
Agnes Heller

Das Alltagsleben

Versuch einer Erklärung der
individuellen Reproduktion

Herausgegeben von

Hans Joas

edition suhrkamp

SV

edition suhrkamp

Redaktion: Günther Busch

Agnes Heller, geboren 1929 in Budapest, Schülerin von Georg Lukács, arbeitet seit 1963 am Soziologischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Wichtige Werke: *Die Ethik des Aristoteles* 1956; *Der Renaissance-Mensch* 1966; *Alltag und Geschichte* 1969; *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte* 1972; *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* 1976.

Das Interesse an Theorien über das Alltagsleben hat bisher hauptsächlich zu »kulturrevolutionären« Proklamationen und zu einer Rezeption der modernen phänomenologischen Soziologie geführt. In beiden Fällen bleibt es mit der Entfaltung der marxistischen Gesellschaftstheorie verbunden. Die Studie der ungarischen Philosophin Agnes Heller, einer der engsten Mitarbeiterinnen des späten Georg Lukács, leistet einen wichtigen Beitrag zur Überwindung dieses Dilemmas. Ihr Ausgangspunkt ist ein emphatischer Begriff des »totalen Menschen«, der durch eine Interpretation philosophischer Schriften von Marx erarbeitet und zu einer geschichtsbezogenen Typologie menschlicher Sozialformen entwickelt wird. Das Alltagsleben wird als Gesamtheit der Aktivitäten des Einzelnen zu seiner Reproduktion begriffen. Es ist Anfang und Ende jeder menschlichen Tätigkeit. Die Institutionen, materiellen Werke und umfassenden Deutungssysteme werden in ihrer Entstehung aus den konkreten Bedürfnissen und Akten der Subjekte erfaßt. Der Kern des Buchs ist eine materialreiche Analyse der gemeinsamen Eigenschaften alltäglicher Handlungen, Verkehrsformen, Bewußtseins- und Wahrnehmungsstrukturen.

Agnes Heller
Das Alltagsleben
Versuch einer Erklärung der
individuellen Reproduktion

Herausgegeben und eingeleitet von Hans Joas

Suhrkamp Verlag

Titel der ungarischen Originalausgabe:
A mindennapi élet.
Autorisierte Übersetzung von Peter Kain.

2. Auflage 2015

Erste Auflage 1978
edition suhrkamp 805

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1970.

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1978

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-10805-5

Inhalt

Hans Joas

Einleitung 7

1. *Partikularität, Individualität, Gesellschaftlichkeit, Gattungsmäßigkeit* 24

- 1.1. Über den abstrakten Begriff »Alltagsleben« 24
- 1.2. Analyse der Begriffe »Einzelner« und »Welt« 31
 - 1.2.1. Analyse der Kategorie »Welt« 35
 - 1.2.2. Analyse der Kategorie »Einzelner« 41
- 1.3. Der Einzelne und seine Welt 65
 - 1.3.1. Der Einzelne als Klassen-Einzelner 65
 - 1.3.2. Gruppe und Einzelner 67
 - 1.3.3. Einzelner und Masse 73
 - 1.3.4. Einzelner und Gemeinschaft 75
 - 1.3.5. Das »Wir-Bewußtsein« 82

2. *Das Alltägliche und das Nicht-Alltägliche* 86

- 2.1. Die Heterogenität des Alltagslebens 86
 - 2.1.1. Die Objektivierung des »ganzen Menschen« 86
 - 2.1.2. Alltägliches und nichtalltägliches Denken 92
 - 2.1.3. Alltagsleben und Gesellschaftsstruktur 101
 - 2.1.4. Die Homogenisierung 105
- 2.2. Vom Alltäglichen zum Gattungsmäßigen 108
 - 2.2.1. Die Arbeit 108
 - 2.2.2. Die Moral 118
 - 2.2.3. Die Religion 141
 - 2.2.4. Politik, Recht, Staat 150
 - 2.2.5. Wissenschaft, Kunst, Philosophie 164

3. *Die Struktur des Alltagslebens* 182

- 3.1. Objektivationen an sich und für sich. Das Füruns 182
 - 3.1.1. Die gattungsmäßigen Objektivationen an sich 183
 - 3.1.2. Gattungsmäßige Objektivationen für sich 188
 - 3.1.3. Das An- und Fürsich 189

- 3.1.4. Das Füruns 190
- 3.2. Die gattungsmäßige Betätigung an sich 193
- 3.3. Die gemeinsamen Eigenschaften der gattungsmäßigen Objektivationen an sich 200
 - 3.3.1. Die Wiederholung 200
 - 3.3.2. Regel-Charakter und Normativität 203
 - 3.3.3. Das Zeichensystem 204
 - 3.3.4. Die Ökonomie 210
 - 3.3.5. Die Situationsgebundenheit 213
- 3.4. Die allgemeinen Verhaltens- und Erkenntnischemata des Alltagslebens 216
 - 3.4.1. Der Pragmatismus 217
 - 3.4.2. Die Wahrscheinlichkeit 219
 - 3.4.3. Die Nachahmung 223
 - 3.4.4. Die Analogie 227
 - 3.4.5. Die Hypergeneralisierung 231
 - 3.4.6. Die grobe Behandlung des Singulären 235

4. Die Keime der auf die Gattungsmäßigkeit für sich gerichteten Bedürfnisse und Objektivationen im Alltagsleben 240

- 4.1. Das Alltagswissen 240
 - 4.1.1. Der Inhalt des Alltagswissens 240
 - 4.1.2. Die anthropologischen Kennzeichen des Alltagswissens 253
 - 4.1.3. Typen der theoretischen Einstellung im Alltagsdenken 269
- 4.2. Der alltägliche Verkehr 273
 - 4.2.1. Der alltägliche Verkehr als Basis und Spiegelbild der gesellschaftlichen Verhältnisse. Gleichheit und Ungleichheit 274
 - 4.2.2. Die Formen des Alltagsverkehrs 279
 - 4.2.3. Die den Alltagsverkehr orientierenden Affekte (Liebe und Haß; die Beziehungen) 293
 - 4.2.4. Der alltägliche Raum 298
 - 4.2.5. Alltags-Zeit 301
- 4.3. Die Persönlichkeit im Alltagsleben 309
 - 4.3.1. Die Beziehung der Persönlichkeit zur Struktur des Alltagslebens 309
 - 4.3.2. Die Individualität als das Fürsich der Persönlichkeit 315
 - 4.3.3. Das Füruns des Alltagslebens 317

Anmerkungen 320

Hans Joas

Einleitung

Das Interesse am Alltag ist nichts Alltägliches; wo es entsteht oder sich massenhaft ausbreitet, ist verdeckt von den großen geschichtlichen Perspektiven die Rede. Die Hoffnung auf umfassende geschichtliche Veränderung oder die Enttäuschung über deren Ausbleiben ist der Nährboden, auf dem dieses Interesse gedeiht. Offen ist dabei, ob der »Alltag« nun ausgespielt wird gegen die »Geschichte«, um einen der beiden Bereiche als notwendig sinnlos und den anderen als den »eentlichen« darzustellen, oder ob beides zusammengedacht wird: Geschichte als Abdruck der Alltagshandlungen der vielen Subjekte und die Veränderung auch des Alltags als individuell erlebbarer Maßstab für den geschichtlichen Fortschritt.

Das zwar diffuse, aber breite Interesse eines Großteils der westdeutschen intellektuellen Linken am Thema »Alltag«¹ hat sicher etwas zu tun mit dem Katzenjammer, den der Zusammenbruch überspannter, kurzfristiger Revolutionshoffnungen hinterließ und der die in der Bereitschaft zu straffer Organisation untergegangenen unmittelbaren Bedürfnisse wieder wachrief. Der Grat zwischen der Wiedergewinnung eines umfassenden Emanzipationsbegriffs und pseudoradikal-subjektivem Irrationalismus ist dabei freilich häufig recht schmal.² Die größeren theoretischen Versuche zum »Alltagsleben« lassen sich in ähnlichen Spannungen deuten. Henri Lefebvres Arbeiten entsprangen der Hoffnung auf die Umwälzung Frankreichs nach der Befreiung von der deutschen Besatzung und der Enttäuschung über die wirkliche Entwicklung. Sie wurden wiederaufgenommen im Kontext des Pariser Mai 1968.³ Es handelt sich bei ihnen aber leider um unsystematische und begrifflich konfuse Schriften, eine Art linker essayistischer Kulturkritik mit manch treffendem Einfall. – Im Rahmen der westlichen akademischen Sozialwissenschaft ist es die phänomenologische Soziologie und Ethnomethodologie, die die Probleme von Alltagsleben und Alltagswissen am entschiedensten zur Geltung bringt. Sie hat zweifellos wichti-

ge Funktionen bei der Überwindung eines naiv-empiristischen Selbstverständnisses der Sozialforschung und bei der Erschließung von Bereichen unmittelbarer Verhaltens- und Denkweisen, die in den umfassenden gesellschaftstheoretischen Entwürfen meist untergehen; durch sie wird die grundlegende Bedeutung des Alltagswissens des Forschers für sozialwissenschaftliche Datenerhebung und Dateninterpretation sowie des Gegenstandsbereichs vortheorietischer Erkenntnisse herausgearbeitet. Doch findet all das in einem höchst problematischen ideologischen Rahmen statt. Der apriorische Anspruch der Analysen des Alltagslebens vereinfacht das hermeneutisch-zirkelhaftes Verhältnis von Gesellschaftsbild und Alltagsanalyse zu einem einseitigen Fundierungsverhältnis; die Grundstrukturen der Alltäglichkeit werden enthistorisiert; das Verhältnis von Alltagswissen und Wissenschaft wird relativistisch gedeutet; die ausschließliche Betonung von Interaktionsproblemen im Alltag führt zur Vernachlässigung der Bedeutung gegenständlicher Tätigkeit; die Mikro-Analysen werden nicht in eine makro-soziologische Theorie eingebettet, die weder den Grundsatz konstitutiver Subjektivität aufgibt noch die reale Gewalt der sich gegenüber den Intentionen der Handelnden verselbständigenden Institutionen unerklärt läßt.⁴ Manche dieser Arbeiten stehen nur in sehr oberflächlichem Bezug zur Husserlschen Phänomenologie und ihrem Begriff der »Lebenswelt« und transportieren eher trivialisierte existentialphilosophische Motive. Dies soll gewisse methodische Errungenschaften nicht verdecken und den inneren Entwicklungsreichtum dieser neuen Tendenzen nicht in einem negativen Urteil abtun, doch ist immerhin festzuhalten, daß alle Rede vom immanent ideologiekritischen Charakter der Ethnomethodologie⁵ und einer darin liegenden Parallelität zum Marxismus voreilig ist und die systemstabilisierende Bedeutung eines relativistischen, weil ziellos relativierenden Bewußtseins vergißt. Nicht eine Parallelisierung, sondern eine marxistische Kritik⁶ und Korrektur durch die eigenständige Entwicklung der Kategorie des Alltagslebens im Rahmen des historischen Materialismus sind also nötig.

In Osteuropa äußert sich in der Thematisierung des Alltagslebens nicht mehr nur wie zu Trotzki's Zeiten⁷ der Versuch, die abgelaufenen politischen und ökonomischen Veränderun-

gen emphatisch auszudehnen in den täglich erfahrbaren Lebensbereich hinein, sondern mehr noch auf grundsätzlicher, philosophischer Ebene die Absicht, die versteinerten Verhältnisse durch den Nachweis ihrer Grundlagen im menschlichen Handeln ins Wanken zu bringen. Dies wirkt als Motiv in der »Metaphysik des alltäglichen Lebens« in der »Dialektik des Konkreten« bei dem tschechischen Philosophen Kosík und im ganzen Spätwerk von Georg Lukács sowie in seiner Schule.⁸ Während aber Kosík – wie mir scheint – oft über eine äußerliche Verbindung von Marxismus und Elementen von Heideggers »Daseinsanalyse« nicht hinauskommt, will Lukács den Problemkomplex des »Alltagslebens« selbst historisch-materialistisch erfassen; er analysiert ihn allerdings in der *Ästhetik* nur als Hintergrund für die Genese der »gattungsmäßigen Objektivationen« wie Kunst und Wissenschaft und nicht in seiner Eigenstruktur. In der *Ontologie* dann, in der der Platz für eine solche Analyse gewesen wäre, hatte sich der Akzent von Lukács' Denken in mehrfacher Hinsicht wieder verschoben. Die damit beschriebene Lücke füllt Agnes Hellers 1970 in Ungarn erscheinendes, jetzt auf deutsch vorliegendes Werk.

Agnes Heller ist, wie der ganze Kreis der sogenannten »Budapester Schule« des Marxismus, hierzulande keine Unbekannte mehr. Verschiedene Schriften von ihr und anderen philosophischen Schülern des späten Lukács (wie György Márkus, Mihály Vajda, Ferenc Fehér) sowie anderer Soziologen und Ökonomen, die, vom Widerspruch zwischen ökonomischer Liberalisierung und fehlender politischer Demokratisierung in Ungarn angetrieben, zu prinzipiell oppositionellen Haltungen kamen, wurden in Deutschland veröffentlicht.⁹ Die Kennzeichnung dieser Gruppen als »Neue Linke in Ungarn« ist freilich irreführend, da sie die Existenz einer breiteren sozialen Bewegung suggeriert. Richtig ist daran aber, daß es sich bei den genannten ungarischen Autoren um »Dissidenten« handelt, die aus ihren Erfahrungen mit dem bürokratischen Sozialismus und aus dem Leid, das die immer wieder massive Repression ihnen bereitet, keine anti-sozialistischen Konsequenzen ziehen, sondern im engen Kontakt mit der westeuropäischen Linken und gestützt auf Marx in ihrer Weise zu einer sozialistischen Veränderung in ihrer Heimat beizutragen versuchen. Mit Agnes Hellers *Alltagsleben* liegt

eine Arbeit vor, die die politischen und kulturellen Impulse spüren läßt, die für diese Veränderung wichtig sind, und die zugleich als einer der philosophisch wichtigsten Texte dieser Schule dieser Veränderung eine theoretische Grundlage gibt.

Der Boden für ein angemessenes Verständnis dieses Textes ist in mancher Hinsicht recht schlecht vorbereitet. Lukács' späte *Ästhetik* hat kein rechtes Echo gefunden und wurde weniger auf ihre grundlagentheoretische Bedeutung hin als auf die in ihr enthaltenen ästhetischen Urteile gelesen. Die *Ontologie*, nicht wirklich vollendet und in vieler Hinsicht widersprüchlich und gescheitert, wurde bisher nur in einzelnen Kapiteln publiziert. Für sie ist der Leitbegriff der »Ontologie« zu einer Rezeptionsbarriere geworden, der in westlichen Marxisten die Erwartung eines philosophischen Überspielens sozialer Widersprüche erweckt.¹⁰ Da Agnes Hellers Buch von Lukács selbst »eines der wichtigsten Werke der sich im letzten Jahrzehnt erneuernden marxistischen Ontologie«¹¹ genannt wurde, ist zu befürchten, daß es von ähnlichen Vorurteilen verfolgt wird. Es sollen deshalb hier der in Lukács' Spätwerk steckende Fortschritt des historischen Materialismus, seine Auswirkungen in Agnes Hellers Arbeit und einige Grenzen dieses Fortschritts zum Thema gemacht werden.

Lukács, neben Korsch die entscheidende Gestalt des philosophisch-oppositionellen Marxismus der zwanziger Jahre, hat die Distanz zu seinem damaligen Werk *Geschichte und Klassenbewußtsein* zeitlebens nicht aufgegeben. Dies läßt sich nicht auf seine Anpassung an den Stalinismus und die von diesem geforderte Ideologie reduzieren.¹² Die Selbstkritik, die Lukács in seiner 1967 verfaßten neuen Einleitung¹³ äußert, hat systematischen Wert und wird in den späten Werken positiv gewendet: zu einer Neuformulierung der Grundlagen des historischen Materialismus. Der Terminus »Ontologie« signalisiert bei Lukács den Ansatz einer Erneuerung des umfassenden Anspruchs des Marxismus, der sich zu wehren hat sowohl gegen die leere Universalität des »Diamat« als Lehre von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Natur, der Gesellschaft und des Denkens wie auch gegen eine Reduzierung des Marxismus sei's auf bloße Anthropologie, sei's auf Sozialwissenschaft oder Ideologie sozialer Bewegungen. Anvisiert ist die Wiedergewinnung eines die gesamte Gattungsgeschichte um-

fassenden Erklärungsrahmens, der aber seinen historischen Charakter als Rekonstruktion einer Vorgeschichte nicht verliert. Es kann keine Rede davon sein, daß Lukács die Spannung zwischen Selbstreflexions- und Evolutionsmodell wirklich bewältigt hätte; ganz allgemein ist der für ihn charakteristische Versuch einer Verbindung von Widerspiegelungstheorie und Praxisphilosophie mißglückt.¹⁴ Doch muß sein Ansatz gegen die im Gefolge der kritischen Theorie verbreitete Meinung, positive Formulierungen zu einem einheitlichen Weltbild als solche als antiquiert oder legitimationsideologisch abzutun, verteidigt werden.

Drei Begriffe kennzeichnen die Errungenschaften von Lukács' Spätwerk: der Begriff der *Objektivierung*, der Begriff der *Gattungsmäßigkeit* und der Begriff des *Alltagslebens*. Der Begriff der *Objektivierung* nimmt die Kritik an der alten Praxisphilosophie und insbesondere an der »Verdinglichungs«-Analyse von *Geschichte und Klassenbewußtsein* insofern auf, als er dazu dient, diese allein von der Analyse der Ware und des Warentauschs ausgehende Betrachtung zu unterlaufen. Die »Warenwirtschaft« wird in einer anthropologischen Analyse des Arbeitsbegriffs fundiert; der Begriff der Praxis zielt nicht mehr allein auf die »revolutionäre Praxis«, sondern auf alles menschliche Handeln, einschließlich der Arbeit. Ansätze dazu hatte es in *Geschichte und Klassenbewußtsein* gegeben; sie waren aber nicht folgenreich, wie sich am Verschwimmen des entscheidenden Unterschieds zwischen dem »ontologischen« Begriff der Vergegenständlichung und der historisch-konkreten Form der »Verdinglichung« zeigte. »Vergegenständlichung« wird von Lukács jetzt als entscheidender Schritt in materialistischer Richtung über die bloße Betonung der »Praxis« hinaus gesehen. Indem dieser Begriff keineswegs nur die Vergegenständlichung in der Arbeit, sondern auch den Niederschlag kommunikativ-interaktiver Handlungen beschreiben soll, ist *implizit* die Beschränkung auf instrumentales Handeln gefallen.¹⁵ Mit dem Begriff der Objektivierung, welcher den Abdruck der Handlungen in selbständigen Strukturen bedeutet (von den gattungsmäßigen Objektivierungen *an sich* wie Arbeit und Sprache bis zu den gattungsmäßigen Objektivierungen *für sich* wie Kunst, Wissenschaft, Moral, Politik), entsteht ein Begriff historischer Konti-

nuität, der Geschichte weder als rein objektiven Zusammenhang noch als bloß subjektives Konstrukt denkbar macht. Mit dem Begriff der *Gattungsmäßigkeit* meint Lukács einen so begriffenen universalhistorischen Zusammenhang. Er hält damit an der Perspektive einer geschichtsphilosophischen Begründbarkeit von Werten fest, obwohl die einfache Lösung in seinem »messianischen Utopismus«¹⁶ der zwanziger Jahre, nämlich die Gewährleistung von Objektivität durch das Interesse des revolutionären Kollektivsubjekts »Proletariat«, zusammengebrochen war. Er zieht damit aus diesem Zusammenbruch nicht wie tendenziell Korsch¹⁷ historistische Konsequenzen, sondern hält daran fest, daß Universalität vor der Gefahr der einfachen Identifizierung mit einem partikularen Interesse geschützt werden muß. Auch das »Interesse der Arbeiterklasse« ist ja nichts einfach Gegebenes, sondern Ergebnis eines Selbstverständigungsprozesses und legitimationspflichtig gegenüber den einzelnen Interessen seiner Klassenfraktionen, anderer unterdrückter Schichten und anderer nationaler Arbeiterklassen. Lukács entwickelt das darin steckende Problem vornehmlich im Rahmen ästhetischer Fragen, insbesondere der Frage nach dem Verhältnis von Bindung des Kunstwerks an seine historische Entstehungssituation und geschichtsübergreifender Gültigkeit.

Der dritte Begriff, der des *Alltagslebens*, ist die wohl wichtigste Errungenschaft. Er benennt eine Sphäre, die Ausgangs- und Endpunkt jeder menschlichen Tätigkeit ist, insofern sich aus ihr die Fähigkeiten zu und die Anforderungen an »Objektivierungen« ergeben, welche wiederum im Alltagsleben ihre letzte Verwendung finden. Damit sollen nicht nur die konkreten Lebensvollzüge der Subjekte in den Blick gerückt, sondern es soll auch Ernst gemacht werden mit der Forderung, Institutionen, materielle Werke und umfassende Deutungssysteme zu »defetischisieren«, d. h. in ihrem Entstandensein aus menschlicher Tätigkeit zu begreifen. Die Kategorie des Alltagslebens hebt die relative Autonomie der individuellen Reproduktion gegenüber der gattungsmäßigen hervor. Die Tätigkeiten, die das Individuum in den verschiedensten gesellschaftlichen Sphären zu leisten hat, haben nicht nur einen objektiven Zusammenhang im Funktionieren der Gesellschaft im ganzen, sondern müssen auch vom Individuum selbst trotz

aller Heterogenität zu einem einheitlichen System von Tätigkeiten synthetisiert werden. Weder die Sozialisation als Phase der Aneignung der Objektivierungen noch die Lebensgestaltung des Erwachsenen sind prinzipiell als bloßes Derivat gesamtgesellschaftlicher Vorgänge zu fassen. Auch wenn den Bereichen des Alltagslebens Funktionen zugeordnet werden können, so ist damit ihre Eigenstruktur noch nicht erfaßt. Die Theorie des »Alltagslebens« bei Lukács und vor allem bei Agnes Heller öffnet den systematischen Ort der identitätsstiftenden Leistungen menschlicher Persönlichkeit, der biographischen Dimension der Einmaligkeit individueller Erfahrung und der Interaktionsstruktur in Gemeinschaften und Gruppen im theoretischen Rahmen des historischen Materialismus.

Wesentlich für diese Leistung ist, daß es Agnes Heller gelingt, zu einer materialistischen Definition des Alltagslebens zu kommen. »Das Alltagsleben ist die Gesamtheit der Tätigkeiten der einzelnen Menschen zu ihrer Reproduktion, welche jeweils die Möglichkeit für die gesellschaftliche Reproduktion schaffen.«¹⁸ Sie überwindet damit eine Fülle konkurrierender Definitionen. Die Bestimmung des Alltagslebens als der Sphäre der Konsumtion gegenüber der der Produktion etwa vergißt den bedeutenden Stellenwert der Arbeit im Alltagsleben; die eingebürgerte Unterscheidung zwischen Produktions- und Reproduktionsbereich ist oberflächlich und sollte durch die individueller bzw. gesellschaftlicher Reproduktion ersetzt werden. Die Bestimmung des Alltagslebens als der Sphäre der Privatheit nimmt die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit aus der bürgerlichen Gesellschaft als überhistorische Erscheinung. Die Vorstellung schließlich, das Alltagsleben sei das Öde, Graue, Konventionelle und damit in Gegensatz zum großen Erlebnis und zum Fest zu setzen, wird von Agnes Heller überzeugend zurückgewiesen.¹⁹ Sie verfolgt diesen lebensphilosophischen Begriff des Alltäglichen aber nicht in seine philosophische Konstitution: das Ausgehen vom Erlebnis anstatt von der Handlung. Die fehlende Fundierung des Begriffs des Erlebnisses in einer Handlungstheorie ist die Quelle der irrationalistischen Konsequenzen der Lebensphilosophie. Die Ausgangskategorie der Handlung legt den »Inhalt« und nicht das bloße »Daß« als entscheidende Bestimmung nahe. Dies ist hier deshalb von Bedeutung, weil Lukács

und Agnes Heller in ihrem marxistischen Denken zwar auf den vormarxistischen, in vieler Hinsicht der Lebensphilosophie nahestehenden Lukács zurückgreifen²⁰, nirgends aber auf den nicht-subjektivistischen Pragmatismus eines Peirce oder Mead. Dieser ist für Lukács eine liberalistische Variante der Lebensphilosophie, für Agnes Heller ein Bruder des Positivismus.²¹ Dabei bleibt unbegriffen, daß der Pragmatismus die Differenzen von Lukács zur Lebensphilosophie (wie Anti-Relativismus; Subjektivität im Handeln und nicht im Erleben) teilt, in vieler Hinsicht aber auch weiter geht. Der Grund für den Nachdruck, den ich auf diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhang lege, wird deutlicher werden, wenn die Grenzen des Lukácsschen Ansatzes zu benennen sind.²²

Agnes Hellers Theorie des Alltagslebens ist eine *Kritik* des Alltagslebens und zugleich eine Polemik gegen die Vorstellung von der notwendigen Entfremdung des Alltagslebens. Die Theorie des Alltagslebens im »ontologischen« Sinn ist »eine Kritik des Alltagslebens der *Klassengesellschaften*, des Privateigentums, der Arbeitsteilung«²³, gerade weil sie sich weigert, prinzipielle Strukturen der Alltäglichkeit als abschaffbar zu deklarieren. Wichtiger noch ist, daß aus dem Charakter der Theorie des Alltagslebens folgt, daß keine absolute Entfremdung existiert. Die Unaufhebbarkeit der Identitätsbildung gewährleistet, daß Verdinglichung und Unterdrückung von Subjektivität nur umformende Kräfte sind, die aber nicht zu einem hermetischen Kontinuum von Repression totalisiert werden dürfen. Gerade dies war einer der wesentlichen Fehler der politischen und geschichtsphilosophischen Konstruktion von *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Dort war die Vorstellung vom totalen Subjektivitätsverlust des Proletariats, das mit einem Schlag zum Gewinn totaler Subjektivität gelangt – gebunden ohnehin an die Idee vom *einen* »Kollektivsubjekt« –, der Verknüpfungspunkt mit einer Hyperlegitimation der leninistischen Partei. Nur dort nämlich, wo Subjektivität in der Klasse selbst vollständig fehlt, ist diese frei projizierbar auf ein die Klasse substituierendes Subjekt »Partei«, kann der Gedanke aufkommen, dieses Ersatzsubjekt sei ein besserer Garant des geschichtlichen Fortschritts als die Anknüpfung an den vorhandenen Bewußtseinsstand, die Hilfe zur Selbstorganisation und Weiterentwicklung vorhandener Kommunika-

tionsstrukturen innerhalb einer breiten sozialen Bewegung. Der Begriff des Alltagslebens ist ein Beitrag dazu, die Konzeption eines Kollektivsubjekts abzulösen durch die Vorstellung der inneren Struktur einer aus vielen Individuen und ihren Sozialformen bestehenden sozialen Bewegung.

Der Widerstand gegen die Idee einer absoluten Entfremdung ist freilich zunächst noch vieldeutig. Als abstraktes Vertrauen in eine unzerstörbare Substanz des Menschen wird er aber unterschätzt; wer Agnes Hellers Bedürfnis-Theorie damit zu kritisieren versucht, vereinfacht unzulässig.²⁴ Richtig ist allerdings, daß bei Lukács und Agnes Heller vornehmlich Konsequenzen für eine Ethik daraus gezogen werden. Wenn keine *absolute* Entfremdung existiert, dann kann auch keine Gesellschaft existieren, in der es »keine Möglichkeit gäbe, daß sich der Einzelmensch zur entfremdeten Welt auf eine *nicht-entfremdete Weise* verhalte«. ²⁵ Diese Argumentation soll verhindern, daß die Entfremdung jemals als Selbstentschuldigung verwendet wird oder das Interesse an der eigenen Emanzipation als delegierbar erscheint. Die *ontologische Theorie des Alltagslebens, die eine Kritik des Alltagslebens der Klassengesellschaften ist, ist zugleich eine Ethik*: eine Begründung der Möglichkeit eines nicht-entfremdeten Verhältnisses zur Entfremdung und der Notwendigkeit der subjektiven Aufhebung der Entfremdung im Kampf um deren objektive Aufhebung.

Grundlage der Konzeption ist ein emphatischer Begriff des »totalen Menschen«, der entfaltenen Individualität, und einer Form von Gesellschaftlichkeit, die diese Entfaltung fördert. Dieser Begriff wird mit ständigem Bezug auf Marx, vornehmlich auf die *Pariser Manuskripte* und die *Grundrisse*, erarbeitet und historisch konkretisiert: in einer Darstellung der Entwicklung menschlicher Gesellschaftsformen von der primitiv-gesellschaftlichen Kollektivität ohne Individuierungschance über das Entstehen der Klassengesellschaften und damit das Auseinanderklaffen des Niveaus von gesellschaftlicher und durchschnittlich-individueller Entwicklung und die fortschreitende Auflösung naturwüchsiger Gemeinschaften mit ihrer Gefahr der Atomisierung und Chance zur Individuierung bis hin zum Bild neuartiger, durch freie Wahl und Selbstbestimmung gekennzeichneten, den ganzen Menschen umfassender Gemeinschaften. Damit wird ansatzweise eine

geschichtsbezogene Typologie menschlicher Sozialformen entwickelt, deren Leitfaden die Ablehnung einer konservativen Sehnsucht nach Rückkehr zu naturwüchsigen Gemeinschaften ebenso wie einer bürgerlich-individualistischen Mystifizierung gemeinschaftsloser, nicht-kommunizierbarer Einmaligkeit ist. Als »Subjekt der Alltäglichkeit« erscheint nicht – wie bei Heidegger – die Anonymität des »Man«, der nur durch den Ausstieg aus dem Alltäglichen zu entkommen ist²⁶, sondern die Partikularität des Einzelnen, die in seiner Bildung zum Individuum aufgehoben wird. »Es gibt keinen Einzelnen ohne partikuläre Motivation, aber auch keinen, der sich nie, in gar keiner Form mehr oder minder über die eigene Partikularität erhoben hätte. Eine starre Trennwand zwischen den partikularen und den individuellen Einzelnen ist nicht möglich. Individualität ist *Entwicklung*, ist ein *Werden-zum-Individuum*. [...] Dieses Werden ist der *Prozeß der Erhebung über die Partikularität, der Synthetisierungsprozeß, durch den das Individuum erst zustande kommt.*«²⁷

Die Analyse des Alltagslebens bei Agnes Heller verfolgt das Ziel, diese Strukturen unter Anerkennung ihrer unentbehrlichen Entlastungsfunktion zu rekonstruieren. Die Betonung der Notwendigkeit – um nur Beispiele zu nennen – von Routine- und Gewohnheitsbildung, Vorurteil und Wahrscheinlichkeitsurteil, spontaner Verallgemeinerung ist als Widerstand zu sehen gegen pseudorevolutionäre Parolen der »Beseitigung des Alltäglichen«.²⁸ Die Beseitigung von Entlastungen als solchen kann kein Ziel sein, auch wenn dies manchen – in der Gestalt von Dauerreflexion und Dauerkommunikation, Aufgeben von Zeitstrukturierung und Vervielfachung der Zahl intensiver Beziehungen – so erscheint. Umgekehrt darf daraus nicht, wie bei Gehlen, auf dessen Entlastungskonzept Agnes Heller sich ausdrücklich bezieht, die konservative Konsequenz folgen, jede bestimmte Form von Alltäglichkeit damit für legitimiert zu halten. Gerade weil etwa Handeln ohne Routinisierungen unmöglich ist, kommt es darauf an, *welches* Handeln routinisiert wird. Problematisierende Reflexion und Veränderungen benötigen ein Durchbrechen der Routine, nur aber um selbst wieder zu anderer Routine zu führen.

Das Schlußkapitel der Arbeit bietet mit seiner Typologie der

Verkehrsformen, den Ausführungen zu den Funktionen des Schweigens, des Spiels, einer nicht-monogamen Konzeption freier und humaner Beziehungen und der Analyse des anthropozentrischen Raum- und Zeiterlebnisses im Alltag viele Anregungen. Es entwickelt ein Leitbild der Individuierung im Begriff des »sinnvollen Lebens«. Dieses wird vom bornierten Leitbild der Glückseligkeit und von der bloßen »Lebenskunst«, der der bewußte Bezug zur Gattungsmäßigkeit abgeht, unterschieden. Das sinnvolle Leben, sinnvoll durch den Kampf um die Aufhebung der Entfremdung, kennzeichnet eine Persönlichkeit, die die Hierarchie ihrer Werte selbständig verantwortet und ihre verschiedenen Erfahrungen, Erkenntnisse und Tätigkeiten in einem kohärenten Weltbild zu integrieren weiß. Dadurch wird ein befreites Verhältnis zum Alltagsleben möglich. Der aus vielerlei Gründen diskreditierte Begriff des Weltbilds wird wieder in sein Recht gesetzt als Notwendigkeit bei der Identitätsbildung des Einzelnen wie ganzer Gesellschaften.

Agnes Heller ignoriert nicht, daß Individuierung nicht ein Werk des einsamen Individuums ist, sondern der Gemeinschaften, und einer materiellen Grundlage, etwa auch freigestaltbarer Zeit, bedarf. Sie verknüpft das Problem der Individuierung auf einer allgemeinen Ebene sehr wohl mit dem der Klassenlage. Doch gelingt ihr diese Verknüpfung auch im Konkreten?

Ich glaube nicht, daß diese Frage bejaht werden kann. Um dies verständlich zu machen, sollte noch einmal ein Schritt zurück getan werden. Es war oben vom Unverständnis Lukács' gegenüber den großen Ansätzen des Pragmatismus die Rede. Dies ist weder in philosophischer noch in politischer Hinsicht folgenlos. Philosophisch hängt einer der zentralen Begriffe des späten Lukács, der der *Desanthropomorphisierung*, eben damit zusammen. Lukács hält es durch die Entwicklung der modernen Wissenschaft für beglaubigt, daß der Gipfelpunkt der Erkenntnis und die höchste Nützlichkeit für die Praxis in einer interesselosen Wesenserkenntnis der an sich existierenden, vom Menschen unabhängigen objektiven Wirklichkeit bestehen. Dies macht es ihm möglich, reine Widerspiegelung gewissermaßen als höchste Form von Erkenntnis aufzufassen. Die Entwicklung der modernen Physik, die gera-

de umgekehrt die Nichtausschaltbarkeit der forschenden Subjektivität zeigt, wird von Lukács als subjektivistisch abgetan²⁹ und nicht als wissenschaftliche Bestätigung eines dialektischen Erkenntnisbegriffs gefaßt, wie etwa bei Whitehead oder im Rahmen des Pragmatismus im wenig bekannten Spätwerk G. H. Meads. Nicht fortschreitende Desanthropomorphisierung, sondern Universalisierung der Praxis führt also zu umfassender Erkenntnis. Wenn dies richtig ist, dann ist aber nicht nur die Korrektur fast des ganzen philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Apparats der großen *Ästhetik* nötig. Vielmehr drückt sich darin und in der Aufrechterhaltung eines an Pawlow angelehnten Sprachbegriffs das Fehlen einer marxistischen Rezeption der Konzeption der »Kommunikationsgemeinschaft« aus, was auch politisch das Festhalten an einer leninistischen Konzeption beim späten Lukács möglich macht. Es fehlt ihm auch im Spätwerk philosophisch an der intersubjektivistischen Begründung des Praxisbegriffs und politisch an der Vorstellung der »Experimentiergemeinschaft mündiger Bürger« als dem Inbegriff für die in sich demokratische Struktur einer sozialen Bewegung.

Dies kann hier nur angedeutet werden. Es mußte aber in diesem Zusammenhang erwähnt werden, da Agnes Hellers Schrift, so weit ihre Autorin von Widerspiegelungstheorie und leninistischer Parteikonzeption auch entfernt ist, ungenügend reflektiert einige damit verknüpfte Bestandteile von Lukács' Theorie übernahm. So finden wir die Desanthropomorphisierungskonzeption und, daran hängend, die Differenzierungen von »*intentio recta*« und »*intentio obliqua*« im Kapitel über die Wissenschaft, d. h. sie behauptet dort die Existenz von prinzipiell nicht aus dem Alltagsleben entstandenen Wissensformen. Dies scheint mir an einem zentralen Punkt den Nutzen des »Alltagsleben«-Ansatzes zu verschenken. So sind alle Teile über Sprache zwar fortgeschrittener als bei Lukács, aber doch unzulänglich, da Agnes Hellers Theorie die Einsicht in den prinzipiell nicht repetitiven, sondern generativen und damit kreativen Charakter allen Sprechens noch nicht enthält. Wenn es eine Leistung der Ethnomethodologie ist, diese Einsicht auf alle Interaktion auszudehnen, dann wird die am Begriff der Wiederholung festgemachte Zuordnung zur Alltäglichkeit fragwürdig. Schließlich, aber vielleicht am wichtig-

sten, läßt sich sagen, daß Agnes Heller zwar Lukács' Organisationsvorstellungen beiseite läßt, aber eigentlich nichts an deren Stelle setzt.³⁰ Die innere Struktur einer sozialen Bewegung taucht höchstens auf unter dem ethischen Maßstab ihres Gemeinschaftscharakters, nicht auch unter dem pragmatischen der Durchsetzung ihrer gesellschaftlichen Ziele.

Agnes Hellers »Theorie des Alltagslebens« leidet unter der Verselbständigung der Philosophie gegenüber empirischer Sozialwissenschaft und dem Bewußtsein von Massenbewegungen. Die Verselbständigung gegenüber der Sozialwissenschaft führt dazu, daß eine Heterogenität von Phänomenen durch philosophischen Zugriff in ein System gebracht werden soll, was immer wieder zur Schematik tendiert und nur durch die umfassende historische Bildung der Autorin nicht mißlingt. Die Verselbständigung gegenüber dem realen Bewußtsein des Proletariats läßt den Begriff des Individuums und der Emanzipation ungenügend vermittelt sein mit der proletarischen Lebenswirklichkeit und bestätigt Cesare Cases' ironische Formulierung, der »Mensch« bei Lukács sei »ein verallgemeinerter Intellektueller«.³¹ Das Thema der individuellen Reproduktion bleibt doch im ökonomischen Sinn in einer Weise blaß, wie es auch auf der beschrifteten Allgemeinheitsebene nicht nötig wäre. Die Arbeit zeigt die Gefahr, die Bedeutung ausgegrenzter Objektivationsbereiche wie Kunst und Wissenschaft für die Individuierung zu überschätzen und in der als solcher nicht historischen Systematik der Arbeit das eminent historisch wandelbare Verhältnis der Objektivationsphären zueinander zu übergehen. Dies sind Kritiken, die nicht als Vorwurf zu verstehen sind, denn die Herkunft der Mängel ist aus der Isolationssituation des oppositionell-kritischen Denkers im bürokratischen Sozialismus leicht zu erklären.³² Wichtig ist aber, daß die westeuropäische Rezeption dieser osteuropäischen Denker aus deren hohem ethischen Anspruch die richtigen Konsequenzen zieht: nicht in einem Verlust der Politisierung marxistischer Theoriebildung, sondern umgekehrt in einer konkreten Analyse der politischen, ökonomischen und sozialpsychologischen Entwicklungstendenzen und im ständigen Bezug auf die sozialen Bewegungen. Ich glaube, daß Agnes Hellers Arbeit mit ihrem grundlagentheoretischen Ansatz und in vielen Einzelheiten dabei helfen kann, auch wenn