische Axiomatik begründet und erzeugt ist... Falsch und ideologisch von hier aus gesehen ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat...“ K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, S. 51, 53.

Unter der Einwirkung anderer geistiger Motive verfolgte der Dogmatismus denselben Weg. Er erkannte im falschen Bewußtsein ebenso lediglich einen Irrtum, und er identifizierte diese Selbsttäuschung ebenso mit den ideologischen Formen wie die bürgerliche Soziologie. Daran hatten allerdings auch frühe Formulierungen von Engels Anteil, in denen die beiden Formen nicht klar getrennt sind. Gegen Ende seines Lebens korrigierte Engels jedoch diese begriffliche Identifizierung, unter anderem in seinem berühmten Brief an Mehring (14. Juli 1893). In der weiteren Entwicklung der marxistischen Ideologie, in den ideologischen Auseinandersetzungen der II. Internationale und sodann in der Stalinischen Praxis werden die zwei Begriffe wieder gleichgesetzt, weil sämtliche Formen der Ideen als zu Mittel der Manipulation dienen. Der politisch-ökonomische Subjektivismus erhielt dadurch eine theoretische Stütze: Ob richtig, ob falsch – die Ideen dienen zur Anleitung der Menschen. Auf natürliche Weise wurde die Ideologie mit inhaltlich wirklichkeitsfremden oder falschen – jedoch für Mobilisierung geeigneten – Gedanken identifiziert.

Doch zurück zur Grundfrage des falschen Bewußtseins. Es gehört zum Wesen seiner Struktur, daß es ein gedankliches Motivsystem bereitstellt und gebraucht, dessen Inhalt die gegebene Welt zwar falsch widerspiegelt, als Motiv aber zu richtigen Handlungen führt. Es homogenisiert das Handeln von Klassen und Integrationen, indem es über die Welt etwas *anderes weiß* als mit Hilfe dieses Wissens getan wird, während die zwei voneinander verschiedenen Medien im Endergebnis dennoch identisch werden. Einfacher ausgedrückt: Im „Bewußtsein des Machens“ spiegelt sich die Welt anders wider als sie durch Machen des Bewußtseins wird; mit Hilfe dieses Bewußtseins aber gestaltet sich die Welt durch Machen. Und trotz dieses Unterschieds wird die Praxis der Gesellschaft richtig gelenkt. Um diesen Unterschied und diese Einheit zu begreifen, denke man an das berühmte Beispiel Webers von der Ethik der Puritaner, an das Verhältnis zwischen der Entdeckung der „diesseitigen Askese“ und dem Aufkommen des Kapitalismus. Frappant wird diese Dualität von Weber formuliert: „Beim Puritaner war der Erwerb ungewollte Folge, aber wichtiges Symptom der eigenen Tugend, die Verausgabung des Reichtums für eigene konsumtive Zwecke aber sehr leicht kreaturvergötternde Hingabe an die Welt ... Aber nur die *überweltlich* orientierte puritanische rationale Ethik führte den *innerweltlichen* ökonomischen Rationalismus in seinen Konsequenzen durch, gerade *weil* ihr an sich nichts ferner lag als



eben dies, gerade *weil* ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach einem transzendenten Ziel war.<sup>35</sup>

Weber vergleicht die Explosivität dieser doppelten Motivation mit der Gedankenordnung der orientalischen Religionen, denen jegliche Dynamik fehlt; darum betont er den Gegensatz zwischen den bewußten Zielen und der *infolge dieser*, jedoch unbeabsichtigt erfolgten Bereicherung. Das „Bewußte“ und das „Gemachte“ sind sich *unmittelbar* gegenübergestellt, sie treffen sich nur im Endergebnis. Dieser Gegensatz ist auch wirtschaftsgeschichtlich wahr: Tatsächlich liegen die Anfänge des Kapitalismus dort, wo nicht der *unmittelbare Profit*, der Anspruch auf unverzügliche Bereicherung das Ziel sind, wo der Gewinn also nicht im, sondern jenseits des Geldverkehrs zustande kommt, was ein früher unbekanntes Verhältnis zu den materiellen Quellen zur Voraussetzung hat – auf individueller ebenso wie auf gesellschaftlicher. Individuell gilt das insoweit, daß es im Fall des Industriekapitals nicht mehr ausreicht, nur „abzuwarten“, bis das Geld zurückfließt – wie im Fall des Geldkapitals –, sondern dafür tagtäglich etwas bereitgestellt werden muß. Gesellschaftlich hingegen entfaltete sich eine Universalisation der Arbeitsteilung, in der zwischen die „Macher“ und das zustande gekommene, zu ihnen zurückfließende Ergebnis eine unendliche Zahl von Vermittlungen eingeschaltet ist.

Die *Falschheit* des falschen Bewußtseins betrifft also nur den *unmittelbaren Sinn* der Motive, die von ihnen getragenen Tätigkeitsimpulse; die ihnen inhärenten Tätigkeitsrichtungen hingegen sind richtig. (Diese Feststellung gilt für die Haupttendenzen der Geschichte; offensichtlich gibt es auch Formen des falschen Bewußtseins, die infolge ihrer *Über- oder unzulänglichen Reife* auch in ihren Ergebnissen falsch sind. Darauf wollen wir noch zurückkommen.)

Wie aber kann man mit *falschen Motiven* zu einem *richtigen Ergebnis* gelangen? Indem die richtige Lösung gesellschaftlich früher (wenigstens in einer Keimform) vorhanden ist, während das gesellschaftliche Bewußtsein diese Tendenz nur mit Hilfe der zur Verfügung stehenden unmittelbar dahinleitenden begrifflichen Motive zu erkennen vermag. Es erblickt nicht den tatsächlichen Entstehungsprozeß, sondern nur die sympathischen, beanspruchten oder zurückzuweisenden Konturen des Ergebnis-

<sup>35</sup> M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1947, Band I. S. 532, 534.

ses, und dies will es mit Hilfe solcher Motive „mitmachen“ und verstehen, die zwar dahinführen, jedoch nicht aus dem Gestaltungsprozeß selbst hervorgehen. Auch hier ist die *Finalitätslogik* am Werk. Während in der Wirklichkeit aus vielen individuellen Motiven ein sich von allen partikularen Bestrebungen unterscheidendes, selbständig gewordenes Ergebnis hervorgeht, kehrt sich im Bewußtsein dieser Prozeß um: Das Ergebnis zieht die geistigen Motive an, die die Taten – virtuell – dahinleiten könnten. Thema der Religionsstreite im 13. und 14. Jahrhundert war die Frage, ob das Seligwerden autonom oder von außen gesteuert ist, ob der Mensch, auf sich allein gestellt, sich seiner Sünden entledigen kann, oder nur mit Hilfe Gottes und der Kirche einen Zustand der Gnade zu erlangen vermag. Die Fronten waren jedoch nach dem Prinzip geteilt, daß das eine Lager – mit der Prädestinationstheorie des hl. Augustin argumentierend – sich der Praxis und den Ansprüchen der frühfeudalen Ordnung angeglichen hat und dementsprechend denkt, sich also zu Grundsätzen bekennt, die den Menschen zum Sich-Abfinden, zum Akzeptieren der hierarchischen Seinsform bewegen. Das andere Lager (von den Gnostikern über die Albigenser bis hin zu Fiore, Tauler und Luther) bekennt sich zur Fähigkeit des Menschen, ohne Vermittlung der Kirche zu Gott zu gelangen. *Implizit*, in vielleicht auch den Kontrahenten verborgener Form, enthält der Disput das Motiv, das zur gesellschaftlichen Befreiung, zu einer Lebensführung ganz anderer Natur führen wird. Die „schon gemachte“, das heißt, in Keimform bereits vorhandene Lebensform erscheint jedoch als unbewußtes Einschlußelement dieses unmittelbaren Motivs. Das Motiv ist „falsch“, denn es widerspiegelt nicht die Kausalreihe tatsächlicher Prozesse, sondern es wird als teleologischer Grund „von außen“ in die Reihe der Motive eingegliedert. Das Individuum hat jedoch den Eindruck, die Dinge bewegten sich aufgrund eines *primus movens*. Gleichzeitig ist auch klar, daß sich eine gesellschaftliche Tendenz nur entfalten kann, wenn diese ideellen Bewegungen von immer mehr Leuten angeeignet werden, so sehr, daß sie eventuell ihr Leben für sie geben.

Unbezweifelbar ist das falsche Bewußtsein andererseits nicht nur die illusorische Motivation *realer Zusammenhänge*. Zahlreich sind in seiner Geschichte die auch im *Ergebnis* fehlleitenden, auch ontologisch „falschen“ Elemente, Illusionen, die wirkliche, historisch später sich bewahrheitende Elemente nicht einmal als Einschluß einbegreifen. Besonders während der Entstehung von Formationen ist dies zu beobachten. Die mannigfachen Möglichkeiten des „Was wird kommen?“ drängen noch in

die unterschiedlichsten Richtungen einer Lebensform im Experimentierstadium, weshalb auch die gedankliche Formulierung dieser *mannigfachen Möglichkeiten* verworren ist. Die Falschheit als zusammenhaltender Rahmen folgt auch aus dem ungewissen Faktor der *Zukunftsorientiertheit*, denn die experimentierende Praxis wie das falsche Bewußtsein vermögen sich nur in der Sphäre des Möglichen zurechtzufinden. Ein Doppelfilter ist also eingesetzt: Die gedacht-erhofft-herbeigesehnten Möglichkeiten verflechten sich mit den realen; zum anderen werden sie, als Gegebenheiten für die gedanklich-gefühlsmäßige Formulierung, als Realität verabsolutiert. Das Durchschnittsbewußtsein der *Zeit* selektiert nicht, es konzentriert nicht auf die Momente, die von der Zukunft dereinst realisiert werden, sondern auf die *Gesamtheit* des Gewebes aus Ideen und Illusionen, Wünschen und realen Momenten. Und es kann auch geschehen, daß einzelne Gruppen nur mit der Oberfläche der Illusionsschicht Fühlung nehmen und diese *entgegen* dem realen Inhalt verwirklichen wollen und daher zwangsläufig scheitern. Das falsche Bewußtsein führt daher *nicht immer*, und hauptsächlich nicht unmittelbar, sofort zu einem Ergebnis, und täuscht nicht nur die Einzelnen. Seine Stichhaltigkeit verwirklicht sich, manchmal über das Scheitern, ja, den Untergang von *Gruppen*, aufgrund des *Beispiels* dieses Scheiterns. Die Fälle des Scheiterns zwingen zu einer Vervollkommnung der Denkform.

Täuschung und sogar Untergang infolge von falschen Motiven gehören mithin zum geschichtlichen Sein dieser Bewußtseinsform. Wissentlich wurde hier betont, daß dies für *Gruppen* gilt: Klassen kann man nicht täuschen, aus dem Grund, weil sich die Fehlschritte im Durchschnitt der Gesamtbewegung korrigieren. Nur im Prozeß der *Klassenwerdung*, während der Entwicklung von Klasse an sich zu Klasse für sich können die Möglichkeiten der begehbaren und der unbegehbaren Wege ausprobiert werden, und das kann auch bedeuten, daß diejenigen, die sich einer Sackgasse verschrieben haben, zugrunde gehen. Belehrt durch ihr Schicksal mag die Gesamtheit der Klasse einen richtigeren Weg einschlagen. (Dieser Weg ist von den Ketzerbewegungen bis zur Reformation zu beobachten: Das falsche Bewußtsein schuf mit Hilfe erbarmungsloser Täuschung und Untergang jene historische Bewußtseinsform, die sich für die Führung einer tatsächlichen gesellschaftlichen Umgestaltung eignete. Dieser Entstehungsprozeß nahm aber *mehrere hundert Jahre* in Anspruch, während welcher Zeit nicht die immanente Wirklichkeit des falschen Bewußtseins, sondern seine Scheinhaftigkeit

und der zum Scheitern führende Aspekt im Übergewicht waren. Die Menschen machen ihre Geschichte, indem sie vermittels ihres kollektiven Seins sich selber Fallen stellen, damit die kommenden Generationen sodann dieselben Fallen zertrümmern.) Die ontologische Wahrheit des falschen Bewußtseins wird nicht in der Praxis des Einzelmenschen klar, sondern *im Durchschnitt der historischen Entwicklung einer längeren Geschichtsperiode*, durch den Ausgleich vieler individueller Sackgassen und Erfolge und durch praktische Selektion vernichtender Annahmen und richtige Annäherungen darstellender Theorien. Darum läßt sich vom falschen Bewußtsein die Täuschung von Individuen und Gruppen und damit die Sphäre der subjektiven Scheinwelt nicht trennen.

Nach all dem sei mir eine einigermaßen gewagte These gestattet: Die „Falschheit“ des falschen Bewußtseins ist hinsichtlich der Orientierungsfähigkeit und des aktuellen Wirklichkeitsbildes des Einzelmenschen *unabhängig vom historischen Niveau der Bewußtheit*. Mit anderen Worten: der Einzelmensch orientiert sich stets an gedanklichen Zusammenhängen, die in der *Gegenwart* jeder Zeit notgedrungen „falsch“ und scheinbar sind. Zwar werden die Irrtümer durch den historischen Prozeß der Aufklärung der Menschheit immer mehr eliminiert, der Rationalismus dringt immer mehr zum „Kern“ der Wirklichkeit vor, und gewiß wollen wir kein agnostizistisches Gesellschaftsbild darbieten. Diese ununterbrochene Entwicklung der Selbsterkenntnis der Gesellschaft ist aber nur in bezug auf das *nachträgliche Verständnis* wahr. Der Betätigungsraum der jeweiligen *Gegenwart* ist zur Zukunft hin offen, und die Zukunftsorientiertheit wird mit komplizierteren Verhältnissen immer schwieriger. Die tatsächliche Orientierung wird durch die Gesamtheit der Gesellschaft vorgenommen, was aber *bewußt erst nachträglich* ermeßbar ist. In der *Gegenwart* kann man sich dieser Orientierung nur annähern, denn die *Gegenwartstheorien* vermögen notgedrungen nur einen Teil dieser Bewegung zu erfassen.

Auf diese Erfahrung machen gerade die „großen Abenteuer“ der sozialistischen Entwicklung während der letzten 50 Jahre aufmerksam. Die rationalste Theorie der Weltgeschichte stieß zwar weiter als jede andere zum Verständnis der gesellschaftlichen Prozesse vor, wirkte jedoch hinsichtlich der letzten Tendenzen der Struktur der neuen Ordnung dennoch als falsche Bewußtseinsform. Dabei denke ich nicht einmal so sehr an die Manipulierung, noch weniger an den Bewußtseinswechsel der von den Schauprozessen Betroffenen oder an den Irrtum, der

im „Ich meinte...“ liegt, sondern an die wissenschaftliche und dennoch „falsche“ Wahrnehmung grundlegender politischer und ökonomischer Gesetze. (Man denke an die Veränderung der Wirtschaftsgesetze der sozialistischen Industrieentwicklung: Mitnichten konnte klar erkannt werden, daß ihre primäre Aufgabe darin besteht, den Rückstand im Vergleich zur kapitalistischen Wirtschaft aufzuholen. Sie erfüllte zwar diese Funktion, jedoch an Hand einer „falschen“ wissenschaftlichen Motivation.) Wissenschaftlichkeit schließt also die Geltendmachung des falschen Bewußtseins nicht aus. Darum halten wir eine starre Gegenüberstellung von Ideologie und Wissenschaftlichkeit, ebenso wie die „Desideologisierung“ unseres Heute, die Diagnose nämlich, das falsche Bewußtsein werde aufgehoben, für absurd.

Auch die Manipulation hält den Menschen mit Hilfe des falschen Bewußtseins im Griff. Während die Ideologien ihn über die Partikularität erheben wollen, ihm ständig etwas abfordern, fixiert ihn das Bündnis von falschem Bewußtsein und Manipulation in seiner Partikularität: Er soll nur bleiben, wie er ist, und wünscht er sein Leben zu ändern, soll er die Wahl *unterhalb* seiner Möglichkeiten treffen. Mit Hilfe des falschen Bewußtseins bedient sich die Manipulation seiner Selbsterkenntnis, damit hält sie ihn fest, und zwar solcherart, daß sie ihm gleichzeitig die wirklichen Zusammenhänge künstlich verdeckt. *Geheimnis und Selbsttäuschung* sind ihre Pole. Vance Packard beschreibt als eine wesentliche Tendenz des „american way of living“ das manipulierte Bewußtsein, das bereits zur Lebensform geworden ist: Jede gesellschaftliche Schicht und darin jeder Mensch will eine Klasse höher erscheinen, und glaubt auch an diesen selbsterweckten Schein. Diesem falschen Selbstbewußtsein entsprechend richtet er seine Wohnung ein, kleidet er sich, kauft er einen Wagen. Denselben Schein zeigt er nach „außen“ und erlebt ihn „inwendig“.<sup>36</sup> Als Gegenwert für die scheinbare Mobilität erhalten die Menschen Ruhe für ihre partikulare Lebensführung, sie brauchen ihr Leben nicht zu ändern, sie können sich nicht nur mit ihren falschen Illusionen, sondern auch mit ihrer krankhaften, entfremdeten Lebensform identifizieren. Dämonisch an diesem Verhalten und an dieser Unselbständigkeit ist nur, daß die Menschen in diesen Formen ihre Selbstverwirklichung erblicken, weil sie nicht wahrnehmen können, daß dieses „Aussehen nach mehr“ von der kapitalistischen Manipulation vorgeschrieben wird.

<sup>36</sup> Vgl. V. Packard: *The status seekers*, New York 1959.

Wie gesagt, funktioniert die Manipulation mit Hilfe des *Geheimnisses*. Auch das ist keine radikale Neuheit: Eine ungleiche „Verteilung des Geheimnisses“ unter Herrschenden und Unterworfenen gehört zur Struktur jeder Gesellschaft. Geheimverfügungen, Geheimbündnisse, Geheimentscheidungen gehören zum Arsenal jedes Lenkungsapparats: Wissen ist Macht, Unwissen eine Vorbedingung der Unterworfenheit. Der moderne Kapitalismus erstreckt diese Methode jedoch auch auf die Privatsphäre und versieht sie mit dem Schein des Offensichtlichen: Von der Uniformierung der Bekleidung bis zur Uniformierung der Gedanken werden die Verhaltensformen durch einen unsichtbaren Apparat gelenkt, und all das erscheint als Freiheit und Autonomie individueller Wahl.

Von Anbeginn ist daher die Schaffung einer demokratischen *Öffentlichkeit* eine Grundfrage der sozialistischen Entwicklung. Es ist nicht von ungefähr, daß in Lenins *Staat und Revolution* solcher Nachdruck auf der demokratischen „Veröffentlichung“ des „Geheimnisses“ liegt. Zwar hat sich dies in der Übergangszeit als unrealisierbar erwiesen, doch lassen sich auf lange Sicht ohne diese Transparenz die bürokratischen, manipulativen Entwicklungsformen nicht überwinden. Das unlösliche Gewebe bürokratischer Mystifizierung, der Hierarchie des Geheimnisses wurde dann von der Stalin-Zeit perfektioniert, die Konzeption nämlich, die den Primat der Taktik gegenüber Strategie und Theorie verkündet. Aus diesem Grundsatz folgt, daß die Taktik zum Modell der Gesellschaftslenkung wird. *Einer* der Kniffe der Taktik besteht jedoch in der Verheimlichung gewisser Schritte, in der Lenkung der Öffentlichkeit, der Ablenkung der Aufmerksamkeit, der spektakulären Propagierung künstlich gestalteter *Fakten*. Diese *sichtbaren Fakten* werden von einer unsichtbaren Manipulation hervorgebracht, jedoch von einer durch jedermann akzeptierten Theorie bestätigt; eventuell wird ihre Akzeptierung zur moralischen Pflicht. Das Geheimnis ist ein Mittel der „groben Manipulation“, das Erschaffen der taktischen Waffe künstlich bereitgestellter „Modellfakten“. Der Präzedenzfall, der Einzelfall, das seinem Kontext entrissene Zitat dienen ebenso der Festigung dieser manipulierten Faktenmäßigkeit wie das Schauspiel der Schauprozesse und die Dualität des in Wirklichkeit von oben gelenkten, scheinbar hingegen von unten gewählten organisatorischen Aufbaus der Partei.

Auch im Dogmatismus bleibt der partikulare Einzelne einsam und verlassen: Nur mit seiner abstrakten Überzeugung steht er den sichtbaren, isolierten Fakten gegenüber. Akzeptiert er sie, muß er seine

theoretische Überzeugung modifizieren, negiert er sie, gerät er in Gegensatz zum *gesamten* Aufbau des Sozialismus. Auf solche Art gestaltet die Manipulationspraxis des Dogmatismus eine neue Form des *falschen Bewußtseins* heraus, ein komplizenhaftes Zusammenspiel von manipulierten Fakten und einseitiger Entwicklung des politischen Bewußtseins. Das Bewußtsein verleiht den Erscheinungsformen eine andere *Wert- und Seinsordnung*, es gestaltet sie um, weil es die Dinge in einer anderen Qualitätsordnung sieht. Es verändern sich die Rangordnung, die „Substantialisierung“, die Einstufung der Erscheinungen: Was wichtig und was unwichtig, was bestimmend und was nebensächlich ist. differenziert sich mithin schon in der Anschauungsweise, und zwar nicht gemäß der erfahrenen Häufigkeit, der statistischen Proportion oder den gewöhnlichen Zusammenhängen, sondern entsprechend des Ordnungsprinzips des neuen Satzes. Die Überzeugung stuft alltägliche Fälle als *zufällig und somit sekundär* ein, während zufällige Momente als wesentlich erscheinen. (Die Brotknappheit wurde in Ungarn eine Zeitlang damit begründet, daß das Brot von den Kulaken aufgekauft wird. In Wirklichkeit waren infolge des Brotmangels in der Provinz in der Hauptstadt Budapest Bauern zu sehen, die Brot kauften. Diese zufällige Tatsache erschien, subsummiert unter den in der Überzeugung lebendigen Satz, als Gesetz. Unsichtbar waren sowohl der tatsächliche Grund wie auch der reale Klassengehalt des „Aufkaufs“.) Darum haben wir vorhin gesagt, die Ideologie und mit ihr das falsche Bewußtsein bringen nicht einfach eine neue Wertorganisation zustande. Sie übermalen die ansonsten gleichen Erscheinungen nicht allein gemäß den Kategorien gut und schlecht, nützlich und unnützlich, schön und häßlich, sondern sie dringen in die Seinsqualität ein, sie teilen die Phänomenwelt erneut auf. In den Überzeugungsformen des falschen Bewußtseins wurden selbst die „Signale“ unsichtbar, die hin und wieder hinter den Kulissen der Manipulation auftauchten. Nicht nur Fehler in der Abwicklung der Schauprozesse – wie beispielshalber die „Tatsache“, daß Traitscho Kostoff unbeugsam blieb – blieben ungesehen, sondern auch der faktische Widerspruch zwischen den irrationalen Anweisungen, die aus den überspannten Plänen folgten, und den „Response“ der Industriestruktur. Das „Prinzip“, die Überzeugung konnten wahrhaftiger sein als die Wirklichkeit, denn sie wurden auch durch einige „Tatsachen“ untermauert. Das falsche Bewußtsein baut seine Existenzkonstruktion auf selbstbestätigende, manipulierte Tatsachen; was den in der Überzeugung lebendigen Satz

bestätigt, ist die wirklichere Wirklichkeit. Was ihm widerspricht, ist entweder nichtexistent, oder sekundäre Wirklichkeit. Die Überzeugung ist freilich auch ein Bewußtsein tatsächlicher Zusammenhänge, ein bewußt aufgenommenes Motiv, in seiner zur Partikularität verurteilten Formation jedoch *verhältnismäßig gleichgültig* gegenüber der Existenz der Fakten, *da es diese Seinshierarchie auch autonomer Weise erschafft*. Darum geht es hier nicht einfach um *Glauben*. Der Glauben gestaltet die Rahmen der Überzeugung und des subjektiven Wirklichkeitsbildes unabhängig von den Tatsachen aus; je mehr ihm die Fakten widersprechen, um so fester hält er sich an seine Grundsätze – das Fundament dieses Verhaltens ist das *credo quia absurdum est*. Das falsche Bewußtsein als Überzeugung entwächst hingegen der komplizierten Verflechtung von Grundsätzen, Existenzverhältnissen und alltäglicher Praxis. Sein Ursprung besteht aus einem *strukturierten Fragment* der Fakten, das heißt, einem Stück der Wirklichkeit. Das tragische Vergehen des Dogmatismus besteht im *Ausbau der Selbsttäuschung auf der Grundlage einer fragmentarischen Faktizität*. In den Hintergrund verdrängt wurde die Marxsche Forderung, derzufolge die Erforschung der tatsächlichen Hierarchie der Fakten, die „List der Geschichte“ das A und das O des revolutionären Verhaltens darstellt, und dies selbst dann, wenn das neue Faktengewebe allen früheren Sätzen widerspricht. Die Faktizität des Dogmatismus orientierte sich an einem abstrakten „Faktengetto“, und er machte dieses Verhalten zur Grundforderung der *Parteilichkeit*: Nicht vom *Ganzen*, von der *Totalität* der Tatsachen und Zusammenhänge soll ausgegangen werden, sondern von den privilegiert-präparierten Tatsachen, die durch die Direktiven und Beschlüsse bereits für die Bestätigung erstarrter Formeln geeignet gemacht worden sind. In diesem geistigen Klima galt es einfach als Verstoß gegen die Etikette, gewisse der offiziellen Einschätzung bzw. Direktive widersprechende Signale wahrzunehmen. Daraus wurde mit der Zeit eine *fetischisierte Form der Überzeugung*: Wahre Überzeugung bedeutete nicht mehr bloß blinde Akzeptierung der von oben erhaltenen Wertung, sondern sie schuf auch eine Art innere Manipulation, in der jeder Mensch einfach sich selber für schuldig befand, wenn er widersprechender Signale gewahr wurde. Später gewöhnten sich die Leute sogar das Bemerkende ab. Die manipulative Steigerung des falschen Bewußtseins brachte eine *Quasi-Blindheit* hervor, die die Wirklichkeit vor Augen der Handelnden in der Öffentlichkeit einfach verschwinden lassen.



In den Verirrungsformen des falschen Bewußtseins zeigt sich eine endgültig subjektivierte Scheinform: Die Welt verändert den taktischen Bedürfnissen entsprechend, jedoch dem Einzelmenschen unsichtbar, tagtäglich ihre Form, und das isolierte oder in künstliche Integrationen eingeschlossene Individuum wird unfähig, die wirkliche Totalität von der künstlichen zu unterscheiden. Es akzeptiert die manipulierten Fakten als Wirklichkeit und ergänzt sie durch die Theorie, über die es verfügt. *Falsches Faktum und falsches Bewußtsein* reichen sich die Hand. Auf dieser Stufe der Fetischisierung des Bewußtseins vervielfacht sich dann die Zahl der Transmissionen, über die die tatsächlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit sich allem zum Trotz in Erscheinung bringen. Darum ist es schwieriger, die falschen Tendenzen in der sozialistischen ökonomischen und politischen Entwicklung rechtzeitig zu erblicken und zu korrigieren.

Die Fetischisierung des Bewußtseins jedoch kann nie vollständig sein, und ganz besonders nicht auf der Grundlage der revolutionären Ideologie des Marxismus. Die Manipulation der Stalin-Zeit konnte zwar einen Kurzschluß von partikularem Einzelnem und partikularem Faktum bewirken, das heißt, eine fast vollkommene Suspendierung der individuellen Autonomie – auch die den großen Zusammenhängen inhärenten Fakten konnten fast vollständig zu einem „Geheimnis“ werden –, und doch funktionierte das falsche Bewußtsein nicht auf ebensolche Weise wie in den früheren Formationen. Ein eigenartiges „Hintergrundbewußtsein“ entstand, teils als ein *modus vivendi* des Zynismus, teils in der Form der Skepsis, des Verdachts, des verdrängten rationellen Zweifels. Mit dem Begriff „Hintergrundbewußtsein“ möchten wir das Phänomen bezeichnen, daß die Menschen in den Tiefen des Bewußtseins den Eindruck hatten, daß „etwas nicht stimmt“: das paradoxe Verhalten, in dem der Schein so angenommen wird, daß die gedankliche Disziplin gleichzeitig die *störenden „Signale“* verdrängt. In seinen Memoiren beschreibt Ehrenburg – der zwar die moralische Aufklärung seiner Gegenwart auf die Verhaltensformen Ende der 30er Jahre zurückprojiziert – eine vortrefflich beobachtete Reaktion: 'Sobald einem ein unmittelbarer Freund verhaftet wurde, „versank“ das offenbare Gegenargument in die Tiefen des Bewußtseins, eine *Maschinerie der Selbstüberzeugung* setzte ein, ohne daß die gewußten Widerlegungen spurlos verschwunden wären. Sie wurden lediglich in den Hintergrund gerückt. Dann gelangten immer wieder neue störende Fakten in den Bestand des

„Hintergrundbewußtseins“, an die sogar zu denken verboten war – nicht einmal weil sie „nach außen“ gefährlich waren, sondern wegen der Labilität der inneren Verteidigung der Treue, der Überzeugung. Jedoch je mehr solche störende Fakten sich im „Hintergrundbewußtsein“ ablagerten, um so größer war – wenngleich unbewußt – ihre Spannkraft. Über diese versenkte Widerlegungsmasse konnte am besten der *Zynismus* hinweghelfen, durch den aber die moralische Integrität ins Schwanken geriet. Am schwersten hatten es diejenigen, die den Druck der versenkten Widerlegungen nicht mehr im Bann halten konnten, deren „Hintergrundbewußtsein“ barst, womit auch die Gutgläubigkeit des falschen Bewußtseins explodierte. Während der „ersten Woge“ der großen Prozesse im Jahr 1938 akzeptierten beispielsweise nicht nur die Teilnehmer, sondern auch die Zeugen, die Zeitgenossen das manipulierte Faktenmaterial, während in der dritten Woge, im Tuchatschewski-Prozeß – wo doch vom Sicherheitsdienst fabriziertes falsches „belastendes Material“ die Anklage mit „objektiven“ Vergehen bereicherte – der im Hintergrundbewußtsein angesammelte Zweifel bereits als offener moralischer Widerstand explodierte: Die Hauptpersonen des Prozesses der Generale – Jakir, Tuchatschewski, Putna – legten kein Geständnis ab, und selbst Ordschonikidse stellte den Sinn der gesamten Prozedur in Frage. Was zu Beginn des Prozesses erst verdrängter, in die moralische Disziplin der Treue zur Partei eingeschlossener Zweifel war, trat nun als prinzipientreue und moralische Verteidigung der Sache hervor. (Selbstverständlich ohne jegliches unmittelbares Ergebnis, doch trug vielleicht dieser Protest auch etwas dazu bei, daß sich nach Stalins Tod sofort Politiker fanden, die die moralische Rehabilitierung der Bewegung einleiteten. Ohne die relative Auswirkung des Hintergrundbewußtseins, der Explosion dieser Proteste, wäre das nicht möglich gewesen.) Die Leute versuchten entweder mit dieser Belastung zu leben, oder sie gaben die Überzeugung selbst auf, oder aber sie versuchten – meist donquichottische – Proteste. Ich glaube aber, kaum fehlzugehen, wenn ich eine subjektive Ursache der Erneuerungsfähigkeit des sozialistischen Systems im Funktionieren dieses Hintergrundbewußtseins suche. Mit dem 20. Parteitag wurde damit begonnen, die moralisch akzeptierten oder immoralisch produzierten Schranken aufzuheben, die, zwar zu Verdrängung verurteilt, diese Zweifel konservierten und wieder zur wirkenden, aktiven Kraft machten.

Doch ist das „Hintergrundbewußtsein“ keine eindeutige Erscheinung. Durch sein Wirken wird das aufrichtige „Glauben“ an manipulative Schritte, Prozesse, fiktive Sätze nicht verhindert. Sein Funktionieren manifestierte sich gerade in der Umgestaltung der Überzeugung zu Glauben oder in der Konservierung des Scheins. Es vertrat lediglich eine *Möglichkeit*, aus der später die Regenerierung – die Selbstanalyse, die aufrichtige Aufdeckung der Vergangenheit – hervorgehen konnte. Doch selbst in dieser Revelation ist das falsche Bewußtsein noch präsent: Das „Ich habe es immer gewußt“ ist nicht nur Selbsttäuschung – freilich ist es auch das –, sondern auch das Erlebnis der unmittelbaren Eruption des Hintergrundbewußtseins. Die „eruptive“ Phase der sozialistischen Entwicklung, die auf den 20. Parteitag folgte, ist nicht zuletzt eine Folge der unmittelbaren Eruption des Hintergrundbewußtseins, seiner Umgestaltung zu einem falschen Bewußtsein. Gegenüber der falschen Alternative der Stalin-Zeit kam recht häufig – der Logik des falschen Bewußtseins entsprechend – eine andere falsche Alternative auf, die Illusion eines bürgerlichen Demokratismus oder das bürokratische Sichabfinden unter dem Motto „Alles ist anders geworden“. Das Hintergrundbewußtsein ist also nicht die Widerlegung des jeweiligen falschen Bewußtseins, sondern nur ein unbewußtes Abreagieren der von der Wirklichkeit vorgenommenen Korrekturen, was jedoch ebenso in der Form falschen Bewußtseins erfolgen kann wie auf der neue Alternativen entdeckenden-schöpferischen Ebene marxistischer Bewußtheit.

Existenz und Funktion des „Hintergrundbewußtseins“ beschränken sich freilich nicht auf die kommunistische Bewegung: Sie sind das grundlegende ideologische Phänomen unserer Zeit. Wenn wir der Theorie der Entideologisierung auch widersprechen, tritt in ihr doch ein soziologisch wirkliches Moment hervor, nämlich ein Widerstand gegen die ideologischen Kniffe der groben Manipulation. Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts brachten die Psychose eines gedanklichen „Niemandlandes“ zustande, einen unbewußten Abwehrapparat gegen jeglichen ideologischen Effekt, eine Ausweitung der Bedeutung des „Hintergrundbewußtseins“. Der Mensch unserer Zeit, inmitten der Scheinformen der Verbrauchergesellschaft oder der groben Manipulation des Dogmatismus, ist unfähig, die Kette der Scheinzusammenhänge bewußt zu ergründen. Daher entwickelt er ein spontanes Mißtrauen gegenüber den Nachrichten, ideologischen Fakten und Einwirkungen. Seine Leichtgläubigkeit bleibt bestehen, doch gesellt sich dieser das falsche Bewußtsein

des „Das-darf-man-nicht-glauben“ hinzu. Zweifellos trägt die moderne Manipulation auch diesem nonkonformistischen Abwehrverhalten Rechnung bei ihrer Strategie, doch wird dieses in den Tiefen des Bewußtseins schlummernde Mißtrauen in der Industriegesellschaft heute schon durch so grundlegende Kataklysmen untermauert wie die Aufstände der Schwarzen, den Vietnamkrieg, die Studentenbewegungen. Sie alle haben die Illusion einer „idealen“ Lebensform zerrüttet. Die Skepsis des Hintergrundbewußtseins konnte daher zum falschen Bewußtsein der Zeit aufrücken – sehr richtig nennt Lukács das daraus hervorgehende revoltierende Verhalten „Maschinenstürmerei“. Die Agierenden dieser Bewegungen sehen keine Perspektiven, keine Möglichkeiten für eine Veränderung, aktiviert werden sie nur durch das Pathos der Negation, ob sie ihr „Nein“ als Demonstration gegen die Polizei oder als posenhafte Anarchie der sexuellen Revolution oder der Studentenbewegungen artikulieren. Dieser Maschinenstürmer-Charakter folgt auch daraus, daß alles, was sich bislang im „Hintergrundbewußtsein“ als unterdrückter Zweifel, Unbehagen, Selbsttäuschung usw. angehäuft hat, nun zum falschen Bewußtsein des gemeinsamen Handelns aufsteigt. Da aber auch vom „Hintergrundbewußtsein“ nur das „Nein“ formuliert worden war, kann das politische Programm ebenfalls nur bis zur Verneinung gelangen. Die neuen Varianten des falschen Bewußtseins erfassen somit auch die technische Rationalität unseres Heute.

Und darin liegt die Mission der Renaissance des Marxismus: Er hat die tatsächliche Selbsterkenntnis und das gesellschaftliche Bewußtsein der Zeit aus diesem falschen Bewußtsein herauszuheben, als Programm für die Klassenkämpfe im Wesen und als Strategie bei den Entscheidungen hinsichtlich des zu verfolgenden Weges der sozialistischen Länder. Die Rolle des Marxismus als befreiender Ideologie besteht in der Öffnung der Sackgassen des falschen Bewußtseins. Er hebt den künstlichen Gegensatz zwischen partikularem Einzelnen und künstlichem Kollektiv auf, er schafft das Gleichgewicht der Wahrnehmung der Totalität. Das aber wäre Thema bereits weiterer Untersuchungen.

## Die Scheinformen des Alltagslebens

Gar viele Spiele kenne ich,  
die Wirklichkeit entwendet sich  
doch fest bestehn die Scheine.

(Attila József)

Im bisherigen wurde der Schein ins Auge gefaßt, der in „gesamtgesehlichen“ Zusammenhängen, „für jedermann“ erscheint; erwähnt wurden lediglich seine den Horizont des Alltagslebens beeinträchtigenden Auswirkungen. Im Alltagsleben erscheinen jedoch die großen gesellschaftlich-ökonomisch-politischen Schein-Blöcke verflochten mit den *Zweideutigkeiten* der in der „Mikro-Welt“ der Einzelmenschen entstehenden und absterbenden, jedoch stets eine selbständige Sphäre bildenden „pseudokonkreten“ Welt. Dieses Medium ist nicht eindeutig falsch, auch nicht eindeutig wirklich oder wahr oder echt: es ist aufgebaut aus kleinen Lügen, frommem Betrug, Scheinheiligkeit, taktischer Manipulation, mit anderen Worten, aus den kaum identifizierbaren Gesten der Tarnung und der getarnten Erscheinung. Daher wollen wir jetzt den Gang unserer Untersuchungen, quasi zusammenfassend, umkehren und, von den *Zweideutigkeiten* der Lebenssphäre des kleinen Mannes ausgehend, die Erscheinungsformen der Scheinbildung und der Scheinhaftigkeit untersuchen. Dem Alltagsmenschen ist diese Sphäre näher, in diesem Medium verbringt er sein Leben, in ihm kann auch seine kosmische Enttäuschung entstehen, wonach „alles nur Schein“ ist, daß das Aussprechen der Wirklichkeit (oder der Wahrheit) mindestens ebenso unmöglich – und unschicklich – ist wie die Verkündung blanker Lügen.

Die Kämpfe des Alltags bewegen sich in einem Medium, für das diese eigenartige *Zweideutigkeit*, diese banalisierte „Quasi-Wirklichkeit“ zu einer uneliminierbaren Eigenart geworden ist, in der jeder Gestus, jedes Wort, jedes Mittel der Kommunikation mehrere Facetten erhalten hat und somit zum natürlichen Träger dieser *Zweideutigkeit* wurde. Von den Spiel- und Sprachregelungen des *Spiels* mit Menschen (gutgemeintes, Liebes- oder Machtspiel) über die wissentlichen oder ungewollten

*Mißverständnisse* bis hin zu den Formen von *Zynismus*, *Hypokrise*, *Enttäuschung* und *Selbsttäuschung*, bis hin zu den Symptomen der Abwehr und sogar der krankhaften Neurose erstreckt sich die Skala, auf der diese Zweideutigkeit, diese „Mikroflora“ des Scheins zu finden ist. Selbstverständlich darf dieses Medium nicht als mystisches Fatum interpretiert werden. Einmal deshalb nicht, weil wir im Austausch von Mitteilung und Verständnis von Zweideutigkeiten auch *tatsächliche* Zusammenhänge erhalten bzw. weitergeben, und zweitens nicht, weil dies eine „bewegliche“ Kategorie ist: in gewissen Situationen, im Besitz gewisser Charaktereigenschaften kann man sich entweder unter dem Druck der Umstände oder einer ethischen Atmosphäre aus diesem Medium erheben, aber auch in ihm versinken. Ein Gutteil des Alltagscheins ist also auch ethischer Natur: *innerhalb bestimmter Grenzen* hängt es auch von der Entscheidung des Menschen ab, ob er das sich fertig Feilbietende akzeptiert oder verwirft. Die Objektivität des Scheins bedeutet daher auch in diesem Fall, daß er die weitesten Rahmen des Bewegungsraums bestimmt, aus dem man nur in Ausnahmefällen, zum Preis größten Heldenmuts – eventuell selbst dann nicht – herauskommen kann, und daß es innerhalb dieses weiten Rahmens auch vom Habitus, vom ethischen Entwicklungsgrad der *einzelnen Menschen* abhängt, wieweit sie die sich anbietenden und durch Gebrauchsanweisungen auch handlich erscheinenden Scheinformen als „fertige“ Möglichkeit begreifen – von Worten über Verhaltenstypen bis hin zu „Responsen“, die in der allgemeinen Moral oder in der Gebrauchsmoral lebendig sind.

Die Scheinsphäre des Alltagslebens ist freilich mit einem – häufig sehr nachdrücklichen – Trägheitskoeffizienten behaftet. Es ist außerordentlich schwer, unbedingt peinlich, manchmal sogar gefährlich, aus dieser Sphäre auszutreten, die Immoralität ihrer Stereotypen aufzudecken und überhaupt ihre Scheinhaftigkeit zu durchschauen. Insoweit ist unser Verkehr in der alltäglichen Zweideutigkeit maßgeblich *ethischer Natur*: Die Scheinwerdung ist kein automatischer – kein von den individuellen Entscheidungen vollständig unabhängiger – Prozeß, sondern ein solcher, der durch die moralischen Entscheidungen der Einzelnen „gefiltert“ wird und gleichzeitig *vor* jeder einzelnen Entscheidung in der Gestalt eines imperativen wirklichen Kampfes auftritt, als gäbe es nur eine – die den Schein aufbauende – Alternative. Die Einengung oder die Ausweitung des Alltagsscheins bedeutet – indem dies eine soziologische Frage darstellt – gleichzeitig einen Konflikt in den ethischen Prämissen dieses

Scheins. Während bei der bisherigen Untersuchung des Scheins immer wieder die Objektivität dieses Mediums hervorgehoben wurde, das heißt, seine *letzten Endes* als Tendenz wirkenden und sodann sich objektivierenden Auswirkungen, werden wir innerhalb dieses Alltagsmediums vielleicht Gelegenheit finden, darzulegen, daß sich diese „Mikroflora“ des gesellschaftlichen Scheins – aus der sich dann auch die Scheinprojektionen der größeren Zusammenhänge zusammensetzen – im Kreis des „gemachten“ und des gemacht werdenden Scheins bewegen. Spiel und Verspieltheit können – ob wir sie als künstlerische oder als gesellschaftliche Verhaltenskategorie begreifen – Befreiung, Entlarvung, zynische Manipulation, grausame Fakten verhüllendes Verhalten und eine Form der Selbstrettung sein. Dasselbe gilt – auf einer höheren Objektivierungsebene – für die *Objektivierung der Kunst*. Das Kunstwerk bedient sich – wie seit Lukács' *Ästhetik* allgemein bekannt – einer „erschaffenen Welt“, einer *natura naturata*, einer *Eigenwelt*, die *scheinbar* ebenso wie unsere Welt ist, für die aber diese erschaffene Scheinhafte nur den *technischen Rahmen* der Bauweise darstellt. Gesellschaftlich mag dieser künstlerische Schein eine Revelation der unbekanntesten Konflikte unseres Lebens und daher lähmender Wirkung sein, er kann die Entfernung der stereotypen „Schale“ und die kathartische Darstellung der enthüllten Wirklichkeit bedeuten, aber auch ein artistisch ergreifendes, sogar eine gedanklich-künstlerische Strömung zustande bringendes Werk sein, das die als Wirklichkeit fungierenden Scheinelemente nur einer Pseudoentlarvung unterwirft, um ungewollt oder über den Umweg des nicht zu Ende gedachten Gedankens das sekundäre – scheinbar „oppositionelle“, in Wirklichkeit integrierend wirkende – Medium des Scheins zu restituieren. Dürenmatts *Besuch der alten Dame* verfolgt den ersten Weg, Frischs analytische Biografie hingegen zerlegt zwar die Scheinelemente, zeigt auch ihre Verlogenheit, baut jedoch aus diesen dekomponierten Elementen letztlich den ursprünglichen Schein-Bau auf. Die Schlußfolgerung des Stückes ist, daß wie immer der Mensch auch sein Leben umgestalten will, wie immer er sich an den Wendepunkten seiner Vergangenheit entschieden hätte, das Endergebnis – die letzte Fäulnis – unvermeidlich eintritt. Das also verstehen wir unter dem alternativen Charakter des Alltags und auch der Kunst: Man mag den Trassen des wohlwollenden, d. h. entlarvenden Scheins entlanggehen, wo die Endstation die Rekonstruktion der Wirklichkeit und das aktive Engagement für sie ist, und man kann als Gefangener „böswilligen“ Scheins verharren

und mit spontaner Selbstverständlichkeit die Bequemlichkeit genießen, die daraus folgt. Der Fehler liegt allein dort, daß diese Alternative – wiederum nur infolge der grundlegenden Natur des Scheins – vom Strom der Unmittelkeit, der spontanen Lebensführung verdeckt ist. Und hier gelangen wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, zum letztlich *moralischen* Maß des Lebens innerhalb des Scheins: Die Entfaltung der individuellen Autonomie, die Fähigkeit des Sicherhebens, das Erreichen der historisch möglichen Spitzenleistung der Gattungsmäßigkeit kann Maßstab und Trennungspunkt sein, mit deren Hilfe die Wahl unter den beiden Scheintypen möglich ist.

Als Ansatzpunkt betrachten wir die Beschaffenheit der unschuldigsten Scheinkategorie: die Eigenarten des Spielerischen und der Ironie, ihre letzte Zweideutigkeit. Von da ausgehend überblicken wir dann die immer komplizierteren Systeme von Scheinheiligkeit, feiner Manipulation, Mißverständnis und Selbsttäuschung und sodann des künstlerischen Scheins.

### *Der Schein des Spielerischen, der Ironie und der Freiheit*

Alle Spiele bringen eine eigenartige Scheinsphäre zustande. Sie sperren die Teilnehmer, die die Spielregeln akzeptieren, in eine „verzauberte“, separate Welt ein, sondern sie von der Wirklichkeit ab, befreien sie von deren Sorgen und bürden neue Sorgen auf, die Entspannung versprechen. Die Freude am Spiel beruht auf der *Bewußtheit* dieses Zwiespaltes und der gleichzeitig momentan *vergessenen* Scheinhaftigkeit. Wir sind uns während des Spiels nicht nur der „Unwirklichkeit“ dieses Mediums bewußt, sondern wir wirken – wenngleich vor uns selbst heimlicherweise – am Bestehen dieser Falschheit und am reibungslosen Funktionieren dieses Mechanismus bewußt mit. Diese bewußt-unbewußte Selbsttäuschung ist das Fundament des Genusses am Spiel, der damit einhergehenden „Wirklichkeitsfreude“.

Wir können und wollen nicht den gesamten Grundriß der Spieltheorie ausarbeiten. Wir wollen nur einen Schlüssel finden zur speziellen Fähigkeit des Spiels, Schein zustande zu bringen, und somit auch die Punkte entdecken, die mit den bisher untersuchten Schein-Konstituenten verwandt bzw. unterschiedlich von diesen sind. Darum können wir auch nicht eine Kritik der Spieltheorie vornehmen – seit Anfang des



20. Jahrhunderts gibt es ihrer immer mehr –, die das Spielphänomen aus anthropologischer, kinderpsychologischer, psychoanalytischer oder soziologischer Sicht interpretieren (eine Beschreibung und eher oberflächlich als tiefeschürfende Zusammenfassung bietet beispielsweise Roger Caillois in seinem berühmt gewordenen Buch *Les jeux et les hommes*, Paris 1958). Vielmehr sollen die Erscheinungen Beachtung finden, in denen das Spiel als gesellschaftliches Verhalten, als Habitus hervortritt, wo der *Gegenstand* des Spiels kein entfremdeter Gegenstand (Karten, Fußball, Ensemble), sondern der „andere“ Mensch innerhalb der Gesellschaft ist oder wir selber es sind. Nur um das Thema anzudeuten, sei auf die Lebensführung von Thomas Manns Felix Krull hingewiesen sowie auf die Analyse von Georg Lukács, der in dieser Figur ein typisches Signal des modernen Lebens erkennt.<sup>1</sup> Krull legt gegen die Totalisation des Scheins den – schützenden und gleichzeitig den Nießbrauch der „Weltsituation“ gewährleistenden – Panzer der Zweideutigkeit an und kehrt somit die Mittel der modernen bürgerlichen Pseudowirklichkeit gegen dieselbe Welt – noch dazu mit maximalem Erfolg: Seine Tricks und Lügen werden glücklicher und mit größerem Vertrauen angenommen als seine etwaigen – zufälligen – aufrichtigen Offenbarungen. Krull spielt, weil die Welt mit dem Menschen spielt, und er kann siegen, weil er hinter die geheime List und die Totalisierung der Manipulation gekommen ist.

Die philosophische und alltägliche Anziehungskraft des Spiels tritt als eine seit anderthalb Jahrhunderten wirkende, nun verstärkte Tendenz in die Philosophie, die Literatur und in die Ordnung der Verhaltenstypen des 20. Jahrhunderts ein. Dieser geschichtsphilosophische Hang ist im gesamten neuzeitlichen Denken, vor allem seit dem Tief nach der Aufklärung und der französischen Revolution präsent: Seit den utopischen oder Künstlerträumen über eine neue Gesellschaft begegnet man praktisch immer wieder der Vorstellung, das Spiel werde die Lebensform des befreiten Menschen darstellen. Schiller proklamiert bereits in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung* dieses Prinzip, es wird auch zu einer zentralen Kategorie von Fouriers utopistisch-sozialistischem System und seiner Geschichtsphilosophie, ganz zu schweigen davon, welche bedeutende menschengestaltende Rolle ihm im Mozartschen Weltbild zukommt.

<sup>1</sup> Vgl. G. Lukács: A játékoság és ami mögötte van (Das Spielerische und seine Hintergründe), in: Világirodalom (Weltliteratur), Budapest 1969, S. 192ff.

Wenn wir diese drei Spiel-Auffassungen hier nebeneinanderstellten, so haben wir freilich drei grundverschiedene Auffassungen mit geschichtsphilosophisch gleicher Benennung vor uns. Bei Schiller ist das Spielerische eigentlich nur eine flüchtige Idee in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung* (1793–1795), die zwar mit seinen Ausführungen über die „Anmut“ (1793) zusammenklingt, doch bleibt dies alles in allem doch ein isolierter genialer Gedankenkeim innerhalb der Gesamtheit seines Lebenswerkes. Höchstens im *Wilhelm Tell*, dieser utopischen Revitalisation der volkstümlichen Lebensform schimmert die Realisierungsmöglichkeit dieser Idee – in resignierterer Form – wieder hervor. Bei Fourier handelt es sich – wie aus seinem Manuskript gebliebenen Werk *Le nouveau monde amoureux* (1817–1822) hervorgeht – um ein wesentliches Element einer geschichtsphilosophischen Konzeption. Er träumt von der Rekonstruktion des Arbeitscharakters der kindlichen Geschäftigkeit und behandelt dies als *ein* Leitmotiv einer utopistisch-gesellschaftskritischen Umgestaltung. Das hindert ihn nicht daran, parallel zu diesem Spielerischen – einige bereits in Entfaltung begriffene Folgen der technischen Revolution voraussehend – die fast automatenhafte Diktatur der modernen Arbeitsformen mit ebenso utopistischer Begeisterung (die als kritischer Oberton wie auch als idealistische Heilmethode begriffen werden kann) zu betrachten. Bei Mozart wird das Spielerische theoretisch nie formuliert – er fühlt lediglich, daß in der großen Konvulsion der Zeit, in den Widersprüchen des Freiheitsideals auch dieses Moment sozusagen „in der Luft liegt“, und dank seiner Freimaurer-Beziehungen nimmt er für ein musikalisch ausgebautes, gleichzeitig immer trauriger werdendes Spiel-Ideal mit tragischem Ausklang Stellung (*Die Zauberflöte* und die späten Sinfonien – g-Moll, Es-Dur). Wie auch immer, der Gedanke ist ein Kind des selbsterlöserischen Pathos der Zeit und vertritt selbst in dieser utopisch-widersprüchlichen Form gewissermaßen einen befreienden Elan: Diderots und sogar Rousseaus anthropozentrisches System und ihre Natürlichkeitskonzeption wären ohne Berührung mit diesem Gedankenstoff unmöglich gewesen. (Freilich, dieser „Einfluß“ kommt nicht mehr von Fourier, der seine wichtigsten Werke lange nach Napoleon zu Papier brachte.)

In diesen Vorstellungen ist das Spiel ein Protest gegen die deformierende Wirkung der kapitalistischen Arbeitsteilung und des kapitalistischen Arbeitstypus, eine Umschreibung der Befreiung des Menschen. Zweifellos verleiht das Spiel, als eine Fähigkeit des geistigen Verhaltens, dem

Menschen ein gewisses relatives *Plus* im Habitus: Es gewährleistet Distanz zu den uns umgebenden Ereignissen und Menschen, es hebt uns folglich aus der Spontaneität heraus, um uns gleichzeitig in ein anderes – gegebenenfalls normaleres – Spontaneitätserlebnis zu versenken. Doch gibt es auch bürokratisierte Spielformen: die entfremdete „Distanz“ der Mühe mit Menschen, Angaben und Dokumenten, wo ein bereits unmenschlicher Selbstgenuß die Quelle des Lustgewinns darstellt. Diese relative Erhabenheit bedeutet mithin nur soviel, daß es gelingt, sich aus der Sphäre der Unmittelbarkeit zu erheben und die Dinge sowie unsere Beziehungen zu ihnen wenigstens nach Möglichkeit von mehreren Seiten her ins Auge zu fassen und zu handhaben. Die Erhabenheit ist *relativ*, da das Spiel, seiner Natur zufolge, nur eine *virtuell* freie Welt zu schaffen vermag, die erst durch weitere Kraftanstrengung zur Wirklichkeit geformt werden kann. Seinen Möglichkeiten nach kann es aber doch ein Vorbereitungsterrain, ein Experimentalmedium dieser wirklichen Befreiung sein. Freilich rührt die Janusgesichtigkeit des Spiels gerade von dieser Möglichkeit her. Das heißt: es gibt auch einen entfremdeten Spiel-Typus, in dem bereits weder von moralischer, noch von intellektueller Überlegenheit die Rede sein kann, wo die Herrschaft der Unmittelbarkeit – über Umwege, in der Maske der virtuellen Freiheit – zur absoluten Macht gelangen kann. Eine genaue, weil auch literarisch entfremdete Beschreibung findet man z.B. in *Das letzte Band*, einem Hörspiel von Samuel Beckett, wo die an der Grenze der Senilität dahinvegetierende einzige Figur damit spielt, die vor 34 Jahren auf Tonband festgehaltenen Ereignisse seines Lebens abzuspielen und im Gehörten das Leben spielerisch noch einmal zu erleben. Aus diesem Spiel wird die Irreversibilität ebenso klar wie die verwüstende Wirkung des Spiels: Krapp, der Held, findet seelischen Genuß darin, die Erlebnisse der Vergangenheit zu registrieren, einzuschachteln, sie dann hervorzusuchen, seine Bemerkungen hinzuzufügen und sie sodann in ihre stumme Einsamkeit zurückzuschließen. Das System ist zwar brüchig, denn er ist, als Greis, vergeßlich, die sorgfältige Ordnung ist aber trotzdem Spiel und negativer Selbstgenuß. Bereits freudig oder zumindest spielerisch-kontemplativ beobachtet er die eigene Niedertracht und die Fehlritte von einst, er genießt den Eindruck der eigenartigen Mischung von „es hätte auch anders kommen können“ und „es konnte nur so kommen“. (Als junger Mann ermordete Krapp während eines Liebesrendezvous ein Mädchen – oder er verschuldete dessen Tod –, das er zwar gerne hatte, die

Pflichten, die mit der Liebe einhergehen, jedoch nicht auf sich nehmen wollte. Seitdem ist sein Leben entgleist, seine Fäulnis bei lebendigem Leib ist quasi die „Strafe“ für dieses tragische Ereignis. Das wird aber zugleich zum Motiv des bürokratischen Widerabspielens: die Selbstbestätigung.)

Wenn wir daher die gefährlichen, zur Irrealität verleitenden und die Verbürokratisierung erleichternden Auswirkungen des Spiels betonen, dürfen wir auch seine Tugenden nicht vergessen: Ein Grundton der Poesie Attila Józsefs ist die Sehnsucht nach dem kindlichen Zustand und der Bereitschaft zum Spiel, das Zurückfordern dieser Eigenschaften, was nicht einfach eine Folge seines Proletarierschicksals, nicht nur der Schmerz des verlorenen Kind-Seins ist, sondern auch das realistische – und nicht mehr utopische – *Moment eines positiven Menschenideals*. Ihm gelingt es mit Hilfe des Spiels, den „würgenden Mächten“, den sonst unausweichlichen Trassen der Entfremdung zu entrinnen und die ersten – aktiven – Möglichkeiten der Menschwerdung, der Selbstentfaltung zu finden. Was beim Kommunisten József als entfaltete und zu Ende gedachte Strategie zur lyrikschöpferischen und verhaltensformenden Sehnsucht wurde, war lediglich ein Gipfelpunkt einer Tendenz der Entwicklung der Lyrik im 20. Jahrhundert. Schon der Dadaismus und sodann der Surrealismus begannen mit der spielerischen Zersetzung der Formen und Lebensformen (von Apollinaire bis Breton und zu den frühen Gedichten Aragons), meist nur dumpf ahnend, daß in diesem Spielerischen mehr verborgen ist als die Möglichkeit des Selbstgenusses und der Menschgestaltung mit Hilfe von Vernichtung. Was dort eine Keimform war, wurde bei József ein Dichterprogramm. Es ist interessant zu beobachten: Aragon und Éluard überwinden diese Phase und streifen gleichzeitig auch diese spielerischen Obertöne ab (nur in der Liebeslyrik wird etwas davon bewahrt), und sie vermögen sie nicht in die „objektive“ Lyrik hinüberzuretten, wie Attila József es tat.

Komplizierter ist die Situation in der anarchistischen und infantilen Ideologie der modernen Studentenbewegungen, wo das Spielerische – sowohl im Hang zur Gewalt als auch im Namen einer utopistischen und nebulösen Zukunftsvorstellung – wieder in den Vordergrund rückt in der Form der befreit-spielerischen Vernichtung der Normen und des korrumpierenden gegenständlichen Reichtums des *Establishments*. Mangels eines positiv-zusammenfassenden ideologischen Zentrums geht die Regeneration hier bereits auch mit geistiger und moralischer

Regression einher. Zum anderen hat dieses spielerische Moment in der Gestaltung der sozialistischen Eigentumsverhältnisse wahrscheinlich eine bedeutende Rolle, auch wenn es in der Reorganisation der Gesellschaft in nicht so spielerischer Form Anwendung findet. Man denke an das Schicksal der Kraftwagen, die „in sozialistische Aufbewahrung genommen“ worden sind, oder an die Felder, die die Brigaden „wie ihr Eigentum“ bestellen. Die Erfahrung zeigt, daß in diesem Quasi-Eigentum – wenn Fahrer oder Brigaden funktionell, das heißt spielerisch, die Maschinen, Autos oder Felder als ihr *Eigentum* betrachten können – viel größere Leistungen herausgeholt werden können, auch die Verteidigung der Objekte, ihre Wartung, ja sogar die äußere Erscheinung viel besser ist als in der realen Form des „unpersönlichen Gemeinguts“. Die Leute pflegen und schmücken diese Gegenstände, als wären sie ihr Eigentum, und machen durch dieses Quasi-Spielerische die „seelische“ Enteignung der Produktionsmittel in Gemeinbesitz schließlich sich selber akzeptierbar und natürlich und sodann auch für die Gesellschaft. Da geht es freilich nicht mehr um Spiel im unmittelbaren Sinn, und doch sind die scheinerschaffenden – und zwar positiven Schein bewirkenden – Elemente dieser Sphäre doch präsent, und sie wirken wie Spiel. Jedoch nur, weil die Gesamtstruktur der Gesellschaft gerade in dieser Richtung eine Möglichkeit öffnete.

Die moderne bürgerliche Lebensform hingegen bietet immer weniger Raum für das Kraftfeld der positiven Möglichkeiten des Spiels, sondern immer mehr durch virtuelle oder gar vernichtende Wirkungen reizende Rollenmöglichkeiten. Die Entwicklung des modernen französischen Films darf in dieser Hinsicht vielleicht als dokumentarischer Zeuge betrachtet werden. In diesen Protest-Streifen erscheinen Liebe, Selbstprüfung, Spiel mit anderen (auch unschuldiges) als ambivalentes Zubehör der „Verbrauchergesellschaft“; es scheint, als wären die befreienden Potenzen vollständig ausgemerzt worden. Man denke an die ersten bedeutenden Werke der „neuen Welle“, an *Jules und Jim* und *A bout des souffles* oder etwa an Jacques Tatis satirisch-ironische Plädoyers, beispielshalber an *Playtime*. In Antonionis *Blow up* erscheint das Spiel bereits vollends als Symbol des „Mitmachens“ mit einer auf Schein aufgebauten Gesellschaft. Wenn der Held, der Fotograf, den nicht existenten Ball aufhebt, wenn er sich als Partner zu den absurden Spielen der zum Karneval Maskierten gesellt, dann bedeutet das die Aufgabe seiner selbst, der für einen Augenblick aufblitzenden menschlichen

Möglichkeiten: Das Spiel hat seinen selbsterzieherischen, der Selbstentfaltung dienenden Sinn wieder verloren. Es ist zu einem Selbstgenuß geworden, in dem man nur den Untergang genießen kann. Doch selbst in dieser mörderischen Scheinsphäre der Entfremdung kann man nicht behaupten, dem Spielerischen – dieses Mal verstehen wir die künstlerische Darstellungsweise darunter – fehle jedes Protest- oder in Richtung tatsächlicher Freiheit experimentierendes Moment. Man denke an die nostalgisch-märchenhafte Darstellung des Spiels in dem berühmten Streifen *Le ballon rouge* (wo das Spiel als bittere Hoffnung einer besseren Welt erscheint), oder an die enttarnende, gesellschaftskritische Handhabung der spielerischen Lebensform in den amerikanischen Tatsachenromanen (Capote: *Kaltblütig*, Updike: *Rabbit run*). In diesen letzteren morden die Massenmörder – unter Einwirkung einer gesellschaftlichen Psychose und nicht zuletzt dank der Pädagogik unsinniger Kriege – „just for fun“, wie einer der Mörder zu Protokoll gab, naiv und spielerisch. Das Spielerische kehrt sich hier als Mittel einer negativen, schwarzen Ironie in eine mörderische Gesellschaftskritik um.

Auf die ontologischen Gründe dieser Zweideutigkeit des Spiels machte Marx aufmerksam,<sup>2</sup> der die Utopie einer „spielerischen Gesellschaft“ als Grundlösung entschieden aus der Perspektive der menschlichen Befreiung ausschloß. Nie kann sich das „Reich der Freiheit“ auf spielerischer Grundlage verwirklichen: durch Arbeit wurde der Mensch zum Menschen, und in der gesellschaftlichen Arbeit kann er nur als Glied des „Reichs der Notwendigkeit“ existieren und sich gestalten. Das Spiel, und damit das „Reich der Freiheit“, kann nur die Freizeitgestaltung betreffen. Seine an das Spiel anknüpfende Theorie und die darin als Moment

<sup>2</sup> In den *Grundrissen* heißt es: „Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d.h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums... Die Arbeit kann nicht Spiel werden, wie Fourier will, dem das große Verdienst bleibt die Aufhebung nicht der Distribution, sondern der Produktionsweise selbst in höhere Form als ultimate object ausgesprochen zu haben. Die freie Zeit – die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein andres Subjekt verwandelt und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß. Es ist dieser zugleich Disziplin, mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordenen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert. Für beide, soweit die Arbeit praktisches Handanlegen erfordert und freie Bewegung, wie in der Agrikultur, zugleich exercise.“ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, a. a. O. S. 599–600.

tatsächlich vorhandenen befreienden Effekte sind also Funktionen der Qualität der jeweiligen Arbeitsstruktur, wie auch die menschenformende oder menschenverzerrende Gewalt der Freizeit Funktion der entfremdeten oder der nicht-entfremdeten Qualität der Arbeitszeit ist. Marx leugnet daher mitnichten die als Moment präsente befreiende Rolle des Spiels, er streicht dessen den Menschen umgestaltende, ihn in einem anderen inneren und gesellschaftlichen Habitus objektivierende Rolle sogar heraus, jedoch nur als Funktion einer *realen* gesellschaftlichen Praxis – der Arbeit. Die beiden Sphären – die Freizeit und darin das Spiel und die Arbeit – werden als einander gestaltende Gesamtbetätigung zum Erzieher der Menschheit. Die vorhin beschriebene Zweideutigkeit des Spiels wird durch diese Doppelbindung verständlich: teils aus den positiven, befreienden Möglichkeiten seiner Selbstbewegung, teils aus der Rückwirkung der Rahmen, die sich auf den Menschen vom „Reich der Notwendigkeit“, von den gesellschaftlichen Bedingungen der Arbeit her auswirken und seine realen Selbstverwirklichungsversuche, der im Spiel ein anderer werden will oder bereits geworden ist, zwischen reale Barrieren zwingen.

Nach all dem wollem wir die spezielle Eigenart der durch Spiel zustande zu bringenden Scheinsphäre untersuchen. Vor allem ist das Spiel – ebenso wie die Arbeit – selbst auch eine *Objektivation*, es hat zu tun mit den Gegenständen oder den Menschen der realen Welt, behandelt sie jedoch in einer *virtuellen Rolle* und objektiviert sie als solche, als Träger bzw. als wirkliche Elemente dieser Rolle: Es macht sie zu dem, was während des Spiels ihre „Einteilung“ ist. Die Objektivation ist mithin virtuell. Jedoch ist das Akzeptieren der rollenhaft gebrauchten Gegenstände gemäß den virtuellen Forderungen, das heißt, auf vom Wirklichen abweichende Weise, für die Spieler – zumindest solange sie spielen – ebenso objektiv obligatorisch wie in der wirklichen Betätigung die Ordnung der Mittel und ihre Handhabung. Was ursprünglich ein Spiel der Phantasie ist, wird von den Spielern *gegenseitig* akzeptiert, denn für die Spieler sind diese Gegenstände Träger der gegebenen Rolle und Erscheinungsform. Diese erscheinen als objektive Eigenschaften der Dinge, weil sie vom Spiel so objektiviert werden. Hier tritt das *Freiheitsmoment* des Spiels hervor: es genügt, sich zu entschließen – mit anderen Worten, teleologisch zu setzen –, daß dieser Stuhl jetzt ein Raumschiff, mein Freund, die Leidenschaft oder der Charakter meines Freundes, „Gegenstand“ meiner Flucht oder meines Anspruchs auf

Liebe ist, und sogleich kann ich ihn „als solchen“ betrachten, wenn wir mindestens zwei sind, die dieses Verhältnis herstellen. Das *gemeinsame Machen* wird also von diesen gegenständlichen Vermittlern getragen, ihre neue Gegenständlichkeit gestaltet sich im teleologischen Kraftfeld des Spiels heraus – und so entsteht eine „andere“ Welt.

Das Spiel „projektiert“ nicht einfach auf die Gegenstände der Wirklichkeit ein dieses fremdes Bildersystem, sondern es arbeitet genaugenommen mit einer *doppelten Objektivation*. Zwei Ebenen sind in ihm verflochten, die gleichzeitig divergieren: das, was die Hand und die unmittelbare Praxis tun, und das, was die Phantasie und die Praxis spielen. In diesem *Widerspruch* liegen Zauber und Wunder des Spiels, das ist es, was schon das Kleinkind in einem und gleichzeitig erlebt, das ist es, wodurch der Erwachsene Lustgewinn, ja, Rausch im Spiel erzielt. Was meinen wir mit diesem Widerspruch? Einfachheitshalber denken wir wieder einmal an das einfachste Kinderspiel, an das „Backen“ von Sandkuchen. Die Ebenen von Wirklichkeit und Spiel verschmelzen auf die natürlichste Weise, doch divergieren sie auch, von außen betrachtet. Die Kinder spielen mit Sand, sehen aber das Ergebnis als Kuchen und behandeln es als Kuchen, wohl darauf achtend, die Eigenschaften des Sandes stets zu berücksichtigen (Sandkuchen kann nur aus feuchtem Sand gemacht werden usw.). Auf der Ebene des Spiels wird der Sandkuchen also zwar als Speise gehandhabt und betrachtet, die Praxis läßt sich jedoch nicht nasführen: Das *Spiel* gelingt nur, wenn die Forderungen des ursprünglichen Materials berücksichtigt werden. Ebenso wird der Kuchen, wenn er fertig ist, zwar von jedermann „verzehrt“, jedoch von niemandem aufgegessen. Das Ding wird als echter, feiner Kuchen und gleichzeitig als Sandform erblickt und gemacht – lediglich ist für die teleologische Orientierung die Kuchenhaftigkeit wichtiger und „besser sichtbar“. Die teleologische Objektivation verläuft also in einem *anderen Medium* als die tatsächliche Objektbehandlung. Zwischen den beiden muß ständig differenziert und eine ständige Identität geschaffen werden. Der Zauber des Scheins wird durch diese dialektische Spannung gesteigert. Nicht darum geht es also, daß der Gegenstand des Spiels anders erblickt als gemacht wird: Diese Unterscheidung wäre viel zu einfach. Kennzeichnend für diese Form ist vielmehr, daß man *gleichzeitig* auf zwei Ebenen handeln und reflektieren muß. Das in Händen der Kinder Form annehmende Ding ist nicht nur für die Praxis amphibolisch (Kuchen und gleichzeitig Sand), sondern es bewahrt diese



Eigenart auch für die Anschauung. Würde sich die Wirklichkeit nur auf die Handhabung beschränken, und das Spielhafte auf die Anschauung, würde das Spiel gerade das einbüßen, wodurch es so schön ist: die Einsicht der Unwirklichkeit und das unbewußte „Vergessen“ dieser Einsicht – die Selbsttäuschung durch den selbstgeschaffenen Schein.

Die teleologische Objektivation vergißt nicht nur die ursprüngliche gegenständliche Eigenart (beim Steckenpferdspiel ist der Stock unsichtbar, jedermann nimmt ihn für das „Pferd“, die Latte ist ein U-Boot, der Stuhl ein Raumschiff usw.), sondern gerade die ursprüngliche, die „andersgeartete“ Gegenständlichkeit wird zur Vorbedingung der Eigenwelt, der Objektivität des Spiels. Anders wäre kein gesellschaftliches Verhältnis, keine objektive, umfassende Ordnung des *gemeinsamen* Handelns möglich. Die tatsächliche Gegenständlichkeit wird zum Träger des Spielerischen, denn sie vermittelt das Verhältnis der Spieler zueinander. Spielt man allein, so kann die Scheinsphäre auch ohne solch eine gegenständliche „Tragfläche“ bereitgestellt werden, das aber ist noch kein echtes Spiel, weil kein Unterschied besteht zwischen der gedanklichen Phantasiehandlung und der Betätigung mit echten Gegenständen. Das Wesen des Spiels besteht darin, daß wir seine Welt *uns selbst gegenüber* objektiv *empfinden*, von ihren Gesetzen und objektiven Bedingungen sogar abhängig sind – selbst wenn uns die Selbsttäuschung bewußt ist.

Das Spiel ist *ab ovo* ein *gesellschaftliches Verhältnis*. Es kommt erst zustande, wenn sich dieses Phantasiebild bereits von mir loslöst und eine objektive, auch mir gegenüber selbständige Form erhält. Darum ist es notwendig, daß die teleologische Objektivation eine gegenständliche Form annehme, daß *etwas* die spielerisch gehandhabten Dinge *trage*: greifbare, „machbare“ Gegenstände oder Regeln. Aus Sand macht jedermann auf die gleiche Weise Kuchen: *die gemeinsame Phantasie-Objektivation wird von der Ordnung des gemeinsamen – und ähnlichen – Machens getragen*.

Die Aufgabe dieses Träger-Objektes besteht also in der Schaffung der *Analogie*, in der Wachrufung des fiktiven Gegenstandes. Da er in einer Hinsicht „so“ ist, wie der, an dessen Statt er fungiert, wird er in der Analog-Anschauungsweise und dem entsprechenden Handeln gleich als dieser andere wirken. Sogleich projiziert das teleologische Denken die Eigenschaften des anderen Gegenstandes auf ihn. So kommt der Schein zustande: Ich sehe etwas „so“, weil man es „als solches“ behandeln kann,

weil es sich in dieser Beziehung so zeigt und weil es mir von jedem anderen „als solches“ zurückgegeben wird. Wie gesehen, kehrt hier die Kategorie der „Vergegenständlichung“ wieder (vgl. Kap. II, Punkt 3) – jedoch in einer fiktiven, virtuellen Form. Was dort Teil der objektiven Struktur der gesellschaftlichen Praxis war, ist hier Mittel der Schöpfung einer Welt jenseits der Wirklichkeit. Das gemeinsame Gesetz heißt „Vergegenständlichung“.

Ähnlich ist die Lage auch bei den komplizierteren Formen des Spiels, wo das unmittelbare Material durch die gedanklichen Objektivierungen der Regeln ersetzt ist, die „eingehalten“ werden müssen, denen gemäß man handeln muß. Das Spiel selbst beschränkt sich jedoch nicht auf die Regeln: Sie sind nur das lenkende und zusammenhaltende Medium, ebenso wie im vorherigen Beispiel das „Material“ des Spiels. (Es gehört auf ein anderes Blatt, daß es zum Spiel stets dazugehört, die Regeln zu überschreiten, was auch an sich Spiel sein kann: Hier wird wirklich zum Erlebnis und zum Genuß, daß man es mit einer Nicht-Wirklichkeit zu tun hat.)

In den Gegenständen und Regeln des Spiels objektiviert sich also der *Raum*, der die Spieler einschließt, obgleich „Eigenwelt“ und Charakter dieses Raumes ursprünglich von den teleologischen Vorstellungen der Spielenden ausgestaltet werden. Die Gegenstände selbst stellen die Forderung, „als solche“ gebraucht zu werden, doch geht dasselbe auch aus den Responses der Partner hervor. In dieser Sphäre wird jeder Gegenstand „als anderes“ fungieren und *in dieser Funktion real werden*, ohne die ursprüngliche Struktur endgültig zu verdecken.

Darum konnte die Aufklärung im Spiel ein Moment der menschlichen Befreiung erblicken: In ihm befreien wir uns *tatsächlich* von der objektiven Notwendigkeit der objektiven Welt, wir sind nur den überschaubaren und leicht zu befriedigenden Forderungen einer selbster-schaffenen Notwendigkeit (Spielregel, Konvention) untergeordnet. Alles ist wiederholbar, alles ist reversibel, wenn ich will, kann ich „mein Name ist Hase“ sagen, wenn die Gegenstände nicht gefügig sind, tun wir so, „als ob“ sie es wären usw. Virtuell werden im Spiel *Ziel und Realisierung*, die im Leben weit divergieren, einander angenähert. Es ist eine zweckorientierte Betätigung, die die Sehnsüchte in einer Quasi-Wirklichkeit in unvergleichlich kürzerer Zeit zu realisieren vermag als im Alltagsleben. Die nahe Realisierung, die Erreichbarkeit des Zieles, das Erlebnis, daß die ausschlaggebenden Mittel des Erfolgs – als Möglichkeit – in meiner

Hand sind: Darin liegt die Anziehungskraft des Spiels. Jedoch nicht nur darin. Seine Scheinhaftigkeit ist nämlich von solcher Struktur, daß sie jeden Augenblick durchschaubar ist. Das Spiel hat keine verknöcherte, zur Kruste erstarrte Schein-Oberfläche, deren Untergrund man kaum ahnen kann, sondern es schafft eine „Als ob“-Welt, und wenn wir diese gebrauchen, genießen wir die Loslösung von der Wirklichkeit wie auch den Schein dieser Loslösung, den Zauber der Scheinhaftigkeit und die Freude an der Entlarvung. Für den vom undurchschaubaren Schein der modernen Lebensformen umgebenen Menschen stellt auch dieses Moment eine suggestive Wirkung dar: Er kann sich in einer Welt bewegen, in der ein entlarvter und „domestizierter“ Schein in seiner Macht steht. Diese unmittelbare Umkehrungsmöglichkeit ist eine Eigenart des Spiels. Die reale und die Spiel-Welt wirken in hintereinander hervorlugenden, dank einander existenten Scheinformen: die Wirklichkeit ist ebenso nur eine Rolle der Spiel-Welt, wie die Spiel-Formen Rollen der Wirklichkeit sind.

Die bürgerlichen Spiel-Theorien gehen, sofern sie mit umfassenderem, geschichtsphilosophischem Anspruch geschrieben wurden, von diesem Moment aus: Im Spiel ist alles „anders“, weil die Welt mit Hilfe des „Als ob“ umgestaltet wird. Diese Theorien haben zwei Zweige. Auf den einen wurde bereits hingewiesen. Er setzt bei den Illusionen der Aufklärung an, sein Wesenskern ist ein Protest gegen die verzerrenden Auswirkungen der Arbeitsteilung, er ist eine besondere Form des Widerstands gegenüber der Wirklichkeit. Diese Illusion verläuft von Schiller, Fourier (und Mozart) hin zur Praxis der *Ironie* mit realistischem Anspruch und zur praktischen Ausübung des Spielerischen (zur Kunst Daumiers, Shaws, Thomas Manns und Dürrenmatts). Die andere Linie besitzt einen gedanklichen Inhalt umgekehrten Vorzeichens. Es ist die Theorie der Versöhnung mit der Wirklichkeit, des spielerischen, erhabenen Sich-Abfindens und des klugen Lächelns, die mit der Romantik (mit Friedrich Schlegel und Tieck) einsetzt und bis heute andauert: mit der Vermittlung Kierkegaards über Huizinga bis hin zur Rollentheorie des Existentialismus, als künstlerische Verhaltensweise und Formprinzip bis zur Verabsolutierung des Spielerischen oder zur einseitigen Auswertung der ironischen Anschauungsweise und Lebensführung. Die von Gide entdeckte und beschriebene *action gratuite* war noch aus der fetischisierten und gleichzeitig zynischen Auffassung der Freiheit hervorgegangen. Camus beschreibt die *gleichsam* spielerische selbstbefreiende Gleichgültigkeit

des Mörders Mersault bereits als Grenzfall zwischen Ironie und Alltags-Farblosigkeit. Im halbpornographischen Roman *Lolita* von Nabokow dient jedoch das sadistisch-hedonistische Experiment an einem jungen Mädchen nur mehr dem spielerisch-zynischen Lustgewinn. Die Helden von Kerouacs *On the road*, ständig „high“ von Alkohol, Raserei, Marihuana und Beat, leben fast ausschließlich in diesem vor der Wirklichkeit flüchtenden, erstarrten, seines Spielerischen beraubten Lebensspiel, in verzweifelterm Rausch.

Wie es zwei mögliche Entfaltungsrichtungen des Spielerischen gibt, so ist diese Dualität auch in der Rolle der *Ironie* zu finden, die sie im Leben bzw. in Kunst und Darstellung innehat. Zweifellos kann die Ironie ebenso eine entfremdete Konventionen, veraltete Normen auflockernde geistige Haltung sein, wie auch das Spiel über eine solche distanzierende Eigenart verfügt. Die Ironie eines Sokrates, die frühe Aufklärung eines Montaigne repräsentieren die ersten Schritte der Befreiung des menschlichen Geistes, ja, der moralischen Entfaltung des Menschen, einen Übergang zur kreativen Skepsis und sodann zur rationalen Negation. Das ist aber nur eine der Möglichkeiten: Ihrer Perspektiven beraubt kann sich die Ironie auch abkapseln, sie kann auch vornehmes Außenstehensein – nicht nur außerhalb der Welt, sondern auch des Menschen selbst –, ein Genuß am *Outsider*-Dasein sein, jedoch um den Preis dessen, was sie negieren will: der Entfremdung. Die Ironie bietet in diesem Fall nur eine scheinbare Erhebung über die Wirklichkeit und eine virtuelle Freiheit an und versperrt den Weg vor dem nächsten Schritt, vor den Gesten der tatsächlichen Befreiung. Man betrachte die authentischste Theorie, Sartres ironische Spiel-Auffassung. Die *Diesseitigkeit*, die Realisierbarkeit seiner Freiheitskonzeption wird dadurch gewährleistet, daß der Mensch alle ihm gesellschaftlich aufgebürdeten, obligatorischen Lebens-tätigkeiten „ironisiert“, nur als spielerisch akzeptierte Rolle auf sich nimmt, sie quasi inkognito behandelt, um inzwischen die Autonomie seines human-moralischen Kerns bewahren zu können. Der gesellschaftliche Status wird vom Menschen nur „gespielt“; er tut, als formte er ihn selber, und suspendiert dadurch den Schock der objektiven Befehle – er kann seine spielerische Selbständigkeit als Wirklichkeit hinnehmen. Sartre beleuchtet diese Dialektik an folgendem Beispiel: Ein Kellner ist nicht unmittelbar identisch mit seiner Aufgabe, denn sobald er sie bewußt verrichtet, das heißt, sie als Rolle begreift, spielt er: er spielt Kellner. Sobald man sich eine Rolle vorstellt, ist man mit ihr nicht mehr identisch,

dann hat sich das Objekt vom Subjekt getrennt: zwischen den beiden liegt das Nichts. Infolge dieses Nichts könne man nicht unmittelbar etwa Kellner sein, höchstens spielen, mit anderen Worten, sich das vorstellen.<sup>3</sup> Das Spiel lockert die Strenge der Wirklichkeit, kann die Ordnung der Welt vielleicht auch vernichten.

Die Frage, ob es wirklich so leicht ist, das System der Pflichten, *innerhalb welcher der Mensch spielen kann*, zu unterwandern, wird von Sartre nicht gestellt. Ihm steht der Ansatzpunkt über jedem Zweifel: Die Menschen nehmen die objektiven Rollen der Wirklichkeit natürlich an, und spielen *nur innerhalb dieser Rollen*, ohne deren Grenzen je in Frage zu stellen. Nur *subjektiv* machen sie ihre Lebensbedingungen unwirklich: sie dürfen sich vorstellen, daß sie, da mit ihnen ja Spiel getrieben wird, auch nicht mit der Macht der Notwendigkeit wirken. Der Spielende ist, so Sartre, auch frei, denn seine Handlungen werden nicht von der Welt vorgeschrieben, sondern von ihm selber. Jedoch, dieses Freiheitsideal kündigt die *effektiven Bindungen* der gesellschaftlichen Rollen nicht auf, nur in der Phantasie wird die Schonungslosigkeit der Lebensverpflichtungen gelockert. Objektiv gesehen ist der Mensch mit ebenso unzerreißbaren Banden an die Alltagsforderungen gebunden, als spielte er gar nicht. Ironie und Spiel helfen höchstens, diese Qual zu ertragen, sie trösten ihn mit dem Schein der Freiheit: Der Kellner, der das Kellner-Sein spielt, fügt sich leichter in seinen Beruf ein, denn er darf seine Ausgeliefertheit vergessen und sich für mehr halten, als er ist. Hier ist die Ironie eine künstliche Rekonstruktion der Würde und der Freiheit des Menschen und ein Mittel, um die Wirklichkeit loszuwerden.

Diese Art Ironie ist also ein Trost gegen die Eintönigkeit des Alltags, indem sie den Schein der Befreiung bereitstellt. Was bei Sartre den Protest gegen das moderne Entfremdungsphänomen darstellt, ist im Grunde genommen eine Fortentwicklung der romantischen Ironie. Die Romantik war es, die die – subjektivistische – List entdeckt hatte, daß der Mensch, indem er die Ordnung der Wirklichkeit zum Schein akzeptiert, im Schatten dieses Gestus deren Echtheit, Sinn und Authentizität in Frage stellen kann. Die ironische Zustimmung war freilich seit eh und je eine Form der getarnten Verneinung, das Akzeptieren kam dem Zertrümmern eines Gedankenbaus gleich. Mit Hilfe dieses gedanklichen Verhaltens machte die klassische Ironie – von Sokrates bis Erasmus –

<sup>3</sup> Vgl. J.P. Sartre: Das Sein und das Nichts, a.a.O. S. 130.

offen nicht in Frage stellbare Normen und Sätze lächerlich, ohne die Zweifel und Gegenargumente zu Prinzipien verdichtet aussprechen zu müssen. Es wurde nur gefragt, oder das Akzeptieren verdächtiger Sätze wurde grob unterstrichen, mindestens so sehr, daß ihre *Unmöglichkeit* hervorschimerte. Sokrates warf die Argumente seiner Gegner über den Haufen, indem er scheinbar „mitmachte“ und zusah, wie sich die Partner schließlich in den Widersprüchen der eigenen Argumente verhedderten und selbst eine Lösung suchten. Die Romantik bringt im Vergleich zu dieser klassischen Ironie etwas Neues: Sie entdeckt das auf Nicht-Handeln ausgerichtete Ironisieren, das nur in der Anschauungsweise präsent Spiel. Es will keine geistige Opposition sein – das würde zu praktischem Widerstand zwingen. Es ist das Bestreben, die Lebensform einer inneren Unabhängigkeit zu schaffen, in der es sich erübrigt, die bestehende Ordnung offen anzugreifen, in der *gleichzeitig* dennoch eine Möglichkeit besteht, vom Zenith einer scheinbaren Erhabenheit die Welt der Torheit zu belächeln. Es gilt, praktisch zuzustimmen und mit Hilfe der zustimmenden Gesten inwendig, im Bereich der subjektiven Überzeugung, die Wirklichkeit lächerlich zu machen. Dieses Verhalten ist somit gerade das Gegenteil der klassischen Ironie. Dort konnte die ironische geistige Attitüde Keim einer späteren, aktiven „Einmischung“ sein – in der Romantik wird die Ironie zum praktischen Lebensprinzip, ihre Legitimation und Folge sind der subjektive Vorbehalt und die innere Unabhängigkeit: der Schein der Freiheit. Was dort der Aktion zugekehrt war, entflieht hier aus einer den Schein akzeptierenden Aktion in eine scheinbare – und aktionsunfähige – Freiheit. Sarkastisch kennzeichnet Hegel dieses Verhalten und die entsprechende künstlerische Einstellung: „Als Künstler aber ... lebe ich, wenn all mein Handeln und Äußern überhaupt, insoweit es irgendeinen Inhalt betrifft, nur *Schein* für mich bleibt ... Dann ist es mir weder mit diesem Inhalt noch seiner Äußerung und Verwirklichung überhaupt wahrhafter *Ernst* ... Für andre zwar kann meine Erscheinung, in welcher ich mich ihnen gebe, ein Ernst sein, indem sie mich so nehmen, als sei es mir in der Tat um die Sache zu tun, – aber sie sind damit nur getäuscht, pauvre bornierte Subjekte, ohne Organ und Fähigkeit, die Höhe meines Standpunktes zu erfassen und zu erreichen.“<sup>4</sup> Nebenbei weist er auch nach, wie dieses Verhalten an den Fichteschen

<sup>4</sup> Hegel: Ästhetik, Berlin 1955, S. 14–15.

Subjektivismus anknüpft und zu welchen Folgen es führt: nämlich zu einer Entleerung der Persönlichkeit, zum Mangel an Haltung im romantischen Habitus.

Ursprünglich trat die *romantische Ironie* nur als *künstlerisches* Formprinzip, also als ästhetisches Prinzip in Erscheinung. Kierkegaard war der erste, der in ihr bereits ein allgemeines *gesellschaftliches Verhalten*, einen Lebensform-Typus erblickte. Er ist es, von dem die moderne Idee ausgeht, das Leben sei als Spiel aufzufassen, nur so könne der Mensch frei sein. In seinem ersten philosophischen Werk – *Über den Begriff der Ironie*, 1841 – geht er davon aus, daß das Spielerische den Menschen befreit von den Rollen, die durch die allgemeine Arbeitsteilung verteilt werden. Obwohl dies nur eine *negative Freiheit* darstellt, stelle es dennoch die einzige positive Möglichkeit für die menschliche Selbstverwirklichung dar. „Entweder identifiziert sich nämlich der Ironiker mit dem Unwesen, das er bekämpfen will, oder er setzt sich in ein Gegensatzverhältnis dazu, aber natürlich immer so, daß er sich des Anscheins, den er sich gibt, als des Gegentesatzes zu dem, woran er selber festhält, bewußt ist, und die Freude über dieses Mißverhältnis genießt...“<sup>5</sup> In solchen Fällen hat der Mensch „die Möglichkeit eines Anfangs“ in seiner Macht und ist „nicht von früheren Verhältnissen geniert... Die Wirklichkeit verliert in solchen Augenblicken ihre Gültigkeit für ihn, er ist frei... Er vernichtet die gegebene Wirklichkeit mit der gegebenen Wirklichkeit selber.“<sup>6</sup> Die Ironie *spielt* die Identifizierung und die Gegenüberstellung gleicherweise nur *vor*, und macht dadurch die Welt unwirklich. Es wird überflüssig, dieses Menschen und Relationen tatsächlich verheerende System von Rollen zu zertrümmern, es reicht aus, sie ironisch zu spielen, und sogleich haben sie ihre *Gültigkeit* verloren. Die „Möglichkeit eines Anfangs“ gelangt *unmittelbar* tatsächlich in die Hände des Spielers: Der Kellner hat tatsächlich die Wahl, wie er seine Rolle spielen will, doch ist das nur ein Schein der Unmittelbarkeit: ein Selbstbetrug.

Kierkegaard glaubt allerdings an die quasirevolutionäre Prägung dieses Verhaltens; er meint, daß der Mensch „im Verhältnis zu dieser

<sup>5</sup> Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie*, mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, München-Berlin 1929, S. 207.

<sup>6</sup> Ebd. S. 211.

Unwirklichkeit das Bestehende zum Schein bestehen ließ und es dadurch zum Untergang brachte“,<sup>7</sup> doch sieht er zugleich, daß der so erreichte Untergang wie die Befreiung nur subjektiver Bedeutung und daher nur negativen Charakters sein können.<sup>8</sup> Vor Sartres Augen verschwindet diese Dialektik, in der auch die Bewußtheit über das Scheinhaftige noch präsent sein konnte. Er faßt die Formationen der Subjektivität bereits als Wirklichkeit auf, ohne zu bemerken, daß die objektive Struktur der Gesellschaft das System der Pflichten bestimmt, welche „anderswie“ gesehen, in den Formen des „Als ob“ aufgelöst, jedoch durch diese Abfärbung anschauungsmäßig-praktischer Natur nicht aus der Welt geschafft werden können. Kellner bleibt Kellner, auch wenn er seine Rolle mit Geschick und daher glücklich spielt.

Freilich: So kritisch wir auch an die romantische und moderne Auffassung von Ironie und Spiel herangehen – der Wahrheitsgehalt dieser Vorbehalte hängt von den Proportionen ab. Darum sei wiederholt unterstrichen, daß in der Ironie als künstlerischem Verhalten, unter anderem auch als Alltagsweisheit das *Moment*, als eine ihrer möglichen Verwirklichungsrichtungen, der Keim eines echt gesellschaftskritischen Aktionstypus innewohnt, der sogar befreienden Charakters sein kann. Obwohl davon schon mehrfach die Rede war, müssen wir an dieser Stelle noch einmal auf die bedeutenden Errungenschaften der modernen Literatur hinweisen, von den besten Werken Thomas Manns und Dürrenmatts bis zu einigen Spitzenleistungen der amerikanischen Literatur, wo die Ironie in jeweils anderem Spektralsystem erscheint, doch hilft gerade diese Verhaltensweise, um die Nebelschicht des gesellschaftlichen Scheins zu durchschauen. Zum anderen aber gibt es heute bereits eine unerfreuliche pseudokünstlerische Stereotypie: „Ironisieren“ als Mode, hervorgegangen aus der manipulativen „Integration“ dieser Methode. Die *äußeren* Charakteristika der ironischen Anschauungsweise wurden beibehalten, ihre Anziehungskraft – dank Distanz, Hang zu Humor, in Zustimmung eingehüllter kritischer Bereitschaft – blieb unverändert, jedoch nur als Äußerlichkeit, als *Schreibfertigkeit*, die eine konforme

<sup>7</sup> Ebd. S. 227.

<sup>8</sup> „Die Ironie ist das unendlich leichte Spiel mit dem Nichts, das sich nicht dabei entsetzt, sondern erst recht den Kopf noch hält...“ Ebd. S. 226. „Hier haben wir die Ironie, als die absolute unendliche Negativität. Sie ist Negativität, denn sie negiert nur. Sie ist unendlich, denn sie negiert nicht dieses oder jenes Phänomen; sie ist absolut, denn das, in dessen Kraft sie negiert, ist ein Höheres, das noch nicht ist. Ironie etabliert das Nichts.“ Ebd. S. 218.



Kunstwelt, ein Schriftsteller-Verhalten verdeckt, das höchstens zu Oberflächenerscheinungen in einem Protestverhältnis steht. Mit anderen Worten: wir haben einen Konformismus der Ironie vor uns, eine diesbezügliche Mode, wodurch auch die Tendenz zum Entgleisen dieses Verhaltens und dieser Anschauungsweise stärker geworden ist. (Ein Gutteil der absurden Dramen entspricht solch einer inneren künstlerischen Entsagung dem radikalen kritischen Verhalten, das fähig wäre, bis zu den menschlichen Wurzeln einer Gesellschaft zu gelangen, und dies, obwohl „schwarzer Humor“ und lyrische Ironie als technische Mittel viel kräftiger zur Geltung kommen als in den ironisierenden Schöpfungen der Klassik.) Man denke an die halb kritischen, halb konformistischen Werke Ionescos; wenn man dazu sein Tagebuch liest, entlarven sich augenblicklich der tatsächliche Wert und der zynische Wesenskern dieses Verhaltens. Dasselbe gilt – wenngleich bei annehmbarerweise reinerem schriftstellerischem Vorhaben – auch für Werke der Abwärtstendenz, wie die Dramen Max Frischs, Joseph Hellers halb als Bestseller, halb als Literatur konzipierten Roman, Harold Pinters säuerlichen Humor oder Kopits satirisierende, schließlich die hinsichtlich ihrer Leidenschaftlichkeit auf Null reduzierten Proteststücke. Freilich vertritt die Ironie auch heute noch eine so „offene“ künstlerische Anschauungsweise, daß sie, im Besitz eines bedeutenden Schriftstellers, ein großes Werk zeitigen kann. Der Welterfolg von Peter Weiß' *Marat/Sade* liegt in einer eigenartig uminterpretierten, in ihrer ironischen Beschaffenheit bitter und philosophisch weiterentwickelten Ironisierung. Solchen Spitzenleistungen begegnet man aber immer seltener.

Zweifellos kam die romantische Ironie nicht als Freiheitstheorie zustande; vielmehr als bittere Enttäuschung und Quasi-Protestakt des Sichabfindens mit der Irrealität dieser Parole. Die modernen Spieltheorien sind Fortentwicklungen dieser Tendenz, mit dem Unterschied, daß das Bewußtsein der Scheinbarkeit der Freiheit nicht mehr so klar ist wie noch bei Kierkegaard. (Er wußte noch, das Freiheitsideal der Ironie „ist ein Höheres, das doch nicht ist“.<sup>9</sup> Dieses Proportionsgefühl wurde bis Mitte des 20. Jahrhunderts zumindest unklar.) Gleichzeitig widerlegte der *Alltäglichkeitstypus* des modernen Lebens, als praktisches Lebensprinzip, in der ambivalenten Form von Brutalität und Scheinaufrichtigkeit alles, was diese Ironietheorie anderthalb Jahrhunderte hindurch

<sup>9</sup> Ebd. S. 218.

verkündet hatte. Ich denke in erster Linie nicht an die Moral der Durchsetzung roher Gewalt, nicht an das zynische Achselzucken der Kriegsverbrecher oder an den prinzipiellen Zynismus der „sanktionierten Mittel“ – obschon auch diese Tendenz im 20. Jahrhundert aus der *Esoterie der Heimlichkeit* befreit und nicht nur allgemeinbekannt, sondern sozusagen zur normalen Verhaltensweise wurde. Ich denke daran, was von der Alltagsvariante dieses Verhaltens – vom Routinezynismus des Wachtmeisters, des vom Zauber der „Mini-Macht“ Besessenen, über die Selbstentäußerung und Amoralität des „Anderswie geht's nicht“ bis zur Verkündung der Verantwortungslosigkeit – als ungetarnte Maxime in den verschiedensten Nuancen zum Lebensprinzip wurde. Nicht nur, daß das 20. Jahrhundert die Schillerschen und Kierkegaard'schen Träume über die Realisierung einer mit Hilfe des „ästhetischen“ Lebensprinzips, des Spielerischen Ausbaubaren „inneren Freiheit“ weitergesponnen hat, sondern es gestaltete gleichlaufend auch die Alltagspraxis aus, die diese Theorien profan realisiert – jedoch so, daß sie gleichzeitig widerlegt wurden. Es wurde nämlich klar: Wenn man nur mehr unter den *Scheinformen der Freiheit* wählen kann, so kann es realistischer oder wenigstens genießbarer sein, wenn man den lästigen – weil irrealen – moralischen Befehlen, den Fesseln der Gebrauchsnormen oder der Legalität offen und brutal den Kampf ansagt. Der Alltagszynismus leitete diese profane „Revolution“ ein und damit eine pseudoreale Befreiung, in der sich der Mensch dennoch viel ungezwungener bewegen, das heißt, den *Schein* der Freiheit auf der Ebene der praktischen Realität genießen konnte. Das Spielerische im Sinn der Schillerschen Anmut oder deren Sartrescher Modernisierung konnte dem Menschen lediglich versprechen, daß er „hinter“ der bedingungslosen Akzeptierung der gesellschaftlichen Verpflichtungen tun und lassen kann, was er will, und sogar – wenn er entsprechend ausdauernd ist – seine moralische Autonomie bewahren kann, bis sich für ihre Realisierung Zeit und Gelegenheit findet.

Dieses Versprechen schien jedoch nur Zeitverzögerung zu sein, bietet doch der Zynismus *prompte Befriedigung*: Durch Verantwortungslosigkeit und Aufkündigung der Normen kann man sich von einem Großteil der Verpflichtungen befreien, und in diesem Gestus finden sich, offen gestanden, selbst als Moment viel mehr verführerische Elemente der Freiheit als in den verschiedenen Varianten der fiktiven Selbständigkeit. Und selbst das Spielerische wird bewahrt: mit Hilfe des Zynismus läßt

sich ebenso spielen – mit Menschen, Gefühlen, der Gutgläubigkeit oder gar der Überzeugung anderer –, wie auf der Einpersonen-Bühne nach Kierkegaard-Sartreschem Schema auf der Skala der fiktiven Möglichkeiten mit sich selber. Dieser alltägliche Routinezynismus kann selbstverständlich nicht so buntschillernde, theoretisch ausgefeilte Formen annehmen wie die Ironie und das Spielerische: Seiner Natur zufolge ist er als niedrigerer Verhaltenstypus eingestuft, während Ironie aus sich selber heraus stets als eine „elegantere“, über dem Weltgewimmel stehende Verhaltensform gilt. Zynismus läßt sich eher nur praktizieren. Sein Zauber und seine Wirkung liegen in der flüchtigen Immoralität, die das Leben zu ertragen hilft, in der scheinbaren Verselbständlichung gegenüber den ethischen Normen, doch läßt sich diese Operation nur ausüben oder bestenfalls (in engem Kreis) als *aphoristische Weisheit* verkünden. Die theoretische Zusammenfassung und Proklamation des Zynismus ist jedoch entweder die Hypokrise, oder sie ist, angesichts des unbedingten Idealbedarfs der Gesellschaft, fast vollends ausgeschlossen: *es schickt sich nicht*, die Schmutzwäsche öffentlich zur Schau zu stellen.

Gerade darum ist es nicht leicht, die Trassen der Grundsätze und der Geschichte dieser Verhaltensform aufzudecken. Wir können uns nur auf Ahnung und wenige literarische Zusammenfassungen stützen oder auf Zeitdokumente: Memoiren, die bewußt oder zufällig die Wahrheit aussprechen. Hinsichtlich des barbarischen Zynismus des Faschismus denken wir an die Tagebücher Rauschnigs, Hoechts oder Göbbels', hinsichtlich der zynischen Gesten in den politischen Manövern der Alliierten an die berühmten Memoiren Churchills; als literarisches Phänomen sei hier Rolf Hochhuts halbgelungenes Dokumentarstück *Soldaten* (1968) genannt, das mit moralisierender Unsicherheit auf dieses Phänomen aufmerksam macht. Einblick in das aus den Verzerrungen der sozialistischen Entwicklung folgende Faktenmaterial des Zynismus von welthistorisch entgegengesetzter Orientierung und ethisch-ideologischem Konfliktsystem gewähren die Memoiren Ehrenburgs, Simonows oder Marschall Schukows. Diese Werke bieten freilich nur auf der Ebene der Fakten – meist selektierter oder durch verschiedene Auffassungen und Informationsstörungen gefilterter Fakten – ein Bild darüber, wie sich die Typen des Zynismus veränderten. Moralische und philosophische Implikationen, enthalten in der bis heute ungeklärten Ermordung Kyrows und dem Selbstmord Ordschonikidses sowie dem Gestus des

großen politischen Führers, der in beiden Fällen Trauerwache hielt und Ehren bekundete,<sup>10</sup> gehören freilich in den Bereich des noch zu Erforschenden: nicht nur als moralische, sondern auch als soziologische Fragezeichen.

*Zweideutigkeit, Mißverständnis und Lüge: die unbemerkte  
„Halbwahrheit“ der Alltagskommunikation*

„Jeder Kreter lügt“, sagte der Kreter nach dem berühmten Paradoxon; damit beginnt der „Krokodilschluß“. Der Ansatzpunkt ist jedoch falsch: Es gibt keine Situation, keine Gruppe, kein Land, über die man mit so eindeutig logischer Klarheit behaupten könnte, daß jedermann lügt. Offensichtlich gibt es auch Leute, die schweigen oder infolge ihrer Naivität, vielleicht sogar ihres Ehrgefühls, die Wahrheit sagen. Das Problem der „Echtheit“ beginnt hier, bei dieser undifferenzierten Verallgemeinerung. Die Prämisse erscheint nicht nur in diesem logischen Spiel griechischen Ursprungs – zunächst erst als Spiel –, sondern auch in der modernen Soziologie. Es wurden schon die bitteren Bemerkungen Adornos zitiert, in der Kultur von heute ließen sich Echt und Verlogen nicht mehr unterscheiden, das Echte habe seine Vorrangstellung eingebüßt, die Kultur selbst sei zur Lüge geworden in der Form von Massenkultur, Propaganda, Manipulation und Massenmedien. Diese kosmische Skepsis wird – von anderen gedanklichen Prämissen, von sprachphilosophischen Erwägungen ausgehend – von Ludwig Wittgenstein hervorgestrichen, wenn er die Unergründlichkeit der Welt jenseits des Sprachmediums, den relativen Unterschied der Welten der verschiedenen Sprachen und die Unvergleichbarkeit dieser Welten beschreibt. Das Verschwinden der Echtheit wird aber trotzdem nicht an der Allgemeinheit der Lüge gemessen, die Welt ist nicht zum Kreta des Trugschlusses geworden, wo jeder Mensch lügt.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Über die Typen, die philosophischen Implikationen sowie die heutigen Mischformen des Zynismus s. ausführlicher in meiner Studie *A cinizmus discsérete* (Lob des Zynismus) im Band *Ellipszis* (Ellipse), Budapest 1967.

<sup>11</sup> Die Sprachanalysen des Strukturalismus suchen vielleicht gerade diesen – konform tendierenden, daher ideologischen und nicht gesellschaftskritischen – Ausgleich: wie die in Worten und Sätzen verborgenen, ungewollten Lügenformationen mit Hilfe exakter sprachlicher Analyse eliminiert werden könnten. Einerlei, ob es um die Alltagssprache, die Formsprache der Kunst, die Gesten primitiver Völker, die Muster ihrer Tätowierungen oder

In der Sphäre des Scheins kommt lediglich ein zweideutiges Medium zustande, wo jeder Gestus, jeder Satz, ja, jeder Ausdrucksimpuls doppelte Funktion erhält: Sie wollen etwas aussagen, publik, anderen verständlich machen und gleichzeitig einen Teil der Aussage abändern, verbergen, in andere Kontexte hüllen. Das ständige Gefühl der Abwehr, der Ausgeliefertheit, ebenso auch der Zynismus der Besitzer treiben das Denken und sodann die verschiedenen Kommunikationsformen gleichermaßen in diese Richtung – bis hin zum Klang der Sätze, später bis zur ganz groben, bereits erkennbaren Formation der Hypokrise oder des unbewußten Rollenspiels. Kein Kind wundert sich heute mehr über den banalen und sanften Betrug, wenn Mutti in Gegenwart von Vati, der nebenan sitzt, am Telefon sagt, „Mein Mann ist leider nicht zu Hause“. Ebenso ist auch das in „Diplomatenlächeln“ eingehüllte Vorhaben mit ganz anderem Inhalt als die Erscheinungsform zu einer gegenseitig *gewußten*, selbstverständlichen Unwahrheit, gleichzeitig zu einem bereits unerläßlichen Tauschmittel der Höflichkeit geworden. Ibsen war es, der zuletzt zeigte, was geschehen würde, wollte man die „Lebenslügen“ abbauen und ohne sie zu leben versuchen. Die Schönheit der Utopie forderte zunächst nur den Untergang einer Familie (*Die Wildente*); seither aber ist die Lebenslüge nicht nur zur natürlichen Platitüde geworden, sie hat sich auch gesellschaftlich verallgemeinert. Allerdings gab es zu Ibsens Zeiten noch Genasführte, die solche Lebenslügen ernstnahmen und nach ihrer Entlarvung moralisch wie menschlich zusammenbrachen. Heute sind die Lebenslügen bereits zu einem Tauschmittel ausgefeilt, das nicht nur allseitig angenommen wird, sondern *innerhalb* dessen sich Ehre und Unehre trennen. Als gebrauchtes, halbwegs geahntes und unvermeidliches Kommunikationsmedium verlor die Unwahrheit selbst ihren Wertaspekt: Heute ist sie weder „schlecht“ noch „heilbringend“ – sie „ist“ einfach, und jedermann diskontiert ihre Virtualität auf andere Weise. Die Frage ist somit nicht mehr, ob man im Alltag ohne diese halb wirklichen, halb unwirklichen Verkehrsformen und Lebenslügen auskommen kann, sondern, wie man

Verkehrsformen (gemeinschaftlicher Verkehr, Speiseriten, Anordnung der Siedlungen usw.) geht. Die erste Bemühung zeigt sich bei Sebagn (*Marxisme et structuralisme*, Paris 1964) sowie in den ästhetischen Analysen aufgrund des *Nouveau roman* von Roland Barthes, die letztere bei Lévy-Strauss' ethnophilosophischen Untersuchungen (*La pensée sauvage*, Paris 1962, *Mythologie* I–III, Paris 1964–1968) und ganz allgemein im Heranwachsen der „Semiothik“ zur Wissenschaft.

innerhalb des *gegebenen* Kreises die private und die politische Ehre bewahren kann. Nicht die Grenzen der moralischen Autonomie sind enger geworden, lediglich ihre Geltendmachung wurde zu einem dialektischeren und komplizierteren Prozeß.

Trägermedium dieser halbwegs wahren, halbwegs unwahren, jedenfalls allgeingebräuchlichen Sphäre ist die natürliche Ungenauigkeit der alltäglichen Sprachkommunikation, ihre gesellschaftliche „Etwaigkeit“ – ihre *Zweideutigkeit*. Das Komplizenverhältnis von Mißverständnis und Lüge ist auf *elementarer Ebene* noch nicht intentioniert, sondern tritt als Eigenart des Sprachmediums hervor – genauer, es bildet, mit diesem verflochten, die unbemerkten, halbwirklichen Devisen des gesellschaftlichen Bewußtseins heraus. Ludwig Wittgenstein wies auf den Umstand hin, daß bereits die einfachsten Sätze den intentionierten Gegenstand nur außerordentlich ungenau, mit verschwommenen Konturen abgrenzen und daß jeder Versuch des genaueren Ausdrucks die Bedeutung nur noch weiter verwaschen und verwirren wird, daß es daher besser ist, bei der „Etwaigkeit“ der Umgangssprache zu bleiben. Als Beispiel beruft sich Wittgenstein auf die Schwierigkeit, das Gesellschaftsspiel zu definieren, festzulegen, wo das Spiel seine Grenzen hat, wie lange noch als Spiel anzusprechen ist, was die Teilnehmer machen, wie weit man von Mogelei, Spielverderben oder Beimischung fremder Spielelemente und Übertreten der Regeln absehen kann – die eigentlich noch zur Eigenart des Spiels gehören mögen –, und wo das Phänomen eines „anderen“ Spiels bzw. des Nicht-Spiels beginnt.<sup>12</sup> Sprachliche Umschreibung und Definition sind fast unmöglich, denn die Ausdrücke lassen den Wesenskern des betreffenden Prozesses in ihrer Vieldeutigkeit nur ahnen. Anders als in seinem früheren *Tractatus* weiß aber Wittgenstein nun bereits, daß diese „Etwaigkeit“, der nur grob umrissene Gegenstandsbegriff, zum frei ausgestaltbaren Kontakt des normalen Alltagsverkehrs hinzugehört, Bestandteil der Verkehrskonvention und des sprachlichen Inventars ist, daß jeder Versuch des genaueren Ausdrucks diese durch *Alltagsanspruch* vorgeschriebenen Normen nur schädlich beeinträchtigen würde. „Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel‘ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern! – ‚Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff*?“ – Eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild des Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil

<sup>12</sup> Vgl. L. Wittgenstein: *Philosophical investigations*, Oxford 1963, Teil I, § 71.

durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen? ... Denn, mißverstanden kann auch jede allgemeine Erklärung werden.<sup>13</sup> Für das Alltagsdenken und für die Sprache ist mithin diese Etwaigkeit und die durch sie verdeckte, offengelassene Mehrdeutigkeit wichtiger als die präzise, für Massengebrauch jedoch schwerfällige, gewisse gesellschaftliche Relationen störende, wenn nicht gar umstürzende Exaktheit. Denn diese Etwaigkeit bietet auch die Möglichkeit, daß zwischen Aussage und Verdeckung, Offenbarung und Verschweigen eine Art konventionalisiertes, neutralisiertes – weil gesellschaftlich authentisiertes – Gleichgewicht zustande komme, daß es als gültige Währung und nicht als Lüge, d. h. als pejorativ getönter moralischer Gestus in Verkehr bleibe. Ungenauigkeit und Mehrdeutigkeit sind Selbstschutz und Möglichkeit für das Aufrechterhalten von Kontakten zugleich. Darüber hinaus ist diese Ungewißheit, diese Etwaigkeit, nicht nur eine Grundform des Alltagsverkehrs, sondern sie fördern sogar die Entwicklung der Wissenschaften. Der erstarrte, fetischisierte Begriffsapparat verewigt eine bestimmte Denkstruktur, während die „Fehler“ der lockereren, „verschwommenen“ Formulierung zu weiteren Entdeckungen führen mögen.<sup>14</sup>

Allem Anschein nach hat die Analyse der Strukturen der Alltagssprache auch Wittgenstein zu der Überzeugung geführt, daß es hier nicht sosehr um eine erkenntnistheoretische Frage (über die Identität von Sprache und Welt, Sprache und Gedanke) geht, sondern eher um ein Bedürfnis des gesellschaftlichen Verkehrs im Alltag: Die Etwaigkeit, die Elastizität der Sprachformen dienen den Ausdrucks- und Verkehrsformen des Alltagslebens sowie den gesellschaftlich-ideologischen Ansprüchen, die vom falschen Bewußtsein hervorgebracht werden. Wittgenstein dringt nicht tiefer in das Wesen dieses weiteren gesellschaftlichen Horizonts ein, er verharrt streng eingeschlossen in die Immanenz der Sprachuntersuchung und weist jeglichen Zusammenhang jenseits der Sprache zurück. Und doch wachsen seine Fragen über die Rahmen der exakten Sprachphilosophie hinaus: Wider Willen stößt er sich an den gesellschaftlich gestalteten Ansprüchen. Daher mag es vielleicht kommen, daß er im Gespräch mit Schlick erklärte, die Transzendierung dieser

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> „Das Schwanken wissenschaftlicher Definitionen: Was heute als erfahrungsmäßige Begleiterscheinung des Phänomens A' gilt, wird morgen zur Definition von A" benützt.“ Ebd. S. 79.

Schranken der Sprache sei eigentlich eine ethische (das heißt, gesellschaftliche) Frage: „Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z. B. an das Erstaunen, daß etwas existiert... Dieses Anrennen gegen die Grenzen der Sprache ist die *Ethik*.“<sup>15</sup>

Wittgenstein fühlte tiefste Verachtung für philosophische Experimente, die sich mit ethischen und sozialen Relationen beschäftigen – er betrachtete diese Disziplinen als Feld der Mehrdeutigkeit, ja, nachgerade der bis zum Unverständnis gesteigerten Unausdrückbarkeit. Und doch zeigt seine Bemerkung, daß auch er ahnte, die Spannkraft der Alltagssprache sei der gesellschaftliche Anspruch, der die *Etwaigkeit* für den Zweck der Gestaltung seiner eigenen Welt und der Abwehr gewisser ethischer Deformationen gebraucht. Im Gegensatz zu den früheren – auch seinen – philosophischen Versuchen der Sprachkritik scheint er in seinen letzten Arbeiten (sic!) zur Erkenntnis zu gelangen, daß diese kritische Arbeit letzten Endes nirgendwohin führt, daß sie die Ungenauigkeit der Mehrdeutigkeit aus dem Alltagsverkehr nicht zu eliminieren vermag.

Ursprünglich bedarf die Alltagskommunikation eigentlich nicht des Zustandebringens, sondern der Aufrechterhaltung der Zweideutigkeit und der Scheinbarkeit. Ohne sie könnten wir uns unserem Milieu und den wechselnden Funktionen unserer Mitmenschen nicht anpassen, unsere Manipulation mit Gegenständen und Menschen könnte nicht elastisch genug sein. Daher ist diese „Etwaigkeit“ eine elementare ontologische Gegebenheit des Alltagsverkehrs, die wir bereits im Bau unserer einfachsten Sätze und Repliken wahrnehmen. Die Anspielungen des verliebten Mädchens, das seine Gefühle ausdrücken will, ohne sich dadurch preiszugeben, fußen ebenso auf dieser prachlichen Möglichkeit, wie die Worte des guten Verkäufers, der, wenn man eine Mangelware sucht, nicht mit einem „Das haben wir nicht“ antwortet, sondern aufzählt, was alles auf Lager ist... Die „ausweichende Antwort“, die „Anspielung“ – deren Zweideutigkeit zugleich Schutz gewährt gegen etwaigen Angriff – das „Ahnlassen“, das „Daraufführen“, die „Anbiederung“, die „indirekte Verneinung“, die „Umschreibung“, das „Das-Ding-nicht-beim-Namen-Nennen“ – sie alle sind chiffrierte Kommunikationsfor-

<sup>15</sup> Wittgenstein und der Wiener Kreis von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlaß hrsg. von B.F. McGuinness, Frankfurt am Main 1967, S. 68–69.



men, deren wir uns tagtäglich bedienen, deren Zweideutigkeit wir nicht einmal mehr bemerken, und die funktionieren können, ohne zur Lüge zu werden. Dazu kommt noch die Fähigkeit gewisser Sprachwendungen, Wörter und Wortverbindungen, eine eigenartige Atmosphäre zu schaffen, die „Tiefen“ des Textes können eine weitere Sphäre des Verstands einschalten, in der eventuell ein zur Mitteilung gegensätzlicher Sinn verborgen ist.<sup>16</sup> All diese Sprachgebilde ermöglichen dank ihrer Zweideutigkeit die Elastizität der Verkehrsformen, die Distanziertheit der gesellschaftlichen Relationen, das „Taktische“ in ihnen – und ohne sie ließen sich überhaupt keine normalen gesellschaftlichen Beziehungen aufrechterhalten. Diese als natürlich hingenommene sprachliche List bildet somit auch eine Scheinsphäre, die sich nicht durchschauen läßt; ihren ontologischen Hintergrund jedoch bildet die Ungenauigkeit der Alltagssprache, ihr im Kreis der „Etwaigkeit“ verharrendes Signalsystem. Ohne sie könnten auch die größeren Einheiten des gesellschaftlichen Lebens nicht funktionieren: Exaktheit würde in gewissen peinlichen Situationen selbst die noch möglichen Lösungen ausschließen, durch sie würde das Vermeiden noch überbrückbarer Konflikte unmöglich. (Über die politisch-semantiche Anwendungsweise dieser „Etwaigkeit“ und ihre Rolle in Journalistik und Massenmedien s. H. Marcuse: *One-dimensional man*.<sup>17</sup> Marcuse setzt sich hier mit der entpolitizierenden, manipulationfördernden ideologischen Funktion der modernen Sprachphilosophie und des Strukturalismus auseinander.)

Das mag vielleicht der rationale Kern der in sich fetischisierten und absurden These sein, die Michel Foucault in *Les mots et les choses* aufstellt. Er geht vom Mythos des isolierten Menschen aus, von dem fetischisierten Phänomen, das die moderne bürgerliche Gesellschaft bietet und fordert von diesem zu Einsamkeit verurteilten Menschen die Identifizierung von „reiner Sprache“, der von aller Etwaigkeit bereinigten Kommunikationsform, mit dem menschlichen Sein. Das Ergebnis kann nur negativ sein: Reine Sprache und reines – zu Einsamkeit verurteiltes – menschliches Sein können sich nicht treffen. Das einzige, was man im Augenblick genau wissen könne, schreibt er, sei so viel, daß in der Geschichte des Westens das Sein des Menschen und das Sein der

<sup>16</sup> Dieser Unterschied wurde bereits von Wittgenstein bemerkt; vgl. L. Wittgenstein: *Philosophical investigations*, a. a. O. S. 155.

<sup>17</sup> H. Marcuse: *One-dimensional man*, a. a. O. S. 193ff.

Sprache nicht koexistieren und ineinander keinen Ausdruck finden konnten.<sup>18</sup> Offenbar schließen die gesellschaftlichen Beziehungen des modernen Menschen den Anspruch auf reine Sprache aus – da es eine solche Kommunikationsweise auch früher nicht gab, und da sich das gesellschaftliche Sein mit seiner Kompliziertheit und seit Aufkommen der Manipulation immer tiefer im Netz der sprachlichen Zweideutigkeit verstrickte. Doch findet dieser Unterschied zwischen menschlichem und sprachlichem Sein auf der Ebene der Alltagspraxis auch Tag für Tag eine Auflösung, gerade dank der Zweideutigkeiten der Alltagssprache. Die ontologische Gegebenheit der Sprache überbrückt diesen scharfen Gegensatz gerade vermittelt der Transzendierung ihrer selbst und ihrer Aufhebung, der sich überschreitenden und sich dennoch aufhebenden Struktur der „Etwaigkeit“.

Denn diese „Ungenauigkeit“ und „Etwaigkeit“ bewegen sich innerhalb eines daraus bestimmten Kreises, sie bedeuten keine absolut zu begreifende Inkongruenz zwischen Worten/Sätzen und Dingen/Beziehungen, sondern eine „unbestimmte Gegenständlichkeit“, auf der ein Kapitel von Schlüsselbedeutung in Lukács' Ästhetik beruht: Lediglich die Bedeutungsgrenzen und Umriss der sprachlichen Gegebenheiten können eingengt oder ausgedehnt (manchmal invertiert) werden, doch schwanken diese Veränderungen der Bedeutung um einen gesellschaftlich recht deutlich gegebenen Kern. Die Elastizität hingegen räumt die Möglichkeit ein, die durch Wörter und Ausdrücke angedeuteten Dinge in einem mehrdeutigen, mehrwertigen, auch ideologisch gefilterten Sinn darzustellen, daß sie sich solcherart an die Dinge anschließen und zum Bewußtsein des anderen Menschen gelangen. Wenn Saussure, Begründer der neuen Linguistik, sein System auf dem Unterschied zwischen Sprache als solcher und gesprochener Sprache aufbaut, so gibt er, meines Erachtens, der im Alltagsleben so unentbehrlichen Elastizität theoretischen Ausdruck, obgleich er den gesellschaftlichen Bewegungskreis der Sprache in einem breiteren Sinn aus dem Kreis der linguistischen Forschungen ausschließt. Die *gesprochene* Sprache ist nicht nur reicher, sondern auch mehrdeutiger als „die“ Sprache: Die konkreten *Situationen* (Aufgaben, Milieueinflüsse, aktiven Motive, Vorurteile, ideologischen Gegebenheiten) des handelnden Menschen nuancieren und gestalten Unterschied und Einheit zwischen den durch Sätze angedeuteten

<sup>18</sup> Vgl. M. Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966, S. 350.

gegenständlichen bzw. menschlichen Beziehungen und den tatsächlichen Zusammenhängen. Es handelt sich also um zwei Ebenen, die sich im Verhältnis zueinander verschieben. An ihrem Unterschied und ihrer Einheit arbeiten die gesamtgesellschaftliche Bewegung und die Ideologie gleicherweise. (Auf diese gesellschaftlich gestaltete Sprache weist Henri Lefébvre hin, wenn er, in seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus, die alltägliche Bedingtheit, die Vermitteltheit, die „Situiertheit“ der menschlichen Praxis im Gegensatz zu der fetischisierten Beziehung zwischen abstraktem Menschen und Sprache hervorstreicht.<sup>19</sup> In dieser Etwaigkeit der Sprache ist also die alltäglich-ontologische Substanz der Sprache enthalten: das ist eine der Eigenarten ihrer Expansivität, ihrer Fähigkeit, gesellschaftliche Kontakte aufrechtzuerhalten sowie der die Menschen gegenseitig gestaltenden menschlichen Praxis. Gleichzeitig fußt aber auch die Beeinflussung, die Manipulation auf derselben Eigenart: auf einem Sprachformelsystem des gegenseitigen Verhältnisses von Dingen und Menschen, dessen Kern zwar ein tatsächlicher Zusammenhang, dessen verborgener Sinn jedoch die Geltendmachung einer gesellschaftlichen Intention ist. Ohne diese Etwaigkeit, ohne die Mehrdeutigkeit der Sprachformeln wären auch gesellschaftliches Bewußtsein und Ideologie nicht möglich: Das Fortbestehen und der Funktionswechsel der Mythen, der veränderte Sinn von Parolen, die Umstrukturierung der gedanklichen Relationen sind sämtlich auf dieser Etwaigkeit, die im ursprünglichen Sprachmaterial präsent ist, aufgebaut. (Man denke daran, daß die biblischen Geschichten mit Hilfe der sprachlichen Wendungen Luthers oder – in Ungarn – Károlis Übersetzung zur Bewußtseinsform von Volksbewegungen wurden, und daß sich das Bewußtsein, ja sogar das ideologische Erbe dieser Zeit nicht von diesen Sprachformationen trennen läßt. „Judasgeld“ oder die mythischen Elemente des „Es ist vollbracht“ wurden in dem Sprachmedium zu ideologischen Bauelementen, in welchen sie zuerst zu einem Bestandteil des Alltagsverkehrs von Massen wurden.)

Darum erscheint die Bemühung um die Korrektur der Alltagssprache, mit der ihre Wendungen unmittelbar in eine Metasprache übersetzt werden und solcherart ihre Ungenauigkeiten korrigiert werden sollten, als ein unmögliches Unterfangen. Durch Transkription verliert sich nämlich gerade die Expansivität des *Mitteilungsraums* – der Intentionen-

<sup>19</sup> Vgl. H. Lefébvre: *Metaphilosophie*, Paris 1965, S. 265ff.

reichtum nach der Formel „Ich spiel auf mehr an, als ich sage“. Die strukturalistische Sprachanalyse berücksichtigt gerade diese weitere gesellschaftlich-sprachliche Funktion nicht, sie analysiert daher eine fetischisierte, abstrakte Sprachform anstelle der Totalität der gesellschaftlichen Kommunikationsformen. Eine echte Sprachkritik kann nur von einer vielschichtig interpretierten Relationsanalyse ausgehen, bei der das Sprachmedium als *eine* transformierte Form – mithin als ein notwendig verzerrendes Feld – begriffen wird. Solcherart ließe sich der überflüssige, ideologische oder durch Schein erforderte oder durch ihn zustande gebeachte Teil der Zweideutigkeit abstreifen.

Auf diesem zweideutigen Medium der alltäglichen Sprachkommunikation bauen dann auch die anderen halb wahren, halb unwahren Gesten, ethischen Verhaltensformen und politischen Manöver des gesellschaftlichen Verkehrs auf. Genauer: Die Ansprüche der modernen Gesellschaft gestalteten die Umgangssprache bereits nach ihrem Ebenbild und machten sie zu einer Struktur, auf die sich dieser breitere Anspruch gesamtgesellschaftlicher Natur aufbauen kann, den aber dieses sprachliche Medium auch zu verbergen vermag. Auf diese Weise verflochten sich die scheinbar neutrale, unterhaltsame oder nur durchschnittlich-selbsterhaltende Ideologie des Alltags und die Zweideutigkeit der Sprachformeln und anderer semiotischer Systeme. Die Umgangssprache löst sich in der Ideologie des Alltags auf, wie sich auch die Alltagsideologie aus zahlreichen sprachähnlichen Gegebenheiten zusammenfügt: aus leichter Musik, dem Signalsystem der Massenunterhaltung, den Stereotypen der Massenkommunikation. Das moderne Leben brachte auch diesbezüglich Veränderungen. Die Halbwirklichkeit der *Alltagsideologie*, die heute ihren Einfluß über die Transmissionen von Beatmusik, Moden, Verhaltensformen, Sprachgebrauch und feste Denkformen ausübt, zwingt den Menschen mit beschleunigtem Tempo zur Akzeptierung dieser Inhalte als die früheren ideologischen alltäglichen Informationen ähnlichen Inhalts. Vor dreißig Jahren waren Schlager viele Jahre hindurch im Umlauf, die Sonny-boy-Legende konnte als Wirklichkeitserersatz des Alltags fungieren, der Zeit und Gewöhnung Vorschub leisteten. Heute ist die Lage von Grund auf anders. Die alltäglichen Ideologieträger zwingen den Menschen gerade durch das Tempo ihres Wechsels dem nachzueilen, was gerade „in“ ist und in dieser Hast das autonome Denken aufzugeben. Das Tempo des Wechsels wurde zum Mittel der Suggestivität. Obendrein erfolgt dieser fiebrige Stoffwechsel innerhalb eines

Sprachmaterials, das sich unmittelbar gar nicht übersetzen läßt: Es bereitet eher eine seelische Disposition als eine wahrnehmbare Gehirnwäsche vor, es macht einfach empfänglich für gewisse ideologische Strömungen, es entwapfnet gegenüber der unsere Integrität angreifenden Manipulation. Anderes wird auch gar nicht bezweckt. Den Wechselln dieses Mediums nacheilend bemerken wir gar nicht mehr, daß wir uns in einem unwirklichen Medium bewegen, obwohl wir von den Realitäten des Alltagslebens umgeben sind. Gerade nur unsere Anschauung hat sich verändert und damit auch der Aspekt der Alltäglichkeit. Hier kann man schon überhaupt nicht entscheiden, wer lügt und wann er lügt: Teils ist diese Lüge sehr unpersönlich geworden, teils ist sie realistisch brauchbar, sie ist eine Ergänzung des Lebens geworden, sie unterhält, ihre Zweideutigkeit weiß oder mindestens ahnt jedermann – sie ist einfach zu einem *Bestandteil* des Lebens aufgestiegen. Die Musik der Beatles oder der Glanz der auf sie folgenden immer wieder neuen Ensembles, die Veränderungen der Farbenpracht der durch diese bewirkten psychedelischen Zustände kollektivieren bereits diese Unwahrheit, wodurch sie nicht nur unpersönlich, sondern auch glaubwürdig wird. Es entsteht ein glitzerndes Reich der Zweideutigkeit, das im Bereich der Spontaneität des Alltags kaum durchbrochen werden kann. Die Alltagsideologien aber wünschen gerade diese *Eingeschlossenheit* zu bewahren: Das rasende Tempo unterbindet die Verselbständigungsversuche des Menschen, immer gibt es eine neue Mode, der es nachzueifern heißt, über die man zumindest wissen muß. Damit aber ist man sogleich an die Sphäre der Unmittelbarkeit gebunden, an das Reich der Zweideutigkeit.

Auf diese Weise kommt die Komplizenschaft oder das unbemerkte Zusammenspiel von Lüge und Mißverständnis zustande. In der erwachsen-zynischen Form hat jene, in kindischer Spontaneität das letztere die Dominanz. Die *Lüge* des 19. Jahrhunderts war noch ein Karriere garantierender, mächtiger Bluff: Auf ihr beruhten Rang und Vermögen der Rastignacs, sie beanspruchte ein mit „Hyperintelligenz“ durchgeführtes, Schein bewirkendes Manöver, wie es heute nur mehr in guten Krimis zu finden ist. Nicht nur das konsequent und minutiös ausgearbeitete Drehbuch der *Scheinheiligkeit* und des *Rollenspiels* mußten auswendig gewußt sein, auch mußte man über die *Askese* der Lüge verfügen: Rastignac – oder Raskolnikow – kehrte, wenn er die glitzernden Salons verließ, in ein ungeheiztes Untermiete-Zimmer und Elend nach Hause. Am nächsten Tag mußte er aber wieder, in durch Entsaugung angeheizter

Leidenschaft dasselbe Doppelleben führen. Heute ist das Drehbuch des Rollenspiels in den meisten Bereichen der Gesellschaft sozusagen im vornherein festgelegt, die einzelnen Schritte bieten sich von selber an – schwer ist eher, einen anderen Schritt zu tun: Askese, Verzicht auf Scheinheiligkeit, moralische Autonomie, selbständiges Denken sind für das Aufkündigen der Alltagsideologien notwendig. Hier möchte ich das Wort „Alltag“ hervorstreichen. Die Bedeutung dieser Kategorie entspricht nämlich nicht der „offiziellen“ Ideologie einer gegebenen Gesellschaft. In unserem Fall bedeutet also dieser Alltags-Nonkonformismus nicht, daß jemand zu Haus die Thesen des Marxismus verleumdet... Das Medium, das fesselt, und dem zu kündigen so schwer ist, ist einfacher: Es ist die Spontaneität, die Herrschaft der Unmittelbarkeit, das Spießbürgertum – eine in ihrer Struktur Jahrhunderte alte, latente Ideologie, die zwischen vier Wänden die „offiziell“ nie durchleuchtbare ideologische Sphäre des Alltags darstellt. Hier ist es schwer, Nonkonformist zu sein, denn im Goetheschen Sinn des Wortes muß man tatsächlich jeden Tag um die Freiheit ringen, will man ein menschenwürdiges Leben führen. Sie steckt dank ihrer *Morphinartigkeit* an: Sie bietet ein Rauschgift an, das den Stromkreis der den ganzen Tag währenden Hast, des öffentlichen Kampfes, der Tretmühle oder der Arbeit abschaltet und zugleich eine Ideologie einschaltet, die unbemerkt berauscht, sich aber durch die einullende Wirkung unentbehrlich macht. Während also für die rücksichtslose Durchführung der Lüge im 19. Jahrhundert Askese notwendig war, treibt ihr heute das Mißverständnis Wasser auf die Mühle. Die eingereichten, verschönerten Referate und deren „gutgläubige“ oder falsch zu verstehende Akzeptierung berühren sich nur entfernt mit den philosophischen Grundfragen; in Wirklichkeit befolgen sie die Struktur der Alltagsideologie, das ungewollte Zusammenspiel von Halbwahrheit und Halbmißverständnis. In diesem Zusammenspiel ist nämlich stets zu kleinerem oder höherem Prozentsatz ein Wirklichkeitskern vorhanden, der faktisch auch das autorisiert, was hinzugefügt ist, was als Unwahrheit daran haftet. Und dieser Wirklichkeitskern leistet – auch in moralischer Hinsicht – dem Mechanismus des Mißverständnisses Vorschub, dem scheinakzeptierenden und sich selbst Zuspruch leistenden (in Wirklichkeit: selbsterhalterischen) Gestus der Selbsttäuschung und dem Wirken der Lüge als Wahrheit. (Wie bereits erwähnt, wußte Felix Krull genau, daß man effektiv nur dann lügen kann, wenn in das Märchen wenigstens ein Bruchteil der Wahrheit hineingewoben wird.) Das ist ein grundlegen-

des Axiom des heutigen Zusammenspiels von Halblüge und Halbmißverständnis, der Schaffung der alltäglichen Scheinsphäre: Die blanke Lüge wird auch heute leicht entlarvt. Nur gegen die Wirklichkeitsmomente enthaltende oder zu Wirklichkeitsfunktion aufgestiegene Lüge findet sich schwer ein Allheilmittel: insonderheit wenn das *mißverstehende Bewußtsein* dieses Medikament wie das Morphinum herbeisehnt. Der inmitten der Unmittelbarkeit lebende und wirkende Mensch sucht selber nach den sich anbietenden Möglichkeiten des Mißverständnisses, denn das bietet einen *moralischen Ausweg* aus der Verantwortung, weil es von der tatsächlichen – und mit schmerzlichen Konsequenzen einhergehenden – Konfrontation und Belastung befreit. (Nicht genug, daß die Mutter „das Auge zudrückt“ angesichts des Fehltritts ihrer Tochter, sie *glaubt* auch deren durchsichtige Lügen – bis schließlich das Zusammenspiel der beiden einen Stoff zustande bringt, den man von keiner Seite her mehr auftrennen kann. Offensichtlich folgt ein komplizierteres Verfahren, wenn der Chef die Rechtfertigungen seines Subordinierten nicht glauben will, doch hilft auch in dieser Situation ein eingeschaltetes Mißverständnis.) Eine andere Form des Mißverständnisses besteht darin, daß es sich durch *moralischen Vorschub auf Erfolg* deckt. Das ist die *Selbsttäuschung*: für die *Dauer des Kredits* wird als Wirklichkeit behandelt, was eigentlich nur Annahme, nur willkürliche Illusion ist. (In seinem Stück *Günstling* zeichnet Gyula Illyés eine solche Figur: Maximus baut das „Anderswie-Sehen“ der Gegenwart auf den noch ausstehenden Beweis auf, auf das Mißverständnis und die Selbsttäuschung, durch die er die notwendige Existenz seines tyrannischen Herrschers akzeptieren kann. Und diese Selbsttäuschung ist obendrein noch puritanisch und asketisch: *Die Wirklichkeit des Opfers* ist die gleichsam *moralische Deckung* des tatsächlich nicht Vorhandenen.) In kurzer Sicht werden also Mißverständnis und Lüge Komplizen, oder zu einander in einer Pseudowirklichkeit unbewußt ergänzenden Partnern, da ja diese Symbiose innerhalb dieser Frist sogar *erfolgreich* ist. Hier aber ist nicht mehr nur das moralische Opfer Wirklichkeit, sondern auch das Ergebnis. Von da aus zurückblickend wird auch der gemeinsam gestaltete faktische Inhalt von Mißverständnis und Lüge echt.

Der Aufstieg von Mißverständnis und Lüge zum *Alltäglichen*, das Verschwinden ihres moralischen und ethischen Wertaspekts folgt gewissermaßen aus den kleinen – und unvermeidlichen – Sünden der Alltagspraxis. Unter Unvermeidlichkeit ist zu verstehen, daß wir, um

moralisch bedeutsamere Fehler zu vermeiden, infolge der ontologischen Gegebenheiten des Alltagslebens gezwungen sind, kleinere Sünden auf uns zu nehmen. Die unbemerkte, unbewußte oder selbsttäuscherische Komplizität von Mißverständnis und Lüge ist notwendig, um über diese „kleinen Sünden“ zur Tagesordnung überzugehen, um die entfremdete Maschinerie der Alltagspraxis aufrecht zu erhalten. Gleichsam von selbst werden sie für nichtexistent erklärt, denn ihre Unvermeidlichkeit wird nach einiger Zeit routinemäßig zu einem Konflikt, für den die Ethik jedoch keine separate „Absolutionsklausel“ geschaffen hat. Daher hat das Mißverständnis eine im Alltagsbegriff „gutgläubige“ Variante. Es ist nicht von ungefähr, daß diese „Gutgläubigkeit“ als ungewollter schein-schaffender Gestus ebenfalls mit der Geschichte des Kapitalismus verbunden ist. In seinem letzten großen Drama, im *Demetrius-Fragment* (1804) wirft Schiller als erster die Widersprüche der – vor allem *historischen* – Konflikte der in *bonne foi*, gutgemeint begangenen Verbrechen auf. Die *bonne foi* war im Feudalismus die natürliche und einzuhaltende Pflicht eines „Standes“; erst im Kapitalismus entsteht die Dualität der Seinssphäre: einerseits der objektiven, vom Menschen losgelösten Praxis, der Folge – und andererseits von Vorhaben, Ziel und gutem Willen. Das Ergebnis der Handlung löst sich hier endgültig von den Vorhaben des Menschen los, um sich, in entfremdeter Form, gegen ihn zu wenden. Diesen Widerspruch formuliert Schiller in der Form einer historischen Tragödie. Mit erstarkendem Fetischcharakter der kapitalistischen Alltäglichkeit wird jedoch die historische Größenordnung banalisiert: Die Gutgläubigkeit des kleinen Mannes wird zum Betrug, das fetischisierte Bewußtsein zu komischer Blindheit. Schon darum wird es schwer, das Bündnis von Mißverständnis und Lüge aufzukündigen: Durch Erstarken des Fetischcharakters wird es auch immer schwieriger, dieses Bündnis zu erkennen, die „Gutgläubigkeit“ selbst wird zu einer *zweideutigen* Ausrede, die objektiv gesehen negativ erscheint, subjektiv jedoch annehmbar ist. Die Aufkündigung ist nur in revolutionären Situationen oder bei revolutionären Moralisten möglich: im ersten Fall mit Erfolg, im zweiten mit dem Risiko des Scheiterns. Doch bilden die „kleinen Sünden“, über denen Mißverständnis und Lüge gemeinsam die Alltags-sphäre errichten – den Schein nämlich, daß „gar nichts“ geschehen ist – eine recht dehnbare Kategorie, eigentlich ohne objektive und subjektive Grenzen. Daher ist es möglich, daß in dem Begriff des für das Alltagsleben unerläßlichen „Bösen“ auch so menschlich entwürdigende



Taten eingeschlossen werden können, die schon zur letzten Entfremdung, zur moralischen Zersetzung führen. Die katholische Kirche führte, wie bereits erwähnt, die Absolution vom Schuldbewußtsein ein, weil sie erkannte: In der Logik des Alltags ist das „Zur-Tagesordnung-Übergehen“ über die „kleinen Sünden“ eine natürliche Prämisse des Weiterlebens, genauer, des Fortvegetierens, doch bleibt davon ein moralischer Widerhall im Menschen, und der ist obendrein auch zur Aufrechterhaltung der seelisch-geistigen Kontrolle verwendbar: die transzendente Abhängigkeit von der Beichte, von der Sünde macht die Befreiung des Menschen unmöglich und die immer neuen „Alltags“-Sünden festigen diese Abhängigkeit – das heißt, die geistig-ethische Kontrolle – weiter. Die Stalin-Zeit löste diese Klammer auf: Sie eliminierte die allgemeine Buße, wodurch sich die Periodizität von Beichte, Vergebung und wieder neuen Sünden erübrigt. Es wurde davon ausgegangen, was sich aus der Logik des Alltags in irgendwelcher Form von selbst anbietet: daß jedermann sündig ist, entweder weil er meint, er hätte etwas tun sollen, was zwar notwendig war, in moralischer Hinsicht jedoch als Sünde gilt, oder weil ein taktischer Schritt an seinem moralischen Widerstand scheiterte, so daß er sich gegen die Disziplin der Bewegung verging. Eben zwecks Aufrechterhaltung dieser Kontrolle erscheint es überflüssig, Absolution zu geben oder die Tatsache der Sündigkeit besonders auszusprechen: Die unsichtbare, nur geahnte Sündigkeit schafft ohnehin eine straffere Ordnung. So entsteht eine Angstpsychose, in der auch Unschuldige an ihre Sündigkeit glauben, weil ihr – im alltäglichen Sinn gemeintes – Bewußtsein auch den normalerweise als „nichtgeschehen“ erklärten Schritten Rechnung trägt, oder aber weil die *tatsächliche* moralische Autonomie zu entgleisen beginnt unter dem Druck relativ berechtigter Disziplin-Forderungen während gewisser historischer Perioden (Krieg, Intervention, Aufbau des Sozialismus in einem Land). In solchen Zeiten bahnen sich Mißverständnis und Lüge nur einen sehr schmalen Pfad zwischen Moral und Legalität, obgleich sich dieser schmale Pfad in moralischer Hinsicht als recht breit erwies und nicht nur Karrierismus und Immoralität produzierte, sondern auch die tragisch diskreditierende Scheinsphäre einer radikal neuen Epoche, die „grobe Manipulation“.

Das Mißverständnis-Bedürfnis fördert auch die zweideutige Sprache, mit der etwas ausgesagt werden kann, ohne daß der Gestus des Aussagens nachweislich ist, derjenige aber, auf den die Aussage abgezielt ist, den

Sinn dennoch begreift. In den Zeitungen kann man auch „zwischen den Zeilen“ lesen, Protokoll-Aufzählungen galten lange Zeit als Kommunikués über die politische Lage, und auch das „Funktionärslatein“ befriedigte dieses Bedürfnis nach Zweideutigkeit. Die Floskeln „kein Zufall“, „näher betrachten“, „die Frage durchpolitisieren“ waren Träger von Direktiven ganz anderen Inhalts als der Sinn der ausgesprochenen Worte: Sie waren offener oder getarnter Aufruf zu administrativen Schritten. Und aus diesem Sprachstoff setzte sich die politische Sphäre zusammen, in der Unwirklichkeit und Wirklichkeit verflochten waren, gleich beim Ansatzpunkt und – gegebenenfalls – beim Endpunkt des sprachlichen Ausdrucks.

Jedoch nicht nur die politische Sphäre bringt diese zweideutige Sprache hervor. Eigentlich macht sie die Sprachstruktur nur selbständig, die aus der Kommunikationsordnung des Alltagslebens entspringt, die alltägliche Zweideutigkeit, zusammengefügt aus Satzelementen, die in peinlichen Situationen gebraucht werden, aus der ganzen „Erzählungsstruktur“, mit der wir unsere Selbsttäuschungen und gewollten kleinen Lügen einhüllen. Wird die Alltagssprache zu häufig mit „vielleicht“, „wenn“, „obschon“ versetzt, so kann die Aufrichtigkeit eine andere Form der Lüge sein, so hat das bis in die Grammatik hineinreichende Folgen. Eine Analyse der Umgangssprache könnte vielleicht zeigen, daß die Vorherrschaft dieser zur Selbstverständlichkeit gewordenen Zweideutigkeit vom Tonfall bis zur Satzordnung alles erfaßt. Nur einige Beispiele für diesen doppelbödigen Begriffsgebrauch. Man denke an die Verbreitung der *Superlative*, an diese Banalisierung der bloßen – ihrem Eigenwert nach verzweifelnden – Tatsachen, ihre Degradierung zu Floskeln und zum Gemeinplatz, an deren Statt eine scheinbar furchtbarere, in ihrer Schockwirkung dennoch eher „auflockernde“ Sprachform gefunden werden mußte; oder an Sätze, die ihr Kolorit von der unsicheren Gewißheit des „Irgendwo“ erhalten („Irgendwo hat der Schriftsteller recht...“). Die *Ortbestimmung* weist darauf hin, daß es peinlich wäre zu sagen, *wo* und *worin* er recht hat, daß es besser ist, im Dunst der *Zweideutigkeit* zu verharren. „Einmal komme ich schon auf einen Sprung zu dir“, sagen Bekannte, die sich auf der Straße treffen, was eigentlich „Laß' mich in Ruh“ heißen soll, „einmal“ ist aber wiederum eine zweideutige Wendung: Sie kann die unendliche Zeit bedeuten, aber, als Höflichkeit interpretiert, auch den morgigen Tag. Ebenso allbekannt ist die Tatsache, daß Sätze, die mit „Man“ beginnen, in der Regel die erste

Person Einzahl andeuten. Mit Hilfe der Zweideutigkeit läßt sich jedoch teils verdecken, daß es nur von mir handelt, teils kann der zufällige Einzelfall generalisiert werden.

Diese sprachliche Zweideutigkeit ist aber *noch nicht* Schein. Als objektivierte Form des Ausdrucks hilft sie jedoch, das Phänomenale aufzubauen und das sowieso verdeckte Wirkliche abzubauen. Die Zweideutigkeit nimmt also Partei: Ein Verständnis unterstützt den illegal geschaffenen Schein, das andere die zu *legaler* Brauchbarkeit ausgefeilten Konventionen. Auch das sind keine Lügen im Verständnis des 19. Jahrhunderts. Das sind nur „Wendungen“, aus denen Formen und Rahmen des Alltagsverkehrs aufgebaut sind. Da sie aber natürlich, ja zu unentbehrlichen Staffagen geworden sind, wird es immer schwieriger, die Fetischisierung ihrer Sprachformen zu durchbrechen. Hinter den objektivierten – das heißt, allgemeingebräuchlichen – Bestandteilen der Sprachformeln steht nämlich die Masse menschlicher Relationen, in der jedoch selbst die Sprache empfindlich auf die Kollisionen von Deformierung, Fetischisierung und Wirklichkeit reagiert. Diesen Konflikt bringen die Mehrdeutigkeiten zum Ausdruck, selbst dann, wenn sie nicht unparteiisch sind.

Die in die Satzformen der gesprochenen Sprache eingeschlossene Unwirklichkeit ist natürlich geworden, weil neben ihr ein weitaus listigeres scheinbildendes Medium zustande kam: der durch *Gegenstände und Dinge* getragene sprachliche Inhalt. Die moderne Manipulation beeinflußt den Menschen nicht sosehr vermittelt der Massenmedien Presse, Rundfunk und Fernsehen, sondern über die in die Gegenstände eingebauten Ideologien, durch sie wird eine gedankliche Einstellung erzielt, derzufolge der Mensch seine Mitmenschen und die Gesellschaft anders begreifen wird. Freilich sind die Komfortmittel als Ideologieträger ebenso zweideutig wie jene Sprachformen. Der ideologische Inhalt ihrer Antworten hängt davon ab, in welcher Form sie angesprochen werden. Der ideologische Inhalt des Personenwagens, des Einfamilienhauses, der Lebensqualität usw. wird sich, der Grammatik dieser Gegenstände entsprechend, je nach dem verändern, wie bzw. mit welcher Einstellung sich der Mensch ihnen nähert. Eine teuflische Wechselwirkung kommt zustande, in der der Mensch zwar sein Milieu gestaltet, durch sein „Ansprachen“ die ihn umgebenden Gegenstände zwar zu einer Antwort zwingt – doch ist seine „Ansprech-Fähigkeit“ selbst auch „gestaltet“, teils durch die Gegenstände, teils durch eine von der *Alltagsideologie* programmierte Sprache.

## Der künstlerische Schein und die Kunst des Scheins

„Werk, Zeit und Schein, sie sind eins, zusammen verfallen sie der Kritik. Sie erträgt Schein und Spiel nicht mehr, die Fiktion, die Selbstherrlichkeit der Form, die die Leidenschaften, das Menschenleid zensuriert, in Rollen aufteilt, in Bilder überträgt. Zulässig ist allein noch der nicht fiktive, der nicht verspielte, der unverstellte und unverklärte Ausdruck des Leides in seinem realen Augenblick... Was der Kritik verfällt, ist der Scheincharakter des bürgerlichen Kunstwerks...“ Allem Anschein zuwider stammen diese Worte nicht von einem marxistischen Philosophen, sondern vom leibhaftigen Teufel, vom Samiel des *Doktor Faustus*. Sein bündiges Urteil, demzufolge die bürgerliche Kunst samt und sonders von Scheincharakter sei, ist ebenso übertrieben und teuflisch dogmatisch wie falsch: Es schafft ja jede Kunst eine besondere Scheinsphäre, und es liegt ja am Inhalt, am realistischen Darstellungsvermögen jedes Werks, ob dieser Schein „guten Willens“ – das heißt, die reale Welt enthüllenden, den Rezipierenden sich selbst, seine historische Gegenwart erkennen lassenden Charakters – oder umgekehrt, „böswillig“ ist, indem der künstlerische Schein Komplize der dargestellten, in ihrer Scheinhaftigkeit jedoch nicht einmal in Frage gestellten Unwahrheit ist. Und doch gibt es in dieser teuflischen Logik so manches, das zu Bedenken Grund gibt. Vor allem formuliert die moderne Kunst ihr Programm als *unmittelbaren*, unartikulierten Ausdruck des unartikulierten menschlichen Leids, des ungestaltbaren Schmerzes, und dies im Gegensatz zu den früheren (klassischen) Bestrebungen, wo die künstliche Geformtheit und Artikulierung des Ausdrucks zugleich Ursache des Scheinhaften, des Unwahren, des Gemachten war. In Samiels Worten sind die Artikuliertheit der Kunst und ihre Scheinhaftigkeit miteinander verwoben und beide sind verwerflich als einander ruinierende Prinzipien. Das heißt: Alles, was in der Kunst den Überblick der Wirklichkeit gefördert hat – die artistische Restituierung der menschlichen, ethischen und Form-Artikulierung der Welt – wird ebenso zurückgewiesen wie die Scheinhaftigkeit selbst, was Samiel wahrscheinlich so begreift, daß alle *Mimesis* nur trügerischen Schein, nur die verlogene Oberfläche widerzuspiegeln vermag. Mit dem Verwerfen der Scheinhaftigkeit der bürgerlichen Kunst ist also nicht darauf abgezielt, mit der falschen Reflexion, der mit der Kunstentwicklung der Epoche *einhergehenden* und sie beeinflussenden Scheinhaftigkeit abzurechnen, die die richtige Abbildung der

Wirklichkeit störte; gemeint ist, daß man sich von der Abbildung überhaupt abkehren soll, also auch von den die Wirklichkeit ausdrückenden Formen der Scheinwelt des Kunstwerks. Samiel spricht die Antipathie des modernen Avantgarde-Künstlers aus, der mit allem *Bildhaften*, mit der Praxis brechen will, die die Oberflächenelemente der Wirklichkeit als *Ausdrucksmittel* gebraucht: samt und sonders mit der anthropomorphen Kunstmethode. Auf einmal will er die Konservierung des falschen Scheins und die das Wesen der Kunst ausmachende anthropozentrische Abbildungsmethode verwerfen, die dekadente Irreführung ebenso wie die die Wirklichkeit freilegende „Irreführung“ der Kunst.

Damit aber haben wir den Zusammenhang zwischen Avantgarde-Kunstauffassung und Schein berührt. Die Frage läßt sich folgendermaßen stellen: Wieweit läßt sich eine Art Affinität, eine Verwandtschaft finden zwischen den dekadenten Strömungen und der Welt des Scheins? Wir meinen nämlich, der Anziehungsbereich der Dekadenz bedeute nicht zuletzt soviel, daß die letzten Rahmen der Darstellung durch oberflächlichen Schein festgelegt werden.

Zur Jahrhundertwende konnte auf diese Frage viel einfacher eine Antwort gefunden werden. Damals, in der „heroischen“ Epoche der Dekadenzentwicklung standen auch die Scheinformen in höherem Wert. Nietzsches Kunstphilosophie gibt dieser begeisterten Affinität, der Auflösung des schlechten Gewissens gegenüber dem Schein folgendermaßen Ausdruck: „In der Kunst heiligt sich der Wille zur Täuschung, das gute Gewissen auf seiner Seite.“<sup>20</sup> Thomas Mann weist sogar darauf hin, welche tiefe weltanschauliche Gemeinschaft diese Idee mit einem Künstler von Oscar Wildes Schlag verbindet, dessen Werke heute zwar sekundär erscheinen, zur Jahrhundertwende jedoch galt er als Denker von sehr großem Einfluß. Er zitiert auch Wilde: „For, try as we may, we can not get behind the appearance of things to reality. And the terrible reason may be that there is not reality in things apart from their appearances.“<sup>21</sup> Von konservativer Seite und minder frivol findet dieses Denkverhalten in der Einfühlungstheorie Ausdruck. Lipps formuliert das in seiner *Ästhetik* so: „Damit (nämlich mit der Einfühlung) nun scheint zunächst wiederum

<sup>20</sup> Zitiert von Th. Mann: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, in: Gesammelte Werke, Band X. S. 653.

<sup>21</sup> Ebd. S. 653.

lediglich ein eigenartig unmittelbares, intellektuelles Verständnis der wahrgenommenen Form des Auges gegeben: Ich sehe dem Auge unmittelbar an, was es bedeutet. Aber auch in diesem Sehen liegt mehr, nämlich Einfühlung.<sup>22</sup> Selbstverständlich zieht Lipps mitnichten die Konsequenz dieser These, nämlich, daß er damit die Scheinhaftigkeit der Wirklichkeit bestätigt, da ja Kunst und Kunstgenuß ausschließlich auf den Schein der unmittelbaren Betrachtung angewiesen sind. Doch dürfte dieses Denkverhalten so sehr in der Luft gelegen haben, daß es ungestört auch in solidere Ästhetik-Theorien eingehen konnte.

Um die Jahrhundertwende und noch mehr in den Krisen des ersten Weltkrieges setzt auch eine andere, entgegengesetzte Kunsttheorie ein, die durch ein *Mißtrauen gegenüber dem unmittelbar Sichtbaren* geprägt ist. Schon Cézanne wurde dieser Auseinandersetzung zwischen Wirklichkeit und Scheinhaftigem innerhalb des *Sichtbaren* gewahr, er meinte sie aber noch so zu lösen, daß er die sichtbare Welt fester stabilisiert, sie zum Träger des Wesentlichen macht, indem er ihren menschlich-gesellschaftlichen Gehalt erforscht. Im Gespräch mit Gasquet erklärt er: „Alles, was wir sehen, [ist] nicht wahr, verstreut sich, entschwindet. Die Natur ist immer dieselbe, aber von ihrer sichtbaren Erscheinung bleibt nichts bestehen. Unsere Kunst muß ihr das Erhabene der Dauer geben, mit den Elementen und der Erscheinung all ihrer Veränderungen. Die Kunst muß ihr in unserer Vorstellung Ewigkeit verleihen. Was ist hinter der Natur? Nichts vielleicht, vielleicht alles.“<sup>23</sup> Später wird dieses Verhalten farbloser, doch bleibt das Mißtrauen zur Wirklichkeit: Die Realität ist verschwunden, wir leben inmitten von Scheinformen. Die Theoretiker des Expressionismus – Bahr, oder später Ernst Bloch – greifen die Scheinhaftigkeit der zeitgenössischen bürgerlichen Kunst, die Hingabe an den Schein von dieser Seite her an. Selbst Brechts Kampf gegen das *Illusionstheater* ist auf diese Bewegung zurückführbar: Die Formationen der unmittelbaren Wirklichkeit dürfen nur mit intellektueller *Kritik* akzeptiert werden, die Kunst sei nicht naiver Wiedererschaffer des oberflächlichen Sinns. Die Janusgesichtigkeit dieser Auffassung läßt sich leicht einsehen. Zum einen ist sie durch gesellschaftskritisches Pathos gelenkt, sie will die Scheinhaftigkeit der Oberfläche des bürgerlichen Durchschnittslebens verwerfen in dem Gefühl, daß die gegebene Welt

<sup>22</sup> Th. Lipps: *Ästhetik*, Hamburg 1903, S. 109.

<sup>23</sup> P. Cézanne: *Über die Kunst*, Hamburg 1957, S. 9.

falsch ist, daß, will man sie entlarven, zu ihren tieferen Schichten zurückgegriffen werden muß. Damit protestiert das Mißtrauen gegenüber der Realität auch gegen die Herrschaft von *Kitsch* und Kommerzkunst. Denn wo Kitsch zur dominanten Rolle gelangt, dort trägt nicht nur die Kunst die Schuld: Das Leben selbst bringt den Kitsch hervor.<sup>24</sup>

Es ist also die verlogene Welt der unmittelbaren Wirklichkeit, gegen die man sich wenden muß. Doch ist dieser Gestus – zweitens – auch Träger des fatalen Mißverständnisses, die Kunst könnte gleichzeitig ihren grundlegenden Ausdrucksmitteln entsagen. Die Abkehr von der Unmittelbarkeit der Wirklichkeit bedeutet zugleich, daß diese unmittelbare Sphäre auch in der Form der Neuerschaffung der Widerspiegelung negiert wird. Damit greift die ursprünglich berechnete Antipathie das grundlegende Widerspiegelungsmedium der Kunst an: die wesentlichen Zusammenhänge lassen sich nur, durch Oberflächenerscheinungen und Schein *durchschimmernd*, auf *humane* Weise darstellen. Das Mißtrauen zum Sichtbaren, die Abgeleiertheit der Unmittelbarkeit brachten jedoch zugleich die Abkehr von der Gesamtheit der Wirklichkeit, die vollständige Verneinung der unmittelbaren Oberfläche mit sich, das Scheinhafte läßt sich nicht abbauen und in entlarvter Form wiederaufbauen, denn der *Baustoff* verbreitet die Pest. Was bleibt, ist die „tiefere“ Schicht der Wirklichkeit: die kühle Distanz zu den Oberflächenelementen. Hinter dem Streben zu „reinen“ Künsten lauert auch dieser Zusammenhang: eine verabsolutierte Kritik an der Scheinhaftigkeit. Jedes sichtbare Oberflächenelement – auch der entlarvte Schein – produziert Scheinhaftigkeit. Das ist einer der Ursprünge der abstrakten Tendenzen in Musik, Malerei und Lyrik, der Parolen der Gegenstandslosigkeit, der Vergeistigung usw.

Große Künstler freilich bemerkten, wie sehr diese in ihrer Absicht fortschrittliche Parole die Kunst unterwandert, und widersetzten sich bis ins Letzte dieser Strömung. Die Elemente der unmittelbar sichtbaren Welt, die Erscheinungssphäre wollten sie in Griff bekommen, indem sie die Scheinhaftigkeit in dieser Unmittelbarkeit, in der Welt der entlarvten

<sup>24</sup> „Denn Kitsch könnte weder entstehen noch bestehen, wenn es nicht den Kitsch-Menschen gäbe, der den Kitsch liebt, ihn als Kunstprodukt erzeugen will und als Kunstkonsument bereit ist, ihn zu kaufen... Kunst ist, wird sie im weitesten Sinn genommen, immer Abbild des jeweiligen Menschen, und wenn der Kitsch Lüge ist – als welche er oft und mit Recht bezeichnet wird – so fällt der Vorwurf auf den Menschen zurück, der solche Lügen und Verschönerungsspiegel braucht...“ H. Broch: *Dichten und Erkennen*, Zürich 1955, S. 295.

Erscheinungen bloßstellen und zugleich die wirklichen Zusammenhänge durchschimmern lassen. Cézannes Bemühungen um die Restituierung des *Bildes* der Wirklichkeit, um die substantielle Orientierung in der Wirklichkeit wurden bereits erwähnt. Einen ähnlichen Kampf führte auch van Gogh, der andere große Künstler dieser Zeit. Er malt ein Kaffeehaus – im Sinn der unmittelbaren Scheinhaftigkeit mithin ein „Unterhaltungslokal“ – jedoch so, daß der sichtbare Rahmen zugleich einen Inhalt erhält, der gerade mit dem Schein, mit der trügerischen Fröhlichkeit in Gegensatz steht. „In meinem Bild vom Nachtcafé habe ich auszudrücken versucht, daß das Café ein Ort ist, wo man sich ruinieren, wo man verrückt werden und Verbrechen begehen kann. Durch die Gegensätze von zartem Rosa mit Blutrot und Dunkelrot, von mildem Louis-XV- und Veroneser Grün mit den gelbgrünen und harten blaugrünen Tönen – das alles in einer Atmosphäre von höllischem Backofen und blassem Schwefelgelb, habe ich die finstere Macht einer Kneipe ausdrücken wollen.“<sup>25</sup> Die Erscheinungselemente der sichtbaren Welt dienen also in gesteigerter Form und künstlerisch in eine aufgrund wesentlicher menschlicher Relationen *umgedeutete* Ordnung gestellt der Enttarnung der realen Welt. Das Erscheinungshafte ist in diesem Sinn rettbar. Die Beibehaltung der *im Diesseits verharrenden* Auffassung der künstlerischen Interpretierung (mexikanische Malerei, moderne italienische Grafik usw.) sind nur ein Gegenstrom, die Haupttendenz besteht in der kritischen Zersetzung der sichtbaren Welt in ihrer verzweifelten oder hedonistischen Negation: in der absoluten Identifizierung des Scheins mit dem Sichtbaren und in der Verwerfung des Sichtbaren. Damit aber wird auch das Ausdrucksmedium der Kunst, die menschliche Relationen tragende darstellende Erscheinungssphäre zu einem dubiösen Mittel, in unserem Heute sogar zu einem Tabu.

Die Avantgarde ist also auch im Hinblick auf den Schein eine janusgesichtige Bestrebung: Sie erkennt, daß der Schein der bürgerlichen Gesellschaft in den unmittelbaren Erscheinungen des Lebens vegetiert. Durch dieses kritische Moment stellte sie bis heute eine so starke Anziehungskraft für die fortschrittliche Kunst dar, daß zahlreiche Künstler, die heute Sozialisten sind, über diesen Weg zum sozialistischen Realismus gelangten (Nezval, Aragon, Brecht u. a.). Gleichzeitig brachte die vollständige Verneinung der Erscheinungen der Unmittelbarkeit –

<sup>25</sup> V. van Gogh: Als Mensch unter Menschen, Berlin 1958, Band II. S. 270.



der Bruch mit anthromorphem Schein – eine ganze Reihe von Widersprüchen mit sich, die die dekadenten Tendenzen erhärten und aufrechterhalten, häufig ohne daß dies von den Künstlern intentioniert wäre. Die Abkehr von der unmittelbaren Wirklichkeit bzw. die Darstellung der rein „geistigen“ Substanz kann aber nur gelingen, wenn sie dieses oder jenes hervorgegriffene, verselbständlichte Moment der unmittelbaren Faktizität *allem zum Trotz bewahren*, und dieses als Allegorie wahrnehmend – das heißt, im Spiegel sichtbarer Tatsachen – das vermeintlich oder tatsächlich Wesentliche beleuchten. Darunter verstehen wir, näher betrachtet, folgendes: Eines der wichtigsten gesellschaftskritischen Charakteristiken des modernen absurden Dramas besteht darin, daß die Menschen einander nicht verstehen und auch nicht verstehen können: Jedermann verharrt innerhalb des eigenen entfremdeten Lebens, von wo nur unverständliche Kassiber geschickt werden können. Der Fehler liegt jedoch dort, daß das Avantgardetheater dieses Oberflächen-Faktum, das als Moment *wahr* und für die Atomisierung der modernen bürgerlichen Gesellschaft charakteristisch ist, dem Netz der Zusammenhänge entreißt und in kosmischer Vergrößerung aufzeigt, als die ontologische Verdammnis des menschlichen Schicksals. In diesem Verabsolutieren ist offensichtlich auch das Pathos des kritischen Protests mit enthalten gegen die manipulierte Fröhlichkeit, derzufolge sich alle Menschen angeblich gut verstehen, die Angehörigen der Gesellschaft der Lächelnden teilen sich das uninteressante Nichts glücklich mit, was ihnen Schlager, Kitsch und Fernsehspiele in den Mund geben. Ionescos *Stühle* ist nicht die Lösung des gesellschaftlichen Problems, sondern ein Weiterreichen des Problems in den Bereich mythischer Zusammenhänge. Die Erscheinung wird zur Erklärung ihrer selbst, für die Eingefleischtheit des Unverständnisses, für ihre Lösung ist keinerlei Möglichkeit sichtbar, aufzeigbar ist nur sie selbst – als wäre sie die Substanz der Welt. Doch mündet diese sich mit dem Schein auseinandersetzen These selbst auch im Schein, denn dieses Phänomen beherrscht die Menschen keineswegs auf solch *mythische* Weise. Die Negation des oberflächlichen Scheins mündet somit in die Bejahung eines ebenso oberflächlichen Scheins.

Die künstlerische Methode dieses widersprüchlichen Verhältnisses und zugleich des Ausbaus einer Scheinsphäre mit mythischem Sinn besteht in der *Verabsolutierung der Teilphänomene*. Für den Menschen, der inmitten von Weltkriegen, reaktionären Diktaturen, Faschismus und kaltem Krieg lebt, ist die *Furcht* zum Beispiel ein wirkliches Lebensfak-

tum. Die Musikwerke, Theaterstücke und Malerei-Bestrebungen jedoch, die den Wesenskern der Welt ausschließlich in diesem Moment entdecken wollen, können dies nur solcherart tun, daß sie diese reale Tatsache zu kosmischer Größe steigern, mit anderen Worten, zum Schein verwandeln. Ins Mythische gesteigert, verdeckt sie die wirklichen Zusammenhänge, beispielshalber das Spiel der Kräfte für und gegen den Krieg, die verborgene Dialektik der Lenkbarkeit und der tatsächlichen Befreiheit des Schreckens, die komplizierte Zusammenhangsordnung zwischen dem Unten und dem Oben, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren – jene Struktur also, derzufolge während der letzten fünfzig Jahre, der neueren Entwicklungsphase der Dekadenz, die Beziehungen zwischen der Oberfläche und dem „schweigenden Untergrund“ komplizierter denn je geworden sind. Wenn diese kosmische Furcht in Becketts Stücken etwa zur hauptsächlichen Aussage und formenden Kraft wird, so ist deren artikulierte Ordnung – so, wie sie im Leben tatsächlich hervortritt – nicht sichtbar: In die unartikulierte Angst-Stimmung auf der Bühne kann jedermann hineinsehen, was er nur will. (Kein Wunder, wenn es über die mythische Lösung des *Warten auf Godot* schon eine ganze Literatur gibt: Godot kann Gott, den Bolschewismus und den Faschismus ebensogut bedeuten wie das Jenseits usw.) Samiels Vorschlag, der Künstler solle den menschlichen Schmerz so unartikuliert aussprechen, wie er ist, wurde hier verwirklicht. Doch bedeutet die Unartikuliertheit auch, daß die konkreten Züge von Mensch und Welt ebenso verschwinden: anstatt eines Antlitzes sind nur verschwommene Masken zu sehen, eine *einzig*e Erscheinung, die alles andere, jeden artikulierten Zusammenhang, ihre Hierarchie, das Erläuternde wie das Erläuterte, auf ein und dieselbe Weise interpretiert.

Die Technik, in der die Teilphänomene verabsolutiert werden, ist freilich nicht so ganz neu, neu sind lediglich ihre Verbreitung und der Umstand, daß sie zur allgemeinen Methode geworden ist. Die Neuerung des Kubismus bestand beispielshalber darin, die Wirklichkeit durch Kuben, durch geometrische Elemente auszurücken. Dabei berief er sich auf Cézanne, der diese abstrahierende Methode als erster formuliert hatte. Doch spielten bei Cézanne die Kreise, Quadrate und Flächen erst noch eine untergeordnete Rolle: Sie verhalfen dazu, die gesellschaftlich-menschliche Totalität der Wirklichkeit festzuhalten. Cézanne schreibt, er wolle die Landschaft so beschreiben, wie sie der Ackermann sieht, und warf das Problem der geometrischen Rahmen als eine Ausdrucksmög-

lichkeit dieser Betrachtungsweise, das heißt, als sekundäres technisches Element auf. Doch sind auf seinen Gemälden keine Dreiecke und Kuben zu sehen – obgleich man solche in den Konturen der Marmorblöcke des St. Victoire, wenn man sie sucht, allerdings entdecken kann.<sup>26</sup> Gasquet gegenüber erlaubte er sich sogar die Prophezeiung, seine Bemerkung hinsichtlich der Kreise und Quader, die ihm als Elemente einer reicheren Betrachtungsweise dienten, würden später zur Mode werden, gerade wie die Methode des Impressionismus.<sup>27</sup> Cézanne wußte also, daß eine Verabsolutierung der Teilphänomene eingesetzt hatte. Und seine Prophezeiung hat sich auch bewahrheitet: Der Kubismus kümmerte sich nicht mehr um die Anschauungsweise, die die Landschaft mit Augen der Bauern, der Leute, die in ihr leben, erblicken wollte, sondern er hob ein Moment von ihr heraus: die Kuben, die geometrischen Elemente. Damit aber wurde sofort ein Paravent vor die Wirklichkeit gestellt: Verloren ging die reiche Tiefe und die Mannigfalt, der totale Bezugsreichtum der Wirklichkeit, der bei Cézanne, in einer letzten krampfhaften Anstrengung, noch über die Leinwand vibriert.

Die Abkehr von der Wirklichkeit sieht sich also immer wieder gezwungen, für dieses oder jenes Element doch auf die Oberflächenphänomene zurückzugreifen, dieses zu verallgemeinern und aus ihm eine sich vom Alltagsschein unterscheidende, mythisch-theoretische Welt aufzubauen, die aber wieder mit Schein – allerdings anderer Struktur – liebäugelt. Diese Scheinwelt theoretischer Beschaffenheit ist der labile Bereich der modernen Kunst, eine verlockende Ausdrucksweise. Unerhört viel läßt sich mit diesen allegorischen Formen ausdrücken, das Bild, das auf diese Weise zustande kommt, mag manchmal besonders effektiv sein, denn es vermag das gemeinsame Wesentliche vieler Erscheinungen

<sup>26</sup> Cézanne über das künstlerische Ideal, das er erreichen möchte: „Ich bin manchmal spazierengegangen, ich habe einen Bauern hinter seinem Karren begleitet... Er hatte den Sainte-Victoire niemals wirklich gesehen. Sie wissen, was da gesät ist, hier, da, am Weg entlang, wie morgen das Wetter sein wird, ob Sainte-Victoire seinen »Hut« hat, oder nicht, sie fühlen es wie die Tiere, wie ein Hund weiß, was dieses Stück Brot ist, allein nach ihren Bedürfnissen, aber daß die Bäume grün sind, und daß dieses Grün ein Baum ist, daß diese Erde rot ist, und daß dieses rote Geröll Hügel sind, ich glaube wirklich, daß die meisten es nicht fühlen, daß sie es nicht wissen, außerhalb ihres unbewußten Gefühls für das Nützliche. Ohne etwas von mir selbst zu verlieren, muß ich diesen Instinkt wieder erreichen, und diese Farben, die über die Felder ausgestreut sind, müssen für mich die Bedeutung einer Idee erhalten, wie für sie die einer Ernte.“ P. Cézanne: Über die Kunst, a.a.O. S. 20–21.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. S. 22.

auszudrücken. Gerade aber, weil da unter den Verschiedenheiten nicht differenziert wird, da wesentlich Verschiedenes auf einen gemeinsamen Nenner gebracht, d.h. dem gemeinsamen Oberflächenmoment subsummiert wird, bleibt das frappante Gesamtbild trotzdem scheinhaft. Das Wesen dieser Methode besteht darin, daß die oberflächliche Negation nur durch Aufrechterhalten der Oberflächenelemente möglich ist. Was als Gesamtheit verworfen wird, bringen die Künstler als Ausdrucksmittel in Details zurück. Tristan Tzaras Parole, die Gegenstände müßten nach dem Gesetz des Zufalls nebeneinandergestellt werden, ist noch nach Bohémien-Art formuliert; wenn aber Lautréamont das Prinzip des Schönen im zufälligen Zusammentreffen einer Nähmaschine und eines Regenschirmes auf dem Operationstisch erblickt, so haben wir bereits eine willkürlich-mythische Neuerschaffung der Negation der Oberflächen-Fakten vor uns. Denn, wenn die Oberflächenstruktur der Wirklichkeit von der gekünstelten, auf Hochglanz polierten Lüge besteht, so kann die Kunst nur vollständige Ungekünsteltheit, das heißt, zufällig und unräsönabel sein. Doch fügen sich die oberflächlichen Alltagsereignisse auf den Seiten der Magazine oder in der Durchschnittkunst ebenso willkürlich zur „banalen Schönheit“ zusammen, wie sie in den wilden Zufällen des Dadaismus wuchern.

Die spätere Entwicklung setzt bereits bei komplizierteren Lebenserscheinungen an. Je ein reales Lebensfaktum wird aus der Wirklichkeit ausgewählt und verabsolutiert: Die grundlegende Anschauungsweise je eines Werkes und seine sichtbare, genießbare Handlung, sein Inhalt sind durch Angst, Furcht, Einsamkeit, Unverständnis usw. geboten. All diese Fakten sind Momente der Wirklichkeit des bürgerlichen Alltags, nicht erfundene, wie der Zufall des Dadaismus. Da sie aber isoliert dastehen, da sie der Textur ihrer Zusammenhänge entrissen sind, wachsen sie zu mystischen Größen und daher zum Scheinhaftigen an. Die Methode unterliegt einer Modifikation, so daß etwa die *Einsamkeit* zum Lebensphänomen der individuellen Helden und zur grundlegenden Stimmung, zum Inhalt des Werkes wird: ein Schlüssel zum persönlichen Schicksal eines Menschen und zur Welt. Individuelles Lebensfaktum und Wesenskern der Wirklichkeit werden unmittelbar identifiziert. In Sartres *Verschlossene Türen* schließt dieses Schicksal drei Menschen ein, und damit lassen sich auch das Wesen der Allegorie, die der Welt geltenden Anspielungen erklären. Hier ist ebenfalls der Mechanismus des Bewußtmachens des Scheins am Werk, wir begegnen der Schrittordeung des

Analogiedenkens, das je eine Erscheinung als individuellen Begriff und allgemein erläuternden Satz gleichzeitig gebraucht. Der realistische Künstler stellt die Erklärung dieser Phänomene durch Aufzeigen der scheinbaren und wirklichen Zusammenhänge der Unmittelbarkeit der Oberfläche, durch Durchschimmernlassen der Wesensbezüge, durch Reichtum der inneren Hierarchie, der totalen und vielseitigen Bewegungsrelationen des Werks bereit, wodurch der Schein entlarvt und gedeutet wird. Die Auswirkung des Anziehungskreises der Dekadenz macht sich selbst im gutgemeinten Protest geltend, indem die unmittelbaren Fakten gleichzeitig zu – unmittelbaren – Erklärungen der Substanz der Welt werden. Der Künstler gelangt in den dämonischen Bann dieses Anziehungskreises, wenn er sein autonomes, analytisches Verhältnis zu diesen Oberflächenfakten verliert und sie als unmittelbar sichtbare Wesensfakten handhabt.

Darum empfinde ich die Annahme, die moderne Kunst strebe den unmittelbaren Ausdruck des Substantiellen an, so, wie es das wissenschaftliche Weltbild des Atomzeitalters für den modernen Menschen zum Alltagsfaktum gemacht hat, als Mißverständnis. Diese Illusion zeigt sich in den Theorien, die in der abstrakten Malerei einen Ausdruck der geometrischen Wesensbetrachtung, in der reinen Lyrik das Ergreifen des gesetzmäßigen, in Worten unmittelbaren „geistigen“ Inhalts usw. erkennen wollen. Nach Apollinaire bestehe die Aufgabe der „reinen Malerei“ darin, die vom Schein bereinigte Wirklichkeit aufzudecken, eine Rückkehr zur Idee, zur Ordnung und zum Gesetz. Selbst hier hört man klar den Protest gegen den Schein und das Streben nach Substantialität heraus; und doch war es diese Parole, die zum verabsolutierten Gebrauch der Elemente der Alltagsoberfläche geführt hat. Was als Substanz gemeint ist – was also jenseits der trügerischen, mit Schlacke bedeckten Oberfläche der Unmittelbarkeit liegt – ist in Wahrheit selbst auch ein Partikel der Unmittelbarkeit. Die Dreiecke, Kreise, reinen Klänge, die Einsamkeit und das Unverständnis und vieles mehr sind unmittelbare Elemente der sichtbaren Welt, lediglich angetan mit der Hülle einer *formalisierten*, zu Klischee gewordenen Abstraktheit. Der hervorragende französische Essayist Jean Bazin bemerkt treffend in diesem Zusammenhang über den Surrealismus, wenn ein surrealistischer Künstler seine Traumbilder genau kopiert, jedoch versäumt, selbst seine Bilder zu schaffen, so werde daraus nichts Besseres als das Kopieren jedwelchen anderen Gegenstandes, sind doch die Träume lediglich eine unsinnige Wirklichkeit unseres

Alltagslebens und nicht eine andere Wirklichkeit. Der Hinweis auf die Alltäglichkeit zeigt recht gut, wie selbst in solch einer mehr transmittierten Form die Unmittelbarkeit und Scheinhaftigkeit der Oberfläche hervortreten, deren Elemente der Künstler dann umhäuft, ihre Wesensbezüge zerreißt, und so das Bild gestaltet. Die sinnlosen Elemente des Alltags bleiben aber phänomenal, selbst wenn wir sie ihrer verlogenen Erscheinungsform entreißen und sie auf die Leinwand in einer neuen – zufälligen – Ordnung kaschieren.

Und hier begegnen wir erneut den theoretischen Kategorien des Scheins. Vor allem: der Künstler zeigt die Wirklichkeit nur aus *einem einzigen* Blickwinkel. Die Avantgarde gerät in den gefährlichen Bann der Dekadenz, wenn sie diese Darstellungsweise von einem einzigen Blickwinkel aus immer gewaltsamer aufrechterhalten will: die Welt sei nur als „Fall“ der Entfremdung, der Vereinsamung, der Kommunikationsschwierigkeiten usw. zu betrachten. Während der realistische Künstler auch heute die *Totalität* sucht und sich den darzustellenden Schicksalen *allseitig nähert*, ja, sie *von allen Seiten* zu zeigen gedenkt, wirkt sich die Dekadenz dahingehend aus, daß sie den Künstler zur Darstellung nur eines Blickwinkels der Totalität anregt. Dürrenmatt geht beispielshalber als Realist vor, wenn er im *Besuch der alten Dame* von der Totalität der Zusammenhänge ausgeht. Die Ereignisse in Güllen folgen nicht aus der Macht' des Geldes, auch nicht infolge der „Macht des Konformismus“ oder der Rache, auch nicht aus dem Sieg des Unterbewußten u.ä., sondern aus dem Zusammenspiel all dieser und noch vieler anderer Komponenten. Das Stück ist nicht die Allegorie eines einzigen Zusammenhanges, sondern die Parabel unzähliger Zusammenhänge. Bleibt uns nur eine Annäherungsmöglichkeit zu den Erscheinungen offen – wie etwa im *Nashorn*: Ionesco macht da aus dem psychologischen Mechanismus der Konformität dramatische Steigerung und Spannung –, dann kann das erhaltene Bild recht unterschiedlich interpretiert werden: Das *Nashorn* mag ebensogut als Kritik des aufkommenden Faschismus wie des Kommunismus verstanden werden. Und da die einseitige Approximation die Welt in ein einziges erklärendes Klischee zusammenfaßt, wird der Betrachter nur einen Abklatsch der Welt als ihre Substanz erblicken. Auch hier geht es um gewisse Stereotypen, um gewachsene Anschauungsweisen, durch die man die Wirklichkeit sehen *muß*, ohne daß man zu ihrem Wesenskern vordringen könnte. Dieses Bild ist bei den meisten begabten Avantgarde-Künstlern äußerst interessant, spannend und

fesselnd. Doch ist gerade dieses *Eigentümliche und Interessante* die Falle des *Scheins*, in die Künstler wie Publikum geraten. *Das Eigentümliche* ist eine Kategorie, die die Verbreitung der Schein-Klischees und die Geltendmachung ihres obligatorischen Charakters fördert. Immer wieder neue und immer raffiniertere Interessantheiten zu erfinden, ist eine Forderung geworden, derzufolge sich der Künstler gezwungen fühlt, nunmehr interessantheitshalber eine besondere Einstellung, eine Parabel vorzustellen. Das Interessante hat sich als Mittel der Manipulation der Gemeinschaft verselbständlicht, gegenüber dem gestern Interessanten muß das heute Eigentümliche gezeigt werden, und diese Forderung leistet den Klischees Vorschub. Als das Phänomen der sprachlichen Unverständnis in Mode kam, war das das Interessante, und man konnte nur nach diesem Charakteristikum arbeiten. Ähnlich wirkte sich Kafka in den Händen der Epigonen aus: diese oder jene Form-Idee (z.B. ein endloser Tunnel, ein Zug, der nie hält, ein Haus, in dem die Mieter immer höher ziehen, wobei auf jedem Stockwerk jemand stirbt) werden unmittelbar zum Formprinzip: Sie lassen sich als Fertigbauteile in das Werk einmontieren, dort aber bestimmen sie im vornherein das Verhalten, das Schicksal, die Psychologie und das Weltbild der Personen. Wie im Alltagsleben, wird auch hier die Mikro-Welt der Menschen (Moden, Verhaltenstypen, Gesten, schickliche Verhaltensnormen in Politik und Öffentlichkeit) durch die Charakteristika der Lebensform bestimmt. So eigentlich es sein mag, es ist wahr: Nur der Kitsch allein arbeitet mit solchen vorausbestimmten technischen Rezepten. Die Avantgarde erkrankt, sobald sie unfähig wird, die Originalität in einem tieferen Sinn zu entfalten, und sich gezwungen sieht, nur mit Hilfe der Originalität der Rezepte den Schein des Interessanten zu bewahren.

Der Teil der modernen Kunst, der in die Gefahrenzone der Dekadenz geraten ist, arbeitet mit abstrakterem, theoretischerem Schein als die ähnlichen Bestrebungen der Jahrhundertwende, und selbst der 20er Jahre. Er steht dem „magazinhaften“ Schein des Alltags schärfer gegenüber und bringt seinen aus kritischen Elementen aufgebauten Schein auf einer abstrakteren Ebene zustande. Diese Probleme der Form und der Darstellungsweise hängen aber in der Luft, werden sie nicht in einen belebenden weltanschaulichen Rahmen eingebaut. Die Verabsolutierung der Teilphänomene ist nämlich kein Zufall. Wird beispielsweise die Einsamkeit zum einzigen Form- und Inhalts-Anliegen der Darstellung, so ist diese Bestrebung auch durch ein weltanschauliches Verhalten

getragen. Kurz: Ist der Künstler fähig, weiter zu blicken als über das Spiel der unmittelbar wirkenden unmenschlichen Kräfte, erahnt er die Knotenpunkte des Widerstands, so wird er auch wahrnehmen, daß diese Teilerscheinungen vorderhand tragisch steckengebliebene Partikel innerhalb einer größeren Bewegung sind, die – so oder so – unterwegs zu einer Lösung sind. Die Dekadenz übt dort ihre Wirkung aus, wo der Künstler die Entfremdung bereits als einen normalen Zustand erkennt, wo er die solcherart gestaltete Weltordnung – ob verbittert, ob mit selbstverständlichem Zynismus – als Gesetz „der“ Welt akzeptiert. Das *Weltbild des Sichabfindens* bringt dann das Gefühl der Indifferenz, der Unfähigkeit hervor. Die Dekadenz ist also die Lyrik der Lähmung, sie tritt nur dort in Erscheinung, wo sich das Weltbild der Stimmung des Sichabfindens nicht zu entreißen vermag.

Dieser Kampf zwischen Sichabfinden und Sichauflehnen, zwischen Lähmung und Aktivität ist – innerhalb jedes einzelnen Kunstzweiges, -schaffenden, häufig sogar innerhalb der einzelnen Werke – noch offen. Als dekadent geltende Künstler können über Nacht mit einem Werk vor die Welt treten, in dem sie sich radikal von ihrem bisherigen Weltbild abkehren, während fortschrittliche Künstler, die sich in den Widersprüchen dieses oder jenes Kunstwerks verlieren, unter den Einfluß der Dekadenz geraten mögen. (Ein Beispiel für den ersten Fall ist Adamov, für den zweiten Fall Dürrenmatt.) Es gibt also keine so einfache, unter einem Stichwort zusammenfaßbare Erscheinungsgruppe, die sich greifbar als „Dekadenz“ erweise, doch gibt es eine solche, recht wahrnehmbare Tendenz in der bürgerlichen Kunst von Heute, die ihre „kraftfeldartige“ Wirkung in der Auseinandersetzung und des Lebens mit ihr entfaltet.







*Ferner empfehlen wir aus unserer Produktion*

## *Aufsätze über Logik*

Herausgegeben von *Gy. Tamás*

(Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae 13)  
Studien in deutscher, englischer und französischer Sprache  
288 Seiten — 29 Tabellen — 17 × 25 cm — Ganzleinen

## *Gegensatz und Widerspruch in der Logik*

Von *L. Erdei*

In deutscher Sprache — 83 Seiten — 14 × 21 cm — Kartoniert

## *Kants Teleologie*

Von *I. Hermann*

In deutscher Sprache — 367 Seiten — 14 × 21 cm — Ganzleinen

## *Nicolaus Cusanus*

Von *P. Sándor*

In deutscher Sprache — 141 Seiten — 14 × 21 cm — Ganzleinen  
Eine Gemeinschaftsausgabe mit dem Akademie-Verlag, Berlin

## *Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz*

Von *A. Simonovits*

In deutscher Sprache — 239 Seiten — 14 × 21 cm — Ganzleinen  
Eine Gemeinschaftsausgabe mit dem Akademie-Verlag, Berlin

*Vertrieb*

*Kultura*

*H-1389, Budapest, Postfach 149*

ISBN 963 05 1023 5

