Dietz Verlag Berlin 1967, 1. Auflage

Vorwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe

Die vorliegende deutsche Ausgabe enthält die beiden in der UdSSR getrennt veröffentlichten Bücher „Abriß der Geschichte des Positivismus“ und „Der moderne Positivismus“. Durch die Vereinigung beider Werke in einem Band wurde das sechste Kapitel des „Abrisses“ überflüssig, da sein Inhalt im zweiten Buch ausführlich dargestellt wird. Präzisiert und ergänzt wurden besonders die Kapitel über den Agnostizismus Humes im ersten und über den Gegenstand der Philosophie im zweiten Teil. Der Abschnitt Ethik wurde für die deutsche Ausgabe erarbeitet.

Bei der Arbeit an dem Teil „Der moderne Positivismus“ ließ sich der Autor davon leiten, daß die Kritik am logischen Positivismus des „Wiener Kreises“ von hohem theoretischem Interesse ist. Seine Grundzüge wurden daher zum Hauptobjekt unserer kritischen Analyse; dies erforderte zugleich, unsere eigenen Anschauungen über das Verhältnis von formaler Logik und dialektischem Materialismus (und damit auch der dialektischen Logik), über das Verhältnis von Wahrheit und Verifizierbarkeit, über das Wesen des dialektischen und des formalen Widerspruchs sowie über den Inhalt der Begriffe „Fakt“, „Existenz“ und „Bedeutung“ darzulegen. Eine kritische Analyse des „logischen Atomismus“ von Wittgenstein und Russell, der „analytischen Philosophie“ von Pap und der „allgemeinen Semantik“ von Korzybski und Rapoport wird in der vorliegenden Ausgabe nur soweit gegeben, als es für eine einigermaßen vollständige Untersuchung der Lehre des „Wiener Kreises“ (Schlick, Carnap, Neurath u. a.) und seiner „Filiale“, der „Gesellschaft für empirische Philosophie“ in Berlin (Reichenbach, Kraus, v. Mises, Dubislav, Grelling, Herzberg u. a.) notwendig ist.

Seit dem Erscheinen der russischen Ausgaben über den Positivismus sind mehrere Jahre vergangen. In dieser Zeit haben die [6] Krisenerscheinungen innerhalb des Neopositivismus mit unverminderter Intensität angehalten. Einerseits hat sich in Großbritannien und in einigen anderen Ländern eine *linguistische* Version verbreitet, deren Vertreter bestrebt sind, die positivistischen Positionen zu halten, indem sie den logischen Positivismus demonstrativ kritisieren und sich scheinbar „über“ den Positivismus überhaupt erheben. Andererseits haben in den USA und in anderen Ländern die Vertreter der Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis, die sich seinerzeit unter dem Einfluß der Ideen des logischen Positivismus zusammenfanden, den Rahmen ihrer Doktrin in einem solchen Ausmaß überschritten, daß ein Unterschied zum Agnostizismus in seiner allgemeinen Fassung kaum noch vorhanden ist. Der Übergang von der reduktiven zur hypothetisch-deduktiven Methode führte sie in neue Widersprüche der Interpretation. Dadurch verloren ihre philosophischen Anschauungen im allgemeinen jegliche Bestimmtheit. Einige von ihnen haben sich den „traditionellen“ Formen des bürgerlichen Idealismus (dem Neukantianismus, dem objektiven Idealismus der phänomenologischen Richtung usw.) angeschlossen. In Österreich und in Polen spielt der Positivismus heute als philosophische Richtung keine wesentliche Rolle mehr, obwohl die Erhaltung seiner Ideen in Österreich durch Stegmüller gefördert wird.

Der linguistische Positivismus in England ging aus den Ideen hervor, die Wittgenstein in seinem Buch „Philosophical Investigations“ geäußert hat und die von Ryle in Oxford und Wisdom in Cambridge in verschiedener Form propagiert werden. Ryle verstärkte ihre behavioristische Tendenz, Wisdom hingegen verband sie mit der Freudschen Psychoanalyse. In einer mehr orthodoxen Form hat Austin in Oxford die Grundsätze des älteren Wittgenstein vertreten; an seinem Beispiel lassen sich die nihilistischen Konsequenzen dieser Art des Philosophierens explizieren: Die von Austin proklamierte Säuberung der Alltagssprache von allem, was auch nur entfernt an Philosophie erinnert, führte nur zu dem alten Rezept zurück, die Wahrnehmungen des Subjekts so zu beschreiben, wie das Subjekt sie wahrnimmt, d. h. zur machistischen Variante des subjektiven Idealismus.[1]

[1] Vgl. In der Sackgasse der linguistischen Philosophie. In: Fragen der Philosophie, H. 5, 1963, S. 171/172 (russ.).

Zu einem anderen Ergebnis gelangte J. Wisdom. In seiner Lehre von der „philosophischen Neurose“ behauptet er, der [7] Agnostizismus sei eine Art Analogon zur sexuellen Impotenz, und der Positivismus mit seiner gleisnerischen Verbalmaskierung entspreche der neurotischen Angst, seine Impotenz zu bekennen. Und er schlägt den nach seiner Meinung einzigen Ausweg aus dieser Lage vor: jede Philosophie, auch die positivistische, zu meiden. So führte die Selbstverleugnung der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie, die seinerzeit mit dem Reklamerummel der „Revolution in der Philosophie“ von rechts begann, dazu, daß sie im Zuge der „Selbstkritik“ nunmehr zur Aufhebung jeder, darunter auch ihrer eigenen Philosophie tendiert. Doch entsteht dadurch kein philosophisches Vakuum, denn es stellt sich heraus, daß man uns – diesmal getarnt als „unvoreingenommene“, „gesunde“ usw. Auffassung von den Dingen – erneut den alten subjektiven Idealismus nahebringen möchte (in anderen Fällen geht man auf die Religion zurück). In der „Selbstkritik“, die die bürgerliche Philosophie in Gestalt der linguistischen Positivisten vornimmt, ist jedoch ein Teil Wahrheit enthalten: Die impotenten Vertreter des theoretischen Denkens vermeiden es tatsächlich, ihre geistige Ohnmacht einzugestehen, weil dies unvermeidlich zur Schlußfolgerung vom *Zerfall des bürgerlichen Bewußtseins* unserer Zeit führen würde, in dessen Atmosphäre die theoretischen Konstruktionen der Vertreter des „dritten“ Positivismus entstanden.

Die Untersuchungen der amerikanischen Theoretiker zur Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis haben insbesondere zur Belebung der Platonischen Anschauung von den Universalien (Arthur Pap) und zur Erneuerung der pragmatischen Behandlung der Logik geführt. Quine, Goodman und Lewis haben den Konventionalismus im Sinne pragmatischer Anschauungen uminterpretiert, weshalb man sie sogar als „Neopragmatiker“ bezeichnete. Was Carnap, Tarski und andere Neopositivisten oder dem Neopositivismus nahestehende Logiker betrifft, so macht die Philosophie heute nur einen geringen Teil ihrer theoretischen Interessen aus; wichtig ist jedoch, daß sie nicht die Rechtmäßigkeit des Materialismus offen anerkennen und nicht auf das prinzipielle positivistische Credo verzichten. Der „liberale Physikalismus“, wie Carnap seine gegenwärtige Position gern nennt, ist eine Mischung aus einzelnen Momenten des naturwissenschaftlichen Materialismus, der Deklaration der Gleichgültigkeit gegenüber aller Philosophie und der alten *Ablehnung des philo*-[8]*sophischen Materialismus*. Der Rubikon, der den Positivismus vom Materialismus scheidet, wird in der Regel nicht überschritten. Und es fällt den in der Atmosphäre der bürgerlichen Ideologie erzogenen Philosophen und Wissenschaftlern sehr schwer, dies zu tun. Sie befürchten, als Materialisten verschrien zu werden, sie sträuben sich gegen den Materialismus, betonen ihren Gegensatz zu ihm und rechtfertigen sich geradezu vor der bürgerlichen „öffentlichen Meinung“.

Wenn wir den zeitgenössischen Positivismus seinem sozial-politischen Hintergrund nach als *bürgerliche* Philosophie bezeichnen, so bedeutet dies selbstverständlich nicht, daß seine bedeutendsten Vertreter unbedingt einen hervorragenden Platz in den Reihen der herrschenden Elite der kapitalistischen Länder einnehmen. Aber aus dieser – wie wir glauben, völlig richtigen – Einschätzung ergibt sich der *antikommunistische* Charakter dieser Form der Weltanschauung, der durch die Erfahrungen des ideologischen Kampfes vollauf bestätigt wird. Die Tatsachen zeigen überdies, daß die bürgerliche Ideologie in einem *kleinbürgerlichen* Milieu in verschiedenen Modifikationen auftritt, in denen der Gegensatz der idealistischen und der materialistischen Weltanschauung erheblich *verschleiert* und mystifiziert ist.

Im Grunde genommen ist der Positivismus überhaupt das Resultat eines solchen kleinbürgerlichen Milieus und hat sich in demselben entwickelt. Nicht ohne Grund bezeichnete Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ die machistische, historisch gesehen „zweite“ Form des Positivismus als Philosophie des „reaktionären Kleinbürgertums“. Die Aufgabe der marxistischen Philosophen besteht u. a. darin, den Schleier, der das wirkliche Wesen der positivistischen Anschauungen verbirgt, zu zerreißen. Es versteht sich, daß diese sich im Verlauf von Jahrzehnten verändert haben und daß der „dritte“ Positivismus nicht in

allen Punkten dem „zweiten“ ähnelt. Aber das Wesentliche der Leninschen Kritik am Empiriokritizismus trifft durchaus auch auf den logischen Positivismus zu, und ohne Berücksichtigung ihres Inhalts kann unsere Offensive gegen die bürgerliche Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht wirksam werden. Dies zu zeigen ist das Ziel unserer Arbeiten über den Positivismus der zwanziger bis fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts.

Die anderen Aufgaben, die sich der Verfasser der beiden in [9] der vorliegenden Ausgabe vereinigten Bücher gestellt hat, sind folgende: 1. die historische Entwicklung des Positivismus und das durch die Kontinuität der sozialökonomischen Verhältnisse bedingte Allgemeine seines wesentlichen Inhalts in seinen verschiedenen Etappen und Formen zu untersuchen; 2. die Grundrichtungen anzugeben, in denen eine Säuberung der Erkenntnistheorie und der Logik von unwissenschaftlichen Ergebnissen des logischen Positivismus vorgenommen werden muß; 3. einige neue Probleme zu skizzieren, die der marxistischen Erkenntnistheorie durch die Entwicklung der modernen symbolischen Logik gestellt und vom Neopositivismus nicht in der richtigen Weise gelöst worden sind, obwohl die logischen Positivisten viele von ihnen aufgeworfen haben; 4. zu zeigen – wenn auch nur ganz allgemein –, daß die Anwendung des Apparates der mathematischen Logik für die weitere schöpferische Entwicklung der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus nützlich und notwendig ist. Von den erwähnten Aufgaben wurden nicht alle mit der gleichen Konzentration ausgeführt; der Leser möge beurteilen, inwieweit sie jeweils gelöst worden sind.

Wir können jedoch nicht an prinzipiellen Einwänden vorübergehen, die gegen den organischen Zusammenhang zwischen der Leninschen Kritik am „zweiten“ Positivismus und der Kritik am „dritten“ Positivismus erhoben werden. Wir sind der Auffassung, daß letztere um so effektiver ist, je mehr sie diesen Zusammenhang beachtet, wobei mit Effektivität die Säuberung der Wissenschaften und der Ideologie von den verschleierten Formen der idealistischen Weltanschauung als auch das von einem oberflächlichen Nihilismus und engstirnigem Dogmatismus weit entfernte Aufgreifen jeder neuen, „nichttraditionellen“ erkenntnistheoretischen Problematik gemeint ist. Einwände der vorgenannten Art finden wir in einem Artikel von Jan Sikora: „‚Rehabilitierung‘ oder wissenschaftliche Kritik? (Zum Problem der marxistischen Kritik des Neopositivismus)“[2], zu dem einige Ausführungen notwendig sind.

In seinem widerspruchsvollen Artikel wendet sich J. Sikora gegen die Charakterisierung des Neopositivismus als eine bürgerliche Philosophie in der Epoche des Imperialismus, die dem Materialismus feindlich gesinnt ist, bei ihrer Anwendung auf die [10] soziologische Problematik zu reaktionären Schlußfolgerungen führt und indirekt (durch ihren Agnostizismus und die Besonderheiten des Verifikationsprinzips) die Erhaltung der Religion fördert. Sikora, der die Frage nach dem Inhalt des Positivismus als eines Systems von Anschauungen durch die Frage nach der Entwicklung der Anschauungen bestimmter konkreter Vertreter und der Abkehr mancher von ihnen von den neopositivistischen Thesen ersetzt, gelangt zu der sonderbaren Schlußfolgerung, daß der Positivismus im Verlauf seiner Geschichte „dem Wesen der Sache nach bald die Position des Idealismus, bald die des Materialismus eingenommen hat“.[3] Der Autor bestreitet, daß die von Lenin im „Materialismus und Empiriokritizismus“ geäußerten Ideen in vollem Umfange auf die Kritik des Neopositivismus anwendbar sind, und fordert, der Marxismus müsse ein „offenes“ System von Anschauungen sein, das „alles Wertvolle kritisch assimilieren“ müsse, das in anderen weltanschaulichen Richtungen enthalten ist.[4]

Durch die Verneinung des bürgerlichen Klassencharakters des Neopositivismus als philosophischer Strömung und als bestimmter Denkart räumt Sikora dem Neopositivismus unfreiwil-

[2] Jan Sikora: „Rehabilitacja“ czy krytyka naukowa? (W sprawie marksistowskiej krytyki neopozytiwizmu). In: Studia filozoficzne, 1964, Nr. 1.
[3] Ebenda, S. 72.
[4] Ebenda, S. 73.

lig eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Richtungen der bürgerlichen Philosophie in der Epoche des verfallenden Kapitalismus ein: Er zieht damit nur die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Neopositivismus in Betracht und möchte das Problem seiner sozial-politischen Funktionen rein empirisch durch die Einschätzung nur der individuellen Anschauungen bestimmter Vertreter lösen. Die Forderung nach Konkretheit bei der Einschätzung der Anschauungen einzelner Philosophen ist für einen Marxisten unbestritten: Auch im Hinblick auf die Existentialisten und auf die katholischen Philosophen ist dies unumgänglich. Vom Standpunkt des historischen Materialismus aus steht die Frage jedoch so: Gibt es bestimmte Seiten des bürgerlichen Bewußtseins unserer Epoche, die ihre verallgemeinerte Widerspiegelung in der neopositivistischen Art zu denken und zu handeln gefunden haben? In welcher Form widerspiegelt diese Philosophie die heutige kapitalistische Wirklichkeit, und welche Besonderheiten der letzteren trugen dazu bei, die erkenntnistheoretische Entfremdung der Zeichennatur der Sprache und die Hypertrophie (besonders [11] bei den „allgemeinen Semantikern“ und bei den linguistischen Positivisten) der Rückwirkung der Sprache auf das Denken und seinen Inhalt zu festigen? Die Antworten auf diese Fragen setzen voraus, daß die Quellen des bürgerlichen Skeptizismus des 20. Jahrhunderts, des fehlenden Glaubens der Ideologen des Kapitalismus in der Epoche seiner allgemeinen Krise an die Zukunft der Menschheit und an ihre Möglichkeit, die Natur zu beherrschen und die Tendenzen der künftigen sozialen Entwicklung vorauszusehen, untersucht werden. Der Agnostiker Hume schlug seinerzeit vor, an die Außenwelt zu „glauben“, die heutigen Positivisten hingegen glauben an keine bürgerliche Philosophie, die Aussagen über die Welt macht (im Falle der linguistischen Positivisten wird besonders klar, daß sie von ihrer eigenen Philosophie enttäuscht sind). Diese Enttäuschung geht jedoch über den Rahmen der bürgerlichen Weltauffassung nicht hinaus, und sie ist keineswegs die Frucht irgendeiner subjektiven Laune. Nicht zufällig entstand der Neopositivismus ja gerade im ehemaligen Zentrum des infolge des ersten Weltkrieges zusammengebrochenen Österreich-Ungarischen Reiches und im Britischen Empire, das seine frühere Monopolstellung verloren hatte und bereits nach diesem Krieg am Rande des Zerfalls stand. Die Antworten auf die vorgenannten Fragen setzen weiter voraus, daß die verschiedenen Modifikationen, die der Warenfetischismus in der Sphäre des Denkens erfährt, untersucht werden.

Was den „Materialismus“ der Neopositivisten betrifft, so nehme ich an, daß diese Frage in dem der Aufmerksamkeit des Lesers empfohlenen Buch hinreichend geklärt ist. Ich möchte nur noch einmal betonen, daß das Auftreten einzelner Momente eines naturwissenschaftlichen Materialismus im semantischen Positivismus von Carnap, Tarski u. a. den Positivismus keineswegs zum Materialismus gemacht hat. Wir Marxisten brauchen jedenfalls bei den Neopositivisten keinen Materialismus zu lernen. Etwas ganz anderes ist, daß die Neopositivisten durch die Einschränkung der philosophischen Problematik auf Logik und Sprachwissenschaft (wie manche Existentialisten sie auf Psychopathologie einschränken) in gewissem Grade sich den Boden geebnet haben, um in sophistischer Manier einzelne ihrer Errungenschaften auf dem Gebiete der logischen Semantik und anderer Einzelwissenschaften der Anwendung der neopositivistischen Methode zuschreiben zu können. Diese Errungenschaften wur-[12]den jedoch trotz und nicht mit der metaphysischen Methode der Neopositivisten erzielt.

Noch ein Wort zum Problem des „offenen“ Marxismus. Wir wenden uns entschieden gegen eine dogmatische Verhärtung der marxistisch-leninistischen Theorie und sind davon überzeugt, daß sie in ihrer weiteren Entwicklung sich auch zu neuen, von bürgerlichen Philosophen, Logikern, Mathematikern, Physikern usw. aufgeworfenen, aber von ihnen nicht gelösten Problemen schöpferisch äußern wird. In gewisser Hinsicht sind selbst die Irrtümer, Mißerfolge und das Scheitern derselben bei dem Versuch, diese Probleme zu lösen, für uns lehrreich. Die Konzeption des „offenen“ Marxismus im Sinne einer Inkorporation von Fragmenten der bürgerlichen Philosophie lehnen wir jedoch entschieden ab.

Die Probleme, an denen sich u. a. die Neopositivisten die Zähne ausgebissen haben (es ist ihnen – und das ist sehr bezeichnend – nicht gelungen, weder eine befriedigende allgemeine Erkenntnistheorie noch eine Theorie der deskriptiven Definitionen und der Existenz, noch die Grundlagen für eine Theorie der Bedeutung und der Zeichenfunktionen der Sprache zu schaffen, noch konnten sie das Verhältnis zwischen der analytischen und der synthetischen, der theoretischen und der empirischen Stufe des Wissens klären usw.), müssen wir Marxisten vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus lösen, d. h., wir müssen *unsere* Lösung geben. Daraus ergibt sich jedoch weder eine nihilistische Einstellung zur mathematischen Logik und zur Anwendung eines formalen Apparates in der Erkenntnistheorie noch, daß man den ehrlich suchenden Wissenschaftlern im Westen, die unsere Unterstützung brauchen, um die für sie so schwierigen Schritte zum Materialismus tun zu können, den Rücken kehren solle. Es muß beachtet werden, daß der Neopositivismus in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts seiner Form nach als Reaktion auf die irrationalistischen Richtungen – den Bergsonismus, die Phänomenologie Husserls, die Neuscholastik und den frühen Existentialismus – entstanden ist. Nicht wenige Naturwissenschaftler halten den „antimetaphysischen" Kampf der Neopositivisten bis auf den heutigen Tag für einen Ausdruck des naturwissenschaftlichen Materialismus. Man muß allerdings die subjektive Form, in der die betreffende Konzeption entstanden ist, und ihren objektiven Inhalt unterscheiden. Ihrem Inhalt nach war die Lehre des „Wiener Kreises" dem Materialismus durchaus [13] nicht „in gleichem Maße" entgegengesetzt wie dem Idealismus und der Religion. Auf diese Tatsache weisen übrigens auch katholische Philosophiehistoriker hin (Charlesworth, Copleston u. a.). Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Philosophie des Neopositivismus selbst „irrational" sei, aber es bedeutet, daß sie faktisch die irrationalistischen Formen des Idealismus vor der effektiven und prinzipiellen Kritik seitens des dialektischen Materialismus schützt.

Petzoldt sprach seinerzeit von der „neutralen" Einstellung des Machismus gegenüber der Religion und dem Atheismus; Lenin zeigte jedoch in seinem „Materialismus und Empiriokritizismus" – insbesondere im Abschnitt „Wohin entwickelt sich der Empiriokritizismus?", aber auch in anderen Kapiteln und Abschnitten dieses Buches –, was man von der angeblich „neutralen" Haltung der Machisten in der Kontroverse zwischen Religion und Atheismus tatsächlich zu halten hat. Überdies ist in der Philosophie Atheismus nicht gleich Atheismus. Ganz abgesehen von dem qualitativen Unterschied zwischen dem proletarischen Atheismus und dem bürgerlichen Aufkläreratheismus besteht z. B. zwischen dem Atheismus eines Ludwig Feuerbach und dem Pseudo-Atheismus der Junghegelianer ein tiefer Gegensatz. Ein noch lehrreicheres Beispiel ist der *reaktionäre* „*Atheismus*" Nietzsches und seiner Anhänger: Er stellte sich nicht das Ziel, die illusionäre Vergöttlichung der wertvollsten Potenzen des Menschen, die ihm von der Religion entrissen und Gott zugeschrieben wurden, zu beseitigen, sondern war darauf gerichtet, die Existenz dieser Potenzen selbst im Keime zu leugnen und den Menschen in eine Bestie zu verwandeln, die den Stempel des diabolisch Bösen trägt. Der scheinbare „Atheismus" der Neopositivisten *rehabilitiert* trotz seiner Ironisierung der religiösen Emotionen *im Prinzip jede Religion* mit ihrem Gott, dem Teufel oder unpersönlichen dämonischen Kräften, wenn sie nur, wie die skurrilste Musik oder Dichtung, einen einzigen Interessenten hat, dessen Seele sie Befriedigung gewährt. Etwas anderes ist es, daß die neopositivistische Kritik an der Theologie in Ländern wie Österreich, Polen u. a., in denen die Religion, vor allem der Katholizismus, bis auf den heutigen Tag viele Menschen beeinflußt, in gewissem Grade eine positive Einwirkung auf eine kleine Schicht der bürgerlichen Intelligenz ausüben konnte. Aber von hier bis zur Einschätzung des Positivismus [14] überhaupt als eines rationalistischen Antipoden zum Irrationalismus und zur Religion – einer unserer Überzeugung nach falschen Einschätzung – ist es ein weiter Weg.

Wir sehen im zeitgenössischen Positivismus einen Ausdruck der Tendenz des bürgerlichen Bewußtseins zur Fetischisierung seiner eigenen geistigen Erzeugnisse. „Sinnesdaten" (Empfindungen), „Fakten" (Wahrnehmungen), „Protokollsätze" (Gesamtheiten von Zeichen sym-

bolischer Sprachen) und schließlich auch die Wörter der natürlichen Sprachen haben in dieser Philosophie den Charakter selbständiger Wesenheiten erlangt, die dem menschlichen Denken *entfremdet* sind, d. h. in negativer Weise auf dieses zurückwirken können. Die Zeichen, die die einstweiligen und endgültigen Ergebnisse der Denktätigkeit fixieren, verstärken in dieser Situation die Isoliertheit des Bewußtseins von der objektiven Realität und trennen es von der Außenwelt.

Der „physiologische Idealismus“ hatte seinerzeit den objektiven Gehalt der Empfindungen geleugnet. Der „physikalische Idealismus“ benutzte die Mathematisierung der Naturwissenschaft und die Grenzen der Anschaulichkeit in der Physik dazu, die Existenz der Materie zu leugnen. Mit dem „logischen“ und „linguistischen“ Idealismus der Neopositivisten wurden die negativen Züge des „physikalischen Idealismus“ in alle Wissenschaften hineingetragen, und zwar in der Weise, daß die objektive Realität als Gegenstand der wissenschaftlich-philosophischen Forschung geleugnet wurde. Diese Leugnung deformiert das theoretische Denken erheblich.

Die relative Selbständigkeit der Prozesse und Ergebnisse des Denkens schafft lediglich die Möglichkeit der genannten Art von Entfremdung. Diese Möglichkeit wird nur unter bestimmten Bedingungen des geistigen Lebens zur Wirklichkeit. In der Kultur des modernen Kapitalismus, dessen Fundament von tiefen Widersprüchen zerrissen ist, sind diese Bedingungen gegeben.

Die neopositivistische Philosophie wird heute in vielen Ländern des sozialistischen Lagers kritisch analysiert. Auch die marxistischen Philosophen der Deutschen Demokratischen Republik (Klaus, Ley, Albrecht, Neubert u. a.) leisten dazu ihren Beitrag.

Der Verfasser wird sein Anliegen erfüllt sehen, wenn das vorliegende Buch diesen unaufhaltsamen Prozeß fördern wird.

I. Narski

[17]

DIE GESCHICHTE DES POSITIVISMUS

Vorbemerkungen

Im ersten Teil dieses Buches werden die philosophischen Ansichten der Vorläufer und der wichtigsten Vertreter des Positivismus im 19. Jahrhundert und am Anfang des 20. Jahrhunderts kritisch untersucht. Hier werden in einer knappen Darstellung die Lehren jener Positivisten analysiert, mit deren Wirken die relativ selbständigen Entwicklungsetappen des Positivismus verknüpft sind, welche sich durch den Charakter der in ihnen enthaltenen philosophischen Ideen merklich voneinander unterscheiden.

Die Kapitel des ersten Teiles sind aus Vorlesungen zur Geschichte der vormarxistischen und der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie hervorgegangen; sie sollen dem Leser eine allgemeine Vorstellung vom Positivismus vermitteln und ihm die wichtigsten Veränderungen vor Augen führen, die diese Philosophie im Zeitraum ihrer mehr als hundertjährigen Existenz erfahren hat.

In unserer Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für das Auftreten und die Entwicklung des Positivismus wird die naturwissenschaftliche Problematik nur in begrenztem Umfang berührt. Im Hinblick auf den Positivismus des 19. Jahrhunderts wurde dieses Problem in der philosophiehistorischen Literatur bereits hinreichend untersucht. Was den Positivismus des 20. Jahrhunderts betrifft, so beschränken wir uns auf die notwendigsten Ausführungen und verweisen den Leser, dem es auf ein detaillierteres Studium dieses Problems ankommt, auf andere Arbeiten.

Als Handbuch sollte beim Lesen dieses Teiles Lenins Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus“ benutzt werden, die eine gründliche Kritik der Machschen Form des Positivismus und eine Analyse der naturwissenschaftlichen Voraussetzungen des [18] Empiriokritizismus enthält. Das Werk Lenins ist auch ein Leitfaden bei der Kritik des zeitgenössischen logischen Positivismus.

In den ersten beiden Kapiteln werden die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen des Positivismus behandelt. Sie enthalten eine gedrängte Darstellung der philosophischen Ansichten der wichtigsten historischen Vorläufer des Positivismus, des subjektiven Idealisten George Berkeley und des Agnostikers David Hume. Die beiden wesentlichen Thesen der positivistischen Lehre, die Identifizierung des Objekts der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der Wahrnehmung und die Leugnung der Erkennbarkeit des Wesens der Erscheinungen, haben ihren Ursprung in der Philosophie Berkeleys und Humes. Aus diesem Grunde erwies es sich als zweckmäßig, in die Analyse der Vorgeschichte des Positivismus gerade diese beiden philosophischen Konzeptionen einzubeziehen.

Bürgerliche Philosophiehistoriker behaupten zuweilen, daß die ersten Keime positivistischer Auffassungen in der Geschichte der Philosophie bei den antiken Skeptikern zu finden sind und in einer viel späteren Zeit (im 18. Jahrhundert) bei den französischen Denkern d’Alembert und Turgot (in deren Auffassungen über die Rolle der Wissenschaft in der Erkenntnis) sowie bei dem polnischen Naturforscher Jan Snjadecki.[1] Es wäre jedoch völlig falsch, wollte man aus den Werken und Fragmenten von Philosophen früherer Jahrhunderte einzelne Elemente heraussuchen, die eine äußere Ähnlichkeit mit der Theorie des Positivismus besitzen. Ein solcher Weg ist nicht nur unhistorisch, sondern spricht außerdem dafür, daß seine Vertreter den Positivismus als eine uralte Richtung des menschlichen Denkens hin-

[1] Als Begründer des Positivismus sieht W. Tatarkiewicz fälschlicherweise d’Alembert an (Vgl. W. Tatarkiewicz: Historia filozofii, Bd. II, Warszawa 1949, S. 194-196). D’Alembert, wie Ley zeigt (Vgl. H. Ley: Sur l’importance de d’Alembert. In: „La Pensée“,1952, Nr. 44; T. Kotarbiński: Wybór pism, Bd. II, Warszawa 1958, S. 687/688), stand jedoch dem Materialismus nahe und kritisierte von dieser Position aus Berkeley und Hume.

stellen wollen, die sich bereits in den frühen Entwicklungsstadien der Philosophie herausgebildet habe. Wenn wir die Frage richtig beantworten wollen, welche philosophischen Lehren tatsächlich einen wesentlichen Einfluß auf die Begründer des Positivismus ausgeübt haben und als Voraussetzung für die Entstehung dieser Doktrin dienten, so wird die Zahl der Quellen, mit denen wir uns beschäftigen müssen, weitaus geringer.

[19] Während der ganzen Geschichte des Positivismus – von Comte bis Carnap – wurden die von Berkeley und Hume erstmalig klar und offen ausgesprochenen Ideen in abgeänderter Form immer wieder hervorgeholt und propagiert.

In seiner mehr als ein Jahrhundert währenden Entwicklung näherte sich der Positivismus bald dem unverhüllten subjektiven Idealismus (besonders in den Lehren J. St. Mills, der Empiriokritiker und Wittgensteins), bald tarnte er sein idealistisches Wesen mit den verschiedensten Mitteln. Trotz aller Variationen ist der Positivismus stets das geblieben, was er von Anfang an war: eine der „respektabelsten“ und „legalsten“ Formen der idealistischen Weltanschauung, wodurch er sich die ständige Sympathie der Ideologen der Kapitalistenklasse errungen hat. [21]

I. Kapitel
Der subjektive Idealismus George Berkeleys. Der Weg zum Humeschen Agnostizismus

Nachdem die bürgerliche Revolution in England 1688 mit dem Klassenkompromiß zwischen den Kapitalisten und dem verbürgerlichten Adel geendet hatte, gingen in den Beziehungen zwischen den herrschenden Klassen des Landes wesentliche Veränderungen vor sich. Landaristokratie, Bankiers und Kaufleute verwandelten sich aus ehemaligen Gegnern in Verbündete. Die Einbeziehung der Bourgeoisie in die herrschenden Klassen war nunmehr eine legitime Tatsache. Die Hauptgefahr für sie waren zu Beginn des 18. Jahrhunderts bereits nicht mehr die Ansprüche der feudal-aristokratischen Klasse, sondern das Volk, die werktätigen Massen, die sich verraten sahen und sich nicht mit ihrer Lage abfinden konnten. Letztlich stellt diese Verschiebung der Klassenkräfte eine der sozialen Voraussetzungen für die Entstehung des Positivismus im 19. Jahrhundert dar.

In der Ideologie der englischen Bourgeoisie vollziehen sich tiefgreifende qualitative Veränderungen: Sie wendet sich vom Materialismus Hobbes' und später auch Lockes ab und der Religion zu. Die deistischen Lehren Lockes, Collins und Shaftesburys sind ihr schon zu „kühn". Sie ersetzt sie durch philosophische Theorien, welche die Religion stützen. Eine dieser Theorien wurde durch George Berkeley begründet.

George Berkeley (1684-1753) war ein Ideologe der Großbourgeoisie und der verbürgerlichten Aristokratie, ein überzeugter und offener Gegner des Materialismus und Atheismus. Die Hauptaufgabe seiner Philosophie sah er darin, zu erreichen, „daß Atheismus und Skeptizismus gänzlich vernichtet" werden.[1]

In einem seiner anderen Werke träumt er von der Vernichtung der „ungeheuerlichen Systeme" der Atheisten und Materialisten. [22] Das eigene philosophische Systems Berkeleys ist jedoch keine Darstellung der Dogmen der offiziellen Religion: Den traditionellen Theismus hielt er für unzureichend und der philosophischen Vervollkommnung bedürftig.

Berkeley wurde in einer englischen Adelsfamilie in Irland geboren, er studierte am Trinity College in Dublin und ging 1713 nach London. In den darauffolgenden Jahren unternahm er zahlreiche Reisen und widmete sich der Missionarstätigkeit in Rhode Island. Im Jahre 1734 wurde Berkeley anglikanischer Bischof in Cloyne (Irland), wo er das Bischofsamt bis zu seinem Tode im Jahre 1753 innehatte.

Die philosophischen Hauptschriften Berkeleys sind: „Versuch einer neuen Theorie des Sehens" (1709), „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" (1710) und „Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous" (1713). Diese in einer klaren Sprache geschriebenen Werke hatten vor allem die Aufgabe, die Religion mit philosophischen Argumenten zu verteidigen und namentlich das religiöse Dogma durch die Erkenntnistheorie des subjektiven Idealismus theoretisch zu untermauern.

In Frankreich hatte Berkeley auf seinen Reisen Malebranche kennengelernt. Der Umgang mit diesem bedeutenden französischen Spiritualisten bestärkte ihn in seinem Bestreben, die Philosophie in den Dienst der Religion zu stellen.

In seinen philosophischen Überlegungen ging Berkeley weiterhin von der Lehre John Lockes aus. Der materialistische Sensualismus Lockes erfuhr durch ihn eine Verkehrung in einen subjektiv-idealistischen Sensualismus. Eine solche Transformation des Sensualismus liegt auch dem Positivismus zugrunde.

Berkeley, der seiner Philosophie Begriffe der Lockeschen Erkenntnistheorie wie „Erfahrung", „Reflexion", „primäre und sekundäre Qualitäten" und „Substanz" zugrunde legte, deu-

[1] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, Berlin 1955, S. 48.

tete diese im idealistischen Sinne um. Vor allem interpretierte er die Lehre Lockes von den *sekundären Qualitäten* subjektivistisch.

Bekanntlich gab Locke auf die Frage, ob wahrnehmbare Qualitäten wie Farbe, Geruch, Geschmack usw. absolut subjektiv seien, keine eindeutige Antwort. Einerseits gelangte er zu der Auffassung, daß die sekundären Qualitäten imaginär seien, „überhaupt keine Ähnlichkeit“[2] mit den Körpern aufweisen, während er andrerseits zugestand, daß sie den Eigenschaften der Objekte [23] „entsprechen“.[3] Locke hat also in der Frage nach der Natur der sekundären Qualitäten keinen eindeutig subjektivistischen Standpunkt eingenommen.

Die subjektivistische Interpretation der sekundären Qualitäten war das Werk von Berkeley. Im ersten Dialog zwischen Hylas und Philonous versucht er nachdrücklich zu beweisen, daß die Empfindungen sekundärer Qualitäten unabdingbar emotional gefärbt sein müssen; hieraus ergebe sich angeblich, daß sie völlig subjektiv seien und nicht außerhalb des Subjekts existieren könnten, da sich niemand unterfangen werde zu behaupten, daß die emotionalen Erlebnisse den in bezug auf den Menschen äußeren Gegenständen eigen seien. Deshalb seien zum Beispiel alle Farben „in gleichem Maße nur scheinbar ... und so etwas wie äußeren Körpern wirklich inhärente Farben“ gebe es nicht.[4]

Berkeley hat auch die *primären Qualitäten* (Ausdehnung, mechanische Bewegung, Undurchdringlichkeit der Körper) völlig subjektiviert und beseitigte damit den Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten auf allgemein idealistischer Grundlage.

Im „Versuch einer neuen Theorie des Sehens“ (diese Schrift kann als Vorarbeit zu seinen philosophischen Hauptwerken angesehen werden) führte Berkeley den Gedanken aus, daß die Raumvorstellung nur das Ergebnis der Wechselwirkung verschiedener Sinnesorgane und völlig subjektiv sei: die des Menschen sei gänzlich anders als die eines Insekts. Ausdehnung, Form und Bewegung seien das Resultat einer Veränderung der Lichteindrücke, der wahrgenommenen Farben usw. Berkeleys Idee besteht darin, daß die primären Qualitäten von den sekundären abgeleitet sein sollen. „Deshalb“, sagt einer der Gesprächspartner der „Drei Dialoge“, „gelten genau dieselben Beweisgründe, die du als zureichend gegen die sekundären Qualitäten zuließest, ohne jede Gewaltsamkeit auch gegen die primären.“[5]

Ein weiteres Ergebnis ist die völlige Subjektivierung des Begriffs „Erfahrung“. Berkeley behauptet, die „äußere“ Erfahrung enthalte nichts „Äußeres“, d. h. nichts Objektives. Hier taucht jedoch die Frage auf, ob nicht doch ein äußerer Erreger der Erfahrung, die objektive Welt, existiere? Um eine verneinende Ant-[24]wort auf diese Frage geben zu können, ist Berkeley bemüht, den Lockeschen *Begriff der* „*materiellen Substanz*“ zu widerlegen.

Vom Standpunkt Lockes aus ist der Begriff „Substanz“ eine zusammengesetzte Idee, die gebildet wird, indem der Summe der Ideen von den Qualitäten eines Dinges die Idee des Objekts als des Trägers der Qualitäten hinzugefügt wird. Berkeley richtet seine Kritik vor allem gegen diese Idee des „Trägers“. Die Widerlegung dieser Idee würde auch die Idee der materiellen Substanz gänzlich widerlegen. Bei Locke trug die Idee des „Trägers“ hypothetischen Charakter; Berkeley hingegen versucht, sie als völlig absurd nachzuweisen.

Die rein räumliche Auffassung der Idee des „Trägers“ widerlegt er unter Berufung auf die Subjektivität der räumlichen Dimensionen, woraus die völlige Subjektivität der Idee des „Trägers“ selbst folge. „Ohne Ausdehnung kann Solidität nicht gedacht werden. Ist demnach gezeigt worden, daß Ausdehnung nicht in einer nicht denkenden Substanz existiert, so muß das gleiche von des Solidität wahr sein.“[6]

[2] John Locke: Über den menschlichen Verstand, Berlin 1962, Bd. I, S. 150.
[3] Ebenda, Bd. I, S. 489.
[4] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 75.
[5] Ebenda, S. 87.
[6] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Leipzig 1917, S. 27.

Berkeley verwirft ferner die dynamische Auffassung des Objekts als einer Kraft, die die Empfindungen im Subjekt hervorruft, und beruft sich darauf, daß der Materialismus die Einwirkung einer ihrer Natur nach passiven Materie auf das Subjekt nicht zu erklären vermag. Berkeley geht in seinen Überlegungen vom Begriff einer völlig passiven Materie im Sinne einer „trägen Masse“ aus[7] und macht sich so die Schwächen des mechanischen Materialismus zunutze.

Andrerseits behauptete er, daß im Falle der Aktivität des äußeren Objekts es unerfindlich sei, wieso das Produkt dieser Aktivität die gänzlich passiven Empfindungen sein könnten. Die Behauptung Berkeleys von der völligen Passivität der Empfindungen verdient eine gesonderte Analyse; es muß aber schon hier betont werden, daß er das Kriterium der Praxis in der Erkenntnis und damit auch den Übergang vom Objekt zum Subjekt und die Wechselwirkung zwischen ihnen nicht versteht. In metaphysischer Weise betrachtet er ihr Verhältnis als das zweier völlig in sich abgeschlossener, voneinander getrennter Sphären, von denen er die eine, die Sphäre des Objektiven, auf ein Nichts zu redu-[25]zieren sucht. Die Auffassung der Idee des Objekts als einer philosophischen Abstraktion unterzog Berkeley in mehreren seiner Schriften, vor allem in der Einleitung zu den „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, der Kritik. Er versuchte zu zeigen, daß es völlig unmöglich sei, mit streng wissenschaftlichen Mitteln überhaupt abstrakte Begriffe zu bilden, diese also ihrem Wesen nach falsch seien. Diesem Nachweis maß er prinzipielle Bedeutung bei, da er annahm, daß die Überzeugung von der Existenz der Außenwelt „sich schließlich auf die Lehre von den abstrakten Ideen zurückführen läßt“.[8]

Berkeleys „Beweis“ geht von der falschen Voraussetzung aus, daß allgemeine Begriffe und allgemeine Vorstellungen identisch seien, stützt sich also auf das entstellt interpretierte Lokkesche Prinzip der Bildung abstrakter Allgemeinbegriffe. Zu Beginn seiner Ausführungen stellt Berkeley dieses Prinzip noch richtig dar: Merkmale, die einer Reihe von Gegenständen gemeinsam sind, werden abstrahiert und sodann zu einer zusammengesetzten Idee vereinigt. „Ich muß hier bemerken“, schreibt er, „daß ich nicht absolut die Existenz von allgemeinen Ideen, sondern nur die von *abstrakten allgemeinen Ideen* leugne ...“[9] Bei der Begründung seines Standpunktes begeht Berkeley jedoch einen elementaren logischen Fehler: Er unterstellt eine andere als die zu beweisende These. In Wahrheit beweist er nicht die Unmöglichkeit abstrakter allgemeiner Ideen, sondern allgemeiner Vorstellungen; letztere werden aber nicht wie allgemeine (general), sondern – nach der Terminologie Lockes – wie zusammengesetzte (complex) Ideen gebildet, nämlich durch die unmittelbare Vereinigung der Merkmale verschiedener individueller Gegenstände. Deshalb erklärt Berkeley auch, daß es ihm unverständlich sei, wie der allgemeine Begriff des „Dreiecks“, der zugleich das spitz-, stumpf- und rechtwinklige Dreieck umfaßt, möglich ist.

In Wirklichkeit zeugt dieses Unverständnis nur von der Unmöglichkeit einer konkreten und zugleich allgemeinen Vorstellung von Dreiecken, aber keineswegs von der Unmöglichkeit des abstrakt-allgemeinen Begriffs. In letzteren gehen nicht unbedingt alle aktuell und anschaulich vorstellbaren Merkmale der individuellen Dreiecke ein.

[26] Die Verwechslung von „Begriff“ und „Vorstellung“ ist bei Berkeley eine Folge seiner falschen Verwendung von Termini, die er eingangs selbst streng definiert hat. Dies gilt vor allem für den Terminus „Idee“. Bei Locke bedeutete „Idee“ das, was immer „Objekt des Verstandes“ ist[10], das für den Verstand entweder unmittelbar (wenn die Verstandesfunktionen selbst zum Objekt werden) oder durch die Sinnesorgane vermittelt zum Objekt wird. Die einfachen Ideen sind qualitativ unteilbare Elemente der Erkenntnis, bei deren Wahrnehmung der Mensch selbst passiv ist.

[7] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 183.
[8] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 23.
[9] Ebenda, S. 9.
[10] John Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. I, S. 28.

Zu den Ideen zählt Locke die Qualitäten der äußeren Gegenstande, die Empfindung derselben durch den Menschen und die sinnlichen Vorstellungen im Gedächtnis, ferner die Resultate der sinnlichen Vorstellungskraft, die Begriffe und selbst die emotionalen und Willensakte der Seele, insofern sie Objekt der Erkenntnis sein können.

Berkeley engte die Bedeutung des Terminus „Idee“ erheblich ein. In den „Prinzipien“ schrieb er, daß er mit „Idee“ die Gegenstände der Empfindungen bezeichne, die nur im Geiste existieren und nicht Denken und Tätigkeit besitzen, d. h. die Empfindungen als solche, nicht die Dinge und Begriffe von den Dingen. Somit sind „Ideen“ vom Standpunkt Berkeleys die passiven sinnlichen Zustände der menschlichen Seele. Er engt den Begriff „Idee“ zugunsten eines subjektivistisch-idealistischen Sensualismus ein. Das hindert ihn jedoch nicht, dort, wo es ihm angebracht erscheint, die von ihm selbst abgesteckten Grenzen dieses Begriffes zu überschreiten. Entgegen seiner eigenen Definition spricht er bisweilen von der Existenz „allgemeiner Ideen“ im Sinne allgemeiner Begriffe, widerlegt aber später die Existenz allgemeiner Ideen schon nicht mehr im Sinne allgemeiner Begriffe, sondern sinnlicher Vorstellungen.

Locke anerkannte die Existenz abstrakter allgemeiner Begriffe im menschlichen Verstand. Dies war ein konzeptualistischer Standpunkt, nach dem die allgemeinen Begriffe im Verstand existieren, aber nicht das Produkt der rein willkürlichen Tätigkeit desselben sind, sondern auf der objektiv existierenden Ähnlichkeit zwischen den Gegenständen beruhen. „Dennoch meine ich, dürfen wir sagen, daß *die Klassifizierung unter Namen das Werk des Verstandes ist, der auf Grund der Ähnlichkeit, die er* [27] *bei ihnen beobachtet, veranlaßt wird, abstrakte allgemeine Ideen zu bilden*; diese Ideen stellt er unter Beifügung von Namen als Muster oder Formen ... im Geist auf.“[11] Nach Berkeley aber sind die allgemeinen Begriffe überhaupt unmöglich, und nur ihr Gebrauch in der Sprache erzeuge die Illusion ihrer Existenz.

Um zu erklären, warum in der Sprache dennoch allgemeine Termini entstanden sind, stellte Berkeley seine Theorie der Bildung allgemeiner Ideen auf: Die einzelne, konkrete Idee repräsentiert die übrigen Ideen der betreffenden Gruppe von Gegenständen; das Wort hingegen, das diese Idee bezeichnet, dient gleichsam als Zeichen für mehrere einzelne Ideen. So tritt zum Beispiel irgendein Dreieck im Bewußtsein als Vertreter aller übrigen auf, obwohl diese von ihm verschieden sind. „... so müssen wir, glaube ich, anerkennen, daß eine Idee, die an und für sich eine Einzelvorstellung ist, allgemein dadurch wird, daß sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben *Art* zu repräsentieren oder statt derselben aufzutreten.“[12]

Berkeley begeht hier erneut den Fehler, daß er einen anderen Diskussionsgegenstand unterstellt: Seine Theorie bezieht sich auf den Entstehungsprozeß von Vorstellungen und keinesfalls von allgemeinen Begriffen. Er war im Irrtum, als er die Existenz allgemeiner Vorstellungen leugnete. In unklarer Form entstehen diese in der menschlichen Psyche, was durch entsprechende psychologische Untersuchungen gezeigt werden kann. Allerdings sind die allgemeinen Vorstellungen so unklar, daß ihre Bedeutung für die Erkenntnis gering ist.

Berkeley nahm in bezug auf die abstrakten allgemeinen Begriffe einen – wenn man von Nuancen absieht – nominalistischen Standpunkt ein und bediente sich des Nominalismus zu subjektiv-idealistischen Zwecken. Wenn die abstrakten allgemeinen Begriffe unmöglich sind, so ist auch der Begriff der materiellen Substanz unmöglich. Berkeley behauptete, daß die Materie, die Welt der Objekte außerhalb des Subjekts, nicht existiere.

Die Dinge sind nach der Auffassung Berkeleys Kombinationen von Einzelempfindungen. Er zergliederte die Empfindungen, die Widerspiegelungen verschiedener Eigenschaften eines einheitlichen wahrgenommenen Dinges sind, in gänzlich vonein-[28]ander isolierte elementare Einheiten, denen jedwede räumliche Charakteristika fehlen. Wie wir weiter sehen werden,

[11] John Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. II, S. 18.
[12] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 9.

suchte er zu beweisen, daß die räumlichen Dimensionen sich von den Empfindungen ableiten. „... unmittelbar wahrgenommene Dinge sind Vorstellungen; Vorstellungen können nicht unabhängig vom Geist da sein ...“[13] „Das Sein (esse) solcher Dinge ist Percipiertwerden (percipi). Es ist nicht möglich, daß sie irgend eine Existenz außerhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, von welchen sie percipiert werden.“[14] Die Kirsche zum Beispiel ist eine Kombination der Empfindungen der Weichheit, des Roten, des Runden, eines bestimmten Geschmacks usw.; außerhalb dieser Kombination kann sie nichts sein, da der Mensch sich nur etwas vorstellen kann, was der Vorstellung ähnlich ist.

Berkeley leugnete also die Existenz des außerhalb, vor und unabhängig vom Subjekt existierenden Objekts; er beseitigte es als etwas Unmögliches und Überflüssiges und erklärte den sinnlichen Gehalt des Objekts zum alleinigen Objekt der Wahrnehmung. Er verwandelte die Wahrnehmungen von den Eigenschaften der Objekte in die Objekte selbst. Locke war der Ansicht, daß die Menschen die Dinge vermittels der Empfindungen erkennen; Berkeley hingegen änderte diese These dahingehend, daß die Dinge nur in den Empfindungen der Menschen existieren. Locke war der Ansicht, daß alle menschliche Erkenntnis letztlich aus den Empfindungen stamme; Berkeley verabsolutierte und entstellte diese These – wie W. I. Lenin gezeigt hat – in dem Sinne, daß die Existenz der Dinge aus den menschlichen Empfindungen hervorgehe. Locke ging in seiner Erkenntnistheorie vom materialistischen Sensualismus aus; Berkeley verkehrte diesen in einen subjektiv-idealistischen Sensualismus. Diese Form des Sensualismus, die dem materialistischen Sensualismus entgegengesetzt ist, diente als Grundlage für alle positivistischen Konzeptionen in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Bei Berkeley jedoch „sind die zwei Grundlinien der philosophischen Anschauungen mit der Geradheit, Klarheit und Deutlichkeit gekennzeichnet, die die Klassiker der Philosophie von den Erfindern der ‚neuen‘ Systeme unserer Zeit unterscheiden“[15].

[29] Hatte Locke die äußere und die innere Form der Erfahrung voneinander abgegrenzt, so identifizierte Berkeley sie, indem er die Reflexion, d. h. die Selbstbeobachtung seiner psychischen Zustände durch den Menschen, für die einzige Quelle der Erkenntnis erklärte. Die Seele des Menschen beschäftigt sich nach Berkeley mit Selbstbeobachtung. Die Existenz seiner eigenen Seele erkennt der Mensch unmittelbar, die Existenz der Seelen der anderen Menschen hingegen durch Überlegung. Die Seelen müssen durch die Verstandestätigkeit erkannt werden, die sinnlichen Dinge hingegen durch Empfindungen.

Was sind nun aber die Seelen? Bei der Beantwortung dieser Frage greift Berkeley auf die Thesen der dogmatischen Theologie zurück. Die Seelen der Menschen sind angeblich unsterbliche geistige Substanzen, die durch Gottes Gnade die sinnlichen Ideen wahrnehmen können. Die Seelen sind von Gott erschaffen und vom Willen Gottes abhängig. Sie sind von den Ideen qualitativ verschieden.

An dieser Stelle stieß Berkeley bei der Entwicklung seiner Philosophie auf eine Reihe ernsthafter Schwierigkeiten. Wenn alle Dinge nur in den Wahrnehmungen des Subjekts existieren, so taucht die Frage auf, ob die Dinge verschwinden, wenn der betreffende Mensch schläft oder die Augen schließt. Was geschieht mit den Dingen nach dem Tode des Menschen, wenn seine Seele die sinnliche Welt verlassen hat? Berkeley stand vor der Gefahr des Solipsismus, nach dem die ganze Welt nichts anderes als eine Illusion des einzelnen Subjekts ist. Durch die Lehre von der Vielzahl der die Welt bewohnenden Seelen suchte er dem Solipsismus zu entgehen.

Wenn das betreffende Subjekt, aus welchen Gründen immer, die Dinge seiner Umwelt nicht wahrnimmt, so existieren sie nach Berkeley in den Wahrnehmungen anderer Personen; wenn kein einziger Mensch die gegebenen Dinge aktuell wahrnimmt, so existieren sie in irgendei-

[13] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 142.
[14] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 22.
[15] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus In: Werke, Bd. 14, S. 16.

nem Bewußtsein als Möglichkeit ihrer Wahrnehmung; wenn im gegebenen Augenblick kein einziger Mensch sich dieser Möglichkeit ihrer Wahrnehmung bewußt ist, so existieren sie im Bewußtsein Gottes. Es könnte scheinen, als komme den Empfindungen auf diese Weise doch ein „äußerer" Ursprung ihrer Existenz zu, nämlich in dem Sinne, daß sie nicht ihre eigene Ursache sind. Jedoch kann strenggenommen von einem äußeren Ursprung hier keine Rede sein, da die Berufung [30] auf ein transzendentes und zugleich allgegenwärtiges göttliches Prinzip die Unterscheidung von Äußerem und Innerem sinnlos macht. So kommt Berkeley erneut zur religiösen Glaubenslehre.

Zum vorstehenden Gedankengang Berkeleys muß folgendes bemerkt werden. Erstens verstößt er gegen die von ihm selbst aufgestellte These, daß die Dinge ausschließlich in den Empfindungen und nicht im Denken existieren. Diese Inkonsequenz wird nicht sofort augenscheinlich, da sie durch den unexakten Gebrauch der Begriffe verhüllt wird, der für Berkeley bezeichnend ist. Es läßt sich daher nur schwer feststellen, was er unter dem Bewußtwerden der Möglichkeit der Wahrnehmung eines Dinges versteht: den Gedanken einer solchen Möglichkeit oder aber eine sich im Bewußtsein ständig erhaltende Vorstellung (die allerdings nicht möglich ist).

Zweitens beruht Berkeleys Argumentation auf Annahmen, die im Widerspruch zu der von ihm vertretenen Version des subjektiven Idealismus stehen. Nach seiner Auffassung ist der Inhalt unseres Bewußtseins etwas Passives. Die Empfindungen und Vorstellungen sind „gleicherweise Passionen", die „vollkommen untätig" sind.[16] „Alle unsere Ideen, Sinneswahrnehmungen oder die Dinge, die wir percipieren, durch welche Namen auch immer dieselben bezeichnet werden mögen, sind augenscheinlich ohne Aktivität; es ist in ihnen nichts von Kraft oder Tätigkeit enthalten."[17] Die subjektiv-idealistische Konzeption Berkeleys unterscheidet sich also beispielsweise von der Fichtes dadurch, daß in ihr die Aktivität des Subjekts im Erkenntnisprozeß geleugnet wird. Weiterhin wird nicht begriffen, daß in den Erkenntnisprozeß sowohl die Aktivität des Subjekts (was Fichte und Hegel sahen) als auch die des mit dem praktisch handelnden und erkennenden Subjekt in Wechselbeziehung stehenden Objekts (was Marx und Engels erkannten) organisch eingehen. Dennoch nimmt Berkeley entgegen seiner eigenen Konzeption an, daß das Subjekt auf eine völlig unerklärliche und wunderbare Weise die Existenz der Dinge einzig und allein durch die Kraft seiner inneren Tätigkeit bewirkt. „Aber es ist doch", schreibt Berkeley, „... gewiß nichts leichter, als sich vorzustellen, daß z. B. Bäume in einem Parke oder Bücher in einem Kabinett exi-[31]stieren, ohne daß jemand sie wahrnimmt. Ich antworte: es ist freilich nicht schwer, dies vorzustellen, aber was, ich bitte euch, heißt dies alles anders, als in eurem Geiste gewisse Ideen bilden, die ihr Bücher und Bäume nennt, und gleichzeitig unterlassen, die Idee von jemand, der dieselbe percipiere, zu bilden? Aber *percipiert oder denkt ihr selbst denn nicht unterdes eben diese Objekte*? Dies führt also nicht zum Ziel; es zeigt nur, daß ihr *die Macht habt*, zu erdenken oder Vorstellungen in eurem Geiste zu bilden ..."[18] (Hervorhebung – I. N.)

Berkeleys Idee, daß die Existenz der Dinge außerhalb ihrer Wahrnehmung durch das Subjekt als Gedanke des Subjekts von der Möglichkeit einer solchen Existenz zu verstehen ist, war eine seiner sophistischen „Entdeckungen", deren sich in der späteren philosophiehistorischen Entwicklung die subjektiven Idealisten wiederholt bedienten. R. Avenarius als Vertreter des „zweiten Positivismus" (Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts) benutzte dieses Berkeleysche Motiv beim Aufbau seiner Lehre von der Prinzipialkoordination zwischen Subjekt und Objekt. Die Ausführungen eines seiner Anhänger, Rudolf Willys, stimmen sogar – wie Lenin gezeigt hat – bis auf den Buchstaben genau mit dem Gedanken Berkeleys überein. Bei M. Schlick, einem Vertreter des „dritten Positivismus", treffen wir auf eine analoge Überle-

[16] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 91 u. 143.
[17] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 33; vgl. S. 58 u. 96.
[18] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 32. Vgl. Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 95.

gung, wonach ein Tisch in einem Zimmer, in dem ich mich nicht aufhalte, in dem Sinne existiert, daß ich ihn sehen kann, wenn ich das Zimmer betrete. Solange ich das Zimmer nicht betrete, existiert der Tisch in meinem Bewußtsein als logische Voraussage seiner Existenz in dem betreffenden Zimmer.

Etwas Ähnliches finden wir bei Bertrand Russell. Obwohl er sich über den „Berkeleyschen Gott" lustig macht und die logischen Voraussagen „Gesetze" nennt, was einen unerfahrenen Leser in die Irre führen kann, schreibt er doch durchaus im Sinne Berkeleys: „Warum sollen wir zum Beispiel glauben, daß, wenn eine Anzahl von Leuten die Sonne sieht, diese außerhalb ihrer Wahrnehmungen auch existiert, und nicht einfach, daß es Gesetze gibt, die die Umstände bestimmen, unter denen wir das Erlebnis empfinden, das wir ‚Sehen der Sonne' nennen?"[19]

Die These Berkeleys von der Existenz der Dinge im göttlichen [32] Bewußtsein führte ihn schließlich vom subjektiven zum objektiven Idealismus Platonischer Prägung. Berkeley mußte einräumen, daß alle Dinge vor der Erschaffung der Welt „ewig" als Ideen im Bewußtsein Gottes vorhanden waren. Die Reihenfolge bei der Erschaffung der Welt, von der in der Bibel die Rede ist, wird von Berkeley in der folgenden Weise interpretiert: Zuerst machte Gott die Dinge für „andere Wesen", nämlich für die Engel, wahrnehmbar und erst am letzten Schöpfungstage auch für den Menschen. In seinem Spätwerk, beispielsweise in der Schrift „Siris", nahm Berkeley sodann einen Standpunkt ein, der dem Platonischen Idealismus sehr nahekommt und von tiefem Mißtrauen gegenüber der sinnlichen Erkenntnis getragen ist.

Berkeley, der die Existenz der Dinge in den Wahrnehmungen Gottes zuläßt, hat dadurch die zahlreichen Schwierigkeiten und die für den subjektiven Idealismus unlösbaren Probleme nicht beseitigt. Es entstand zum Beispiel folgendes Problem: Wenn wir ein und dasselbe Ding zu verschiedenen Zeiten durch verschiedene Sinnesorgane wahrnehmen, haben wir es dann in jedem Fall mit demselben Ding oder aber in Abhängigkeit von den jeweiligen Empfindungen mit verschiedenen Dingen zu tun?

Berkeley scheute sich nicht, eine völlig unsinnige und unwissenschaftliche Antwort auf diese Frage zu geben: Während unser unbewaffnetes Auge einen Gegenstand in ganz bestimmter Weise wahrnimmt, erblicken wir ihn unter dem Mikroskop ganz anders, und nur zum Zwecke der Orientierung bezeichnen wir die erhaltene Serie von Wahrnehmungen mit ein und demselben Wort. Überdies müssen wir zugeben, „daß wir niemals ein und dasselbe Ding sehen und fühlen. Was wir sehen und was wir fühlen, sind zwei ganz verschiedene Dinge."[20]

Man muß sich stets vor Augen halten, daß Berkeley gar keine andere Lösung dieser Frage geben konnte. Ließe er zu, daß wir durch Sehen und Fühlen ein und denselben Gegenstand oder ein und dieselbe Eigenschaft des Gegenstandes (in den verschiedenen subjektiven Wahrnehmungen der betreffenden Eigenschaft, entsprechend der Spezifik der verschiedenen Sinnesorgane) wahrnehmen, so müßte er anerkennen, daß sich die betreffende Eigenschaft in ihrer objektiven Existenz von der gesehenen oder gefühlten Eigenschaft unterscheidet, da sie sowohl die eine als auch [33] die andere und zugleich weder die eine noch die andere für sich genommen ist. Er müßte dann anerkennen, daß man zwischen den objektiven Eigenschaften (Gegenständen) und ihren verschiedenen Widerspiegelungen in den Sinnesorganen unterscheiden muß. Die Tatsache der Widerspiegelung anerkennen hieße jedoch sein philosophisches Fiasko eingestehen. Deshalb bestand Berkeley darauf, daß der Erkenntnisprozeß in folgender Weise verlaufe: „... man (setzt) mehrere Vorstellungen zusammen ... bei denen man aber trotzdem eine Verbindung in der Natur entweder in bezug auf ihr Zugleichsein (coexistence) oder auf eine Aufeinanderfolge beobachtet ..."[21] Diesen Gedanken griff später Hume auf, der in der Bildung von Assoziationen das Hauptprinzip der Erkenntnistheorie sah.

[19] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, London 1951, p. 224.
[20] George Berkeley: Versuch einer neuen Theorie des Sehens, Leipzig 1912, S. 26.
[21] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 164.

Ungeachtet ihrer Paradoxien und inneren Widersprüchlichkeit war Berkeley bestrebt, seine Philosophie als eine Theorie des „gesunden Menschenverstandes“ hinzustellen. Ähnliche Tendenzen waren in der Folgezeit für alle Positivisten charakteristisch. „... ich (suche) dem gesunden Menschenverstand sein Recht zu wahren“[22], erklärte Berkeley großsprecherisch. Er behauptete, seine Lehre führe nicht zum Agnostizismus und Skeptizismus, laufe der alltäglichen Praxis nicht zuwider, sondern entspreche ihr aufs beste. Er suchte zu beweisen, daß er nicht das Sein der Dinge leugne, sondern nur die Existenz einer materiellen Substanz, durch deren Preisgabe außer den Atheisten niemand etwas verliere. Mit einem nachsichtigen Zugeständnis an die „Meinung des einfachen Volkes“ „gestattete“ der philosophierende Bischof allerdings, in der Umgangssprache, die philosophisch nicht exakt ist, nicht nur von realen Dingen, sondern sogar von Materie zu sprechen, wobei er unter „Materie“ jedoch nichts anderes als die Gesamtheit der nur im Bewußtsein existierenden sinnlichen Eigenschaften verstand. „Die Streitfrage zwischen den Materialisten und mir ist nicht, ob die Dinge ein *wirkliches* Dasein außerhalb des Geistes dieser oder jener Personen haben, sondern ob sie ein *absolutes Dasein* haben ...“[23] Als Regel für die alltägliche Praxis schlug Berkeley vor: „In solchen Dingen müssen wir denken mit den Gelehrten und sprechen mit dem Volke.“[24]

[34] Die Behauptung Berkeleys, daß der menschlichen Praxis nichts verlorengehe, wenn man den Materiebegriff aufgibt, ist falsch. Wollte man dies wirklich tun, so hieße das, die menschliche Tätigkeit zu desorientieren, da man auf die Unabhängigkeit der Objekte vom Bewußtsein – eine für den Erfolg der menschlichen Erkenntnispraxis ungemein wichtige Tatsache – verzichten müßte. Die Philosophie Berkeleys ist prinzipiell unvereinbar mit dem wirklichen, d. h. spontan-materialistischen, gesunden Menschenverstand. Sie leugnet die Existenz einer körperlichen Substanz, nimmt aber entgegen ihrer eigenen Logik die Existenz geistiger Substanzen, d. h. der Seelen der Menschen und des göttlichen Geistes, an. Wie aber schon Hobbes zeigen konnte, widerspricht der Begriff der unkörperlichen Substanz entschieden dem gesunden Menschenverstand.

Auf unüberwindliche Schwierigkeiten stieß Berkeley auch in der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Wie kann Wahrheit vom Irrtum, die Wahrnehmung eines Dinges von der Einbildung eines kranken Hirns unterschieden werden? In den Werken Berkeleys finden wir drei verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Die erste Lösung des Problems besteht darin, daß er als wahr die klarsten und deutlichsten Wahrnehmungen ansieht.[25] Da sich jedoch kein eindeutiges Kriterium angeben läßt, um deutliche und blasse, klare und verschwommene Wahrnehmungen voneinander zu unterscheiden (auch die Phantasie eines Wahnsinnigen kann klar und deutlich sein), sah sich Berkeley veranlaßt, ein zweites Wahrheitskriterium einzuführen, das darin bestehen sollte, daß mehrere Personen gleichzeitig dieselben Empfindungen haben. Er führt die Evangelienlegende von der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kanaan in Galiläa an und behauptet, daß, „wenn bei Tisch alle Anwesenden Wein sehen und riechen und schmecken und trinken, und die Wirkungen desselben vorfinden, nach mir kein Zweifel an der Realität desselben bestehen kann ...“[26]

W. I. Lenin weist in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ darauf hin, daß der Versuch Berkeleys, ein Reali-[35]tätskriterium zu finden, indem er zwischen individuellen und kollektiven Wahrnehmungen unterschied, den Cloyneschen Bischof noch mehr in Verwirrung brachte. Wenn zum Beispiel mehrere Menschen ein und denselben Gegenstand unterschiedlich wahrnehmen, bedeutet das dann, daß sie in Wirklichkeit verschiedene Gegen-

[22] Ebenda, S. 162.
[23] Ebenda, S. 149.
[24] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 47.
[25] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 39. In Wirklichkeit spricht B. nicht von der Wahrheit oder Falschheit der Wahrnehmungen, sondern der Urteile von der Art: „Diese Wahrnehmung ist ein nächtlicher Traum.“
[26] Ebenda, S. 65/66.

stände wahrnehmen, wie dies aus Berkeleys Überlegungen folgt? Um aus der entstandenen absurden Situation einen Ausweg zu finden, greift Berkeley wiederum auf Gott zurück und „... kommt auf diese Weise ... an den objektiven Idealismus heran ...“[27] Der englische subjektive Idealist erklärte, daß es unter den Wahrnehmungen der verschiedenen Geister eine dominierende, bestimmende Wahrnehmung gebe, die Gott zukomme. Gott rufe angeblich in den menschlichen Seelen nicht nur ständig die sinnlichen Eindrücke hervor und bewirke den notwendigen Grad ihrer Klarheit und Deutlichkeit, sondern er „blicke“ gleichsam auch ständig auf die Dinge in seinem eigenen Bewußtsein und gewährleiste damit ihr kontinuierliches Sein sowie die klare Grenze zwischen Realität und Illusionen. So verläßt Berkeley unfreiwillig den Standpunkt des Nominalismus und geht auf den des mittelalterlichen Realismus über.

Berkeley blieb der Religion nichts schuldig. Er empfahl seine Philosophie buchstäblich den Theologen, indem er behauptete, daß sie nicht nur vollkommen mit der dogmatischen Theologie übereinstimme, sondern auch die schwierigen Stellen der Heiligen Schrift erschöpfend erkläre. Er interpretierte die unklaren Thesen der Dogmatik im Geiste des subjektiven Idealismus. Die Erschaffung der Welt – creatio per deum ex nihilo – hat ihm zufolge nichts mit der Erschaffung von Materie zu tun. Er erklärte, sein philosophisches System sei eine Waffe im Kampf gegen den Götzendienst und der beste Beweis für das Dasein Gottes. „... die Menschen glauben gewöhnlich, daß Gott alle Dinge bekannt sind oder von ihm wahrgenommen werden, weil sie an das Dasein eines Gottes glauben; während ich umgekehrt auf das Dasein eines Gottes unmittelbar und notwendig schließe, weil alle sinnlichen Dinge von ihm wahrgenommen werden müssen.“[28]

Die beiden ersten von Berkeley angegebenen Wahrheitskriterien sind also gleichermaßen unbefriedigend. In seinen Werken [36] sucht er deshalb nach einer dritten Lösung. Er schreibt, daß den stärksten Eindruck jene Vorstellungen erzeugen, die „mehr geordnet“[29] und dadurch charakterisiert sind, „daß sie nicht einheitlich mit den vorhergehenden und folgenden Ereignissen unseres Lebens verbunden sind“[30]. Die Übereinstimmung der Empfindungen und Begriffe untereinander wird erst im Positivismus des 20. Jahrhunderts als Hauptkriterium der Wahrheit angesehen. Doch kam auch Berkeley schon nahe an die Formulierung dieser These heran.

Eng verbunden mit ihr ist jene für die machistische Form des Positivismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts charakteristische Auffassung, daß die Wahrheit dem Prinzip der Denkökonomie entsprechen müsse. Auch dieses Motiv ist bei Berkeley bereits angedeutet. Er fragt, was Gott wohl für eine Veranlassung haben sollte, seine Kräfte auf eine „doppelte“ Existenz der Dinge – in den Wahrnehmungen und außerhalb derselben – zu verschwenden.[31]

Auch die Kräfte des erkennenden Menschen sollten daher „ökonomisiert“ werden; Hylas macht im dritten Dialog ein überaus bemerkenswertes Eingeständnis: „Von Natur bin ich träge, und sie (die Beseitigung der Materie – I. N.) würde der Erkenntnis den Weg gewaltig verkürzen.“[32] Was aus der Wissenschaft wird, wenn in ihr die von Berkeley eingeführten Wahrheitskriterien Anwendung finden, läßt sich deutlich an den Ergebnissen seiner eigenen Erörterung naturwissenschaftlicher Probleme demonstrieren. Seine reaktionären Prämissen führten ihn hier zu nicht weniger reaktionären Ergebnissen.

An naturwissenschaftlichen Problemen behandelte Berkeley vor allem solche der Optik und Mathematik. Die nominalistische Leugnung der Abstraktionen und die Reduzierung aller Kenntnisse auf solche der Sinne leisteten ihm dabei gute Dienste. Berkeley vulgarisierte die

[27] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 23.
[28] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 115.
[29] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 39.
[30] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 149.
[31] Vgl. Ebenda, S. 125.
[32] Ebenda, S. 184/185; vgl. S. 47.

Errungenschaften der Wissenschaft. Er ließ Erkenntnis nur in der konkret-sinnlichen Form gelten und verneinte ihre Allgemeinheit, zum Beispiel den allgemeinen Charakter mathematischer Abstraktionen, der es ermöglicht, sie auf die Naturwissenschaft anzuwenden.

[37] Selbst die Arithmetik, sofern sie als allgemeine Theorie betrieben wird, nannte er „nüchtern und tändelnd“[33], ein Produkt der subjektiven Tätigkeit des menschlichen Geistes[34], eine Wissenschaft der leeren Zeichen. Er behauptete, in jedem geometrischen Intervall befinde sich nur eine begrenzte Anzahl von Punkten, da diese nur als sinnlich wahrnehmbare Flecken existieren könnten. Das allgemeine Prinzip, von dem Berkeley sich in diesen Fragen leiten ließ, war folgendes: Es kann nichts geben, das kleiner als das kleinste Wahrnehmbare ist und sich von ihm unterscheidet. Aus diesem Grunde versuchte er im Laufe vieler Jahre mit großer Hartnäckigkeit, die Newtonsche Differentialrechnung als Pseudowissenschaft zu diskreditieren (das Differential ist sinnlich nicht wahrnehmbar, kann also nicht existieren).

Im „Versuch einer neuen Theorie des Sehens“ hielt Berkeley auch den Begriff der geometrischen Ausdehnung für unmöglich: Es gibt keine Ausdehnung, sondern nur farbige, rauhe und sonstige Übergänge, Grenzen, Krümmungen usw. Die Vorstellung einer Ausdehnung folge nicht aus den Empfindungen, sondern vielmehr aus Urteilen, und entstehe durch den „gewohnheitsmäßigen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Graden der Verworrenheit“ in der Wahrnehmung und den Gedanken an Entfernungen (§ 2). Eine entscheidende Rolle spielen die Assoziationen der Gesichts- und in noch höherem Maße der Gehör-, Tast- und der übrigen Empfindungen untereinander (§ 46). Es gibt daher keinen objektiven Raum (§ 126); die Menschen interpretieren lediglich die Gesichts-, Tast- und anderen „Zeichen“ als Signale von der Existenz des objektiven Raumes (§ 147). In diesem Zeichenkomplex sind die Gesichtsempfindungen, die nicht die einzige Quelle der so interpretierten Sinnesdaten sind, das hauptsächliche Mittel, durch welches dem Menschen die Idee von der Existenz des Raumes suggeriert wird. Gott gibt den Menschen diese Idee ein, damit sie ihre zukünftigen Empfindungen besser voraussehen können.

Berkeley wandte sich auch gegen die Newtonsche Mechanik und kritisierte vom Standpunkt des metaphysischen Idealismus aus die Begriffe „Kraft“ (auch den der Schwerkraft), „absoluter Raum“ und „absolute Bewegung“. Dem Wesen der Sache nach [38] ereiferte er sich in seiner Kritik über die Newtonsche Anerkennung der objektiven Kausalität, der objektiven Bewegung und des objektiven Raumes. Das metaphysische Weltbild, das die Welt als eine Gesamtheit materieller Teilchen und Makrokörper deutete, die sich nach den Gesetzen der Mechanik bewegen, ersetzte Berkeley durch ein nicht weniger metaphysisches und dabei völlig unwissenschaftliches Weltbild, demzufolge die Welt als eine Gesamtheit von Empfindungen perzipierender unsterblicher Seelen aufzufassen ist. Die Seelen und ihr Perzeptionsvermögen unterliegen weder dem Gesetz der Schwerkraft noch dem der Kausalität. Die Bewegung ist allein die ständige Aktivität Gottes; Raum und Zeit sind völlig subjektiv.

Die Berkeleysche Interpretation der Naturgesetze legte den Grundstein für analoge Lösungen dieses Problems in den späteren positivistischen Theorien. Mit seiner Behauptung, daß „die Annahme der Existenz der Materie von keinem Nutzen in der Naturlehre ist“[35], verneinte Berkeley auch die Existenz der Bewegungsgesetze der Materie. Die Naturerkenntnis bestehe nur darin, „imstande (zu) sein, richtig darüber zu urteilen, was uns erschienen sein würde, im Fall wir in Lagen wären, welche sehr verschieden von denjenigen sind, in welchen wir uns gegenwärtig befinden“.[36] Die Grundlage hierfür sei das Vorhandensein einer bestimmten „Ordnung“, nach der Gott in den menschlichen Seelen die Empfindungen hervorruft. Die Entdeckung dieser Ordnung durch die Wissenschaft fördere angeblich keinerlei kausale Zu-

[33] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 86.
[34] George Berkeley: Versuch einer neuen Theorie des Sehens, S. 64.
[35] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 47.
[36] Ebenda, S. 51.

sammenhänge zutage. „... die Verbindung der Ideen (schließt) nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung in sich ..., sondern nur das Verhältnis eines Merkmals oder *Zeichens* zu dem *bezeichneten* Objekt.“[37] Diese Formulierung finden wir fast auf den Buchstaben genau in den Arbeiten der Positivisten des 19. Jahrhunderts wieder, u. a. auch in den Arbeiten von Ernst Mach. Machs Erörterungen in seiner „Mechanik“ erinnern stellenweise stark an die entsprechenden Ideen Berkeleys in den „Drei Dialogen“, wo er die Gesetze der Newtonschen Mechanik subjektivistisch interpretiert.

Die ethischen Ansichten Berkeleys, die übrigens neuplatonische Motive aufgreifen, entsprachen der bürgerlichen Welt-[39]anschauung des 18. Jahrhunderts. Im Schlußteil seiner „Prinzipien“ behauptet er, daß die Welt ein vollendetes Kunstwerk sei und „daß gerade die Flekken und Mängel der Natur nicht ohne Nutzen sind, indem sie eine angenehme Mannigfaltigkeit bewirken und die Schönheit des übrigen Teiles der Schöpfung erhöhen“[38]. Es vergingen kaum hundert Jahre, bis die europäische Bourgeoisie ihren Optimismus verloren hatte und das Gespenst der proletarischen Revolution ihr die Ruhe raubte. Die Positivisten des 19. Jahrhunderts kennen solche bedingungslos optimistischen Stimmungen schon nicht mehr, und Spencers Versuch, sie wieder aufleben zu lassen, blieb erfolglos.

Die Lehren Berkeleys gaben den verschiedenen subjektiv-idealistischen Theorien in der späteren bürgerlichen Philosophie reiche Nahrung. Die Vertreter des Positivismus übernahmen die Ideen Berkeleys sowohl unmittelbar aus seinen Werken als auch aus denen Humes und seiner Nachfolger. Die Reduzierung der Aufgaben der Wissenschaft auf Beschreibung und Ordnung der Erscheinungen und die Verwandlung der Objekte der Wissenschaft in Empfindungskomplexe, die Formulierung subjektivistischer Kriterien der Erkenntnis, die nominalistische Theorie der Abstraktionen – alle diese Ideen Berkeleys gingen organisch in den Positivismus ein. Wir finden sie bei Comte und Mach, Hempel und Chase. Russell lobte Berkeley noch in den „Problemen der Philosophie“ (1912) für seinen „Beweis“, daß es möglich sei, die Existenz der Materie zu verneinen.

Dem Wesen der Sache nach hat Berkeley – wie Lenin gezeigt hat – die Hauptargumente formuliert, die der subjektive Idealismus gegen den Materialismus ins Feld zu führen vermag. Die Leugnung der körperlichen Substanz, des objektiven Inhalts der Empfindungen und der objektiven Naturgesetze waren die schärfsten Argumente Berkeleys, die in der Folgezeit von den „offenen“ Idealisten wie auch von den Positivisten übernommen wurden.

Bisweilen trifft man auf die Behauptung, die Philosophie Berkeleys enthalte noch keine typisch positivistischen Züge, die in dieser oder jener Form unmittelbar zur Leugnung der Grundfrage der Philosophie oder zu dem Versuch, sich über sie zu erheben, führten. In Wirklichkeit verhält es sich keineswegs so. Wie groß die latente positivistische „Ladung“ der Berkeleyschen [40] Philosophie ist, läßt sich am Beispiel des Problems des Wahrheitskriteriums im Positivismus des 20. Jahrhunderts zeigen.

Von Berkeley rührt die für den Positivismus typische Identifizierung des Begriffs der Wahrheit mit dem Kriterium der Wahrheit her, ihre Verschmelzung in dem Begriff des dem menschlichen Bewußtsein „Gegebenen“. Da Berkeley das Widerspiegelungsprinzip und die Existenz einer vom Menschen unabhängigen, objektiven, nicht geistigen Realität ablehnte, ging er folgerichtig des objektiven Wahrheitskriteriums verlustig und verfiel in Subjektivismus, wovon vor allem auch die Identifizierung des Kriteriums und des Inhalts der Wahrheit zeugt.

Diese Identifizierung ist in schärfster und extremer Form ein Wesenszug des Positivismus des 20. Jahrhunderts, dem zufolge die Wahrheit von Urteilen letztlich davon abhängt, ob sie in das betreffende System von Urteilen eingehen, d. h. ob sie in diesem System gegeben sind.

[37] Ebenda, S. 55; vgl. S. 78.
[38] Ebenda, S. 104.

Das vom Neopositivismus aufgestellte sogenannte Prinzip der Verifikation besagt, daß ein Urteil (Satz), das durch die Sinne nicht verifiziert werden kann (später reduzierte man diese Forderung auf die wechselseitige Übereinstimmung der Sätze innerhalb des Systems), keinen wissenschaftlichen Sinn habe, während Berkeley einem Urteil über die Existenz materieller Objekte außerhalb des menschlichen Bewußtseins einen bestimmten, wenn auch verneinenden wissenschaftlichen Sinn zuschreibt. Dies ist jedoch nicht das Wesen des Problems, wesentlich ist vielmehr, daß der Neopositivismus im Anschluß an Berkeley ein bejahendes Urteil in dieser Frage nicht zuläßt. Der Unterschied zwischen dem Positivismus und der Philosophie Berkeleys in diesem Punkt wurde durch die Veränderungen, die Hume an Berkeleys Lehre vornahm, bedeutend geringer. Eines der Momente der philosophiehistorischen Bedeutung Humes besteht in der Tat darin, daß seine Philosophie den wesentlichen Teil des Berkeleyschen theoretischen Erbes so transformierte, daß es für den Positivismus nicht nur hinsichtlich der Konsequenzen, die es zeitigte, sondern auch hinsichtlich seines unmittelbaren Inhalts annehmbar wurde. Dieser Transformation mußte die Lehre Berkeleys unbedingt unterzogen werden, da die Vereinigung von subjektivem und objektivem Idealismus innerhalb eines Systems ganz und gar nicht überzeugend wirkte. David Hume zerstörte diese Einheit, indem er den objektiven Idealismus ausmerzte. Die nach dieser Operation noch verbliebenen [41] subjektiv-idealistischen Ideen erhielten durch ihre Verschmelzung mit dem Skeptizismus bereits bei Hume eine positivistische Färbung.

In der Entwicklung der eigentlichen positivistischen Theorien traten die Humeschen Prämissen des Positivismus niemals völlig unabhängig von Berkeleyschen Ideen auf. Die Berkeleysche und Humesche Antwort auf die Frage nach der Natur der sinnlichen Erfahrung und nach der Existenz der Substanz lebte in vielfältigen Kombinationen in den verschiedenen Varianten des Positivismus wieder auf. Während bei Comte Humesche Ideen vorherrschten, überwogen bei J. St. Mill Berkeleysche Motive.

Lenin schrieb über die Machisten: „An Stelle von Berkeleys konsequentem Standpunkt: Die Außenwelt ist meine Empfindung, kommt zuweilen der Standpunkt Humes heraus: Ich schalte die Frage aus, ob hinter meinen Empfindungen etwas ist.“[39] Im Machismus konkurrieren also beide Standpunkte, wobei in verschiedenen Fragen bald der eine, bald der andere die Oberhand gewinnt. So folgen Mach und Avenarius bei der Verteidigung ihrer These von der „Neutralität“ der Erfahrung Hume, kehren aber wieder zum subjektiven Idealismus Berkeleys zurück, wenn es um die Objektivität der Kausalität geht, die sie noch entschiedener als Hume leugnen. [42]

[39] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 59.

II. Kapitel
Der Agnostizismus David Humes. Der Weg zum Positivismus

David Hume (1711-1776) wurde in der Familie eines schottischen Gutsbesitzers zu einer Zeit geboren, als die ersten Arbeiten Berkeleys erschienen. Er starb 13 Jahre vor der bürgerlichen französischen Revolution. Auf Wunsch seines Vaters, eines Juristen, studierte er in seiner Jugend die Rechtswissenschaften. In den fünfziger Jahren befaßte er sich mit der Geschichte Englands. Um 1760 diente er als Sekretär der englischen Botschaft in Paris. Seine theoretischen Auffassungen waren durch seine Werke in Frankreich gut bekannt und fanden bei den materialistischen Philosophen lebhaften Anklang. Nicht der Agnostizismus Humes war es, der sie anzog, sondern seine Kritik der offiziellen Religionen und der kirchlichen Lehre vom Wunder. Von 1767 bis 1769 bekleidete Hume den Posten eines Unterstaatssekretärs für auswärtige Angelegenheiten. Meist schrieb er seine Werke während er sich abseits von den Zentren des politischen Lebens aufhielt, jedoch beabsichtigte er durchaus nicht, sich vom politischen Leben loszulösen.

Humes Erstlingswerke erschienen lange vor seiner Übersiedlung nach Paris; wurden in England aber ziemlich kühl aufgenommen; erst seine späteren Werke fanden bei den Tories Anerkennung. Zu der Zeit, da Holbach und Diderot Humes Angriffen gegen den „ungebildeten Aberglauben“ Beifall zollten, anerkannten ihn die englischen Grundbesitzer als ihren Philosophen. Wie ist dies zu erklären?

Hume war ein Ideologe des Klassenkompromisses zwischen dem Adel und der Bourgeoisie Auch Locke und Berkeley waren Ideologen dieses Kompromisses, dessen Charakter Mitte des 18. Jahrhunderts allerdings ein anderer als zu Beginn desselben und am Ende des vorangegangenen Jahrhunderts war. England machte auf dem Wege der kapitalistischen Entwicklung rasche [43] Fortschritte. Die adligen Grundbesitzer wurden vom Geist des bürgerlichen Unternehmertums erfaßt, die Händler, Industriellen und Finanziers hingegen waren konservativer eingestellt als früher. Ein enger Utilitarismus, die Festigung der entstandenen Ordnung und die Ablehnung der Revolution – das waren die Ideale der herrschenden Klasse. Hume war im Unterschied zu Berkeley kein Anwalt der hinfälligen religiös-kirchlichen Dogmatik; desgleichen schloß er sich weder der liberalen Phraseologie der Whigs noch dem kühnen Atheismus der französischen Materialisten an. Zu Lebzeiten Humes spielten seine Auffassungen im gesellschaftlichen Leben eine widersprüchliche Rolle. In seinen politischen Schriften empfahl er die Konsolidierung aller Gruppen der herrschenden Kapitalistenklasse um die „Neu-Tories“, die erst nach seinem Tode an die Macht kamen und sich kaum noch von den „Neu-Whigs“ unterschieden; der Kern seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen war jedoch konservativ. Das zeigte sich besonders deutlich in der weiteren historischen Entwicklung der Philosophie: Diejenigen, die den vom Humeschen Agnostizismus gewiesenen Weg beschritten, gelangten nicht zum Atheismus, sondern zum Positivismus.

In seinen historischen und politischen Werken grenzte sich Hume sowohl von der feudalaristokratischen Theorie der Entstehung des Staates, die die Staatsmacht „von Gott“ herleitete und der Berkeley zugestimmt hatte, als auch von der Vertragstheorie Lockes ab, die das Recht des Volkes auf Revolution begründete. Hume zufolge hat sich die Gesellschaft allmählich aus den ursprünglichen Familienbeziehungen der Menschen entwickelt, und die Staatsmacht entstand aus der Gesellschaft heraus, indem die Menschen das Vorhandensein gemeinsamer Interessen erkannten und zu einer stillschweigenden Übereinkunft gelangten. Die Vereinigung der erblichen Königsmacht mit einer bürgerlich-adligen Vertretung ist nach seiner Meinung die beste Regierungsform.

Typisch bürgerlich waren die ökonomischen Auffassungen Humes, der sich in der Literatur wiederholt über Fragen der politischen Ökonomie geäußert hat. Als Gegner merkantilistischer Theorien, welche die Frühperiode in der Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse widerspiegelten, war Hume ein unmittelbarer Vorläufer von Adam Smith. In seinen ökono-

mischen Aufsätzen äußerte er eine Reihe von Ideen, die in der Folgezeit in [44] der „Untersuchung über das Wesen und die Gründe des Reichtums der Nationen“ ihre weitere Entwicklung erfuhren. Das Erscheinen dieses Werkes von Smith war – nach Humes bezeichnendem Eingeständnis – eine Erleichterung seiner Seele. Das Unterpfand für die Blüte Englands sah er in der freien industriellen Konkurrenz und im Spiel der spontanen Kräfte des kapitalistischen Marktes.

Die wichtigsten philosophischen Werke David Humes sind: „Eine Abhandlung über die menschliche Natur“ (1739-1740), deren erstes Buch der Erkenntnistheorie, das zweite der Psychologie der Gefühle und das dritte der Ethik gewidmet ist; „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“ (1748), die eine hervorragende und konzentrierte Darstellung der gesamten Humeschen Philosophie ist; „Untersuchungen über die Affekte“ (1757); „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ (1751) „Die Naturgeschichte der Religion“ (1757) und „Dialoge über natürliche Religion“ (1751-1757).

Die Philosophie Humes entstand als Überarbeitung des subjektiven Idealismus Berkeleys im Geiste des Agnostizismus. Diese Überarbeitung führte einerseits dazu, daß die kompromittierenden, offen theologischen Motive aus der Berkeleyschen Lehre entfernt wurden, andererseits – und das war das Wichtigste – wurde der Geist des Subjektivismus bedeutend verstärkt Die Gefahr des Solipsismus wurde nicht gemindert, sondern vergrößert.

Der sensualistische Empirismus Berkeleys glich in vielem dem Spiritualismus. Hume beseitigte diese Inkonsequenz und verwarf Berkeleys Versuche, die Existenz Gottes als eines allgemeinen vernünftigen Prinzips dadurch zu beweisen, daß er die materielle Quelle der Empfindungen leugnete. Hume verwandelte den inkonsequenten Berkeleyschen Empirismus in sensualistischen Agnostizismus.

Während Berkeley die Existenz der materiellen Substanz leugnete, entfernte Hume auch die geistige Substanz aus der Philosophie. Dies führte nicht nur dazu, daß Gott und die Unsterblichkeit der Seele als Objekte der theoretischen Forschung abgelehnt wurden, sondern auch dazu, daß man – im Unterschied zu Berkeley – aufhörte, die Sinneseindrücke als Objekte der subjektiven Wahrnehmung des Menschen zu betrachten. Er begann die Sinneseindrücke als eigenständige „Gegebenheiten“ zu be-[45]trachten, die außerhalb der Beziehung zwischen Objekt und Subjekt stehen. Hier liegt bereits der Keim für die spätere positivistische Auffassung vom erkenntnistheoretischen Charakter der Empfindungen.

Hume leugnete den Unterschied zwischen Objekt und Subjekt nicht völlig, bezog ihn jedoch ausschließlich auf die subjektive Welt. Dies läßt sich an Hand eines Vergleichs von Lockes, Berkeleys und Humes Deutung des Begriffes „Vorstellung“ zeigen.

In der Erkenntnislehre Lockes bezog sich dieser Begriff (manchmal) auf die Eigenschaften der Objekte außerhalb des menschlichen Bewußtseins und (in der Regel) auf die Abbildung der betreffenden Eigenschaften im Bewußtsein des Subjekts. In die allgemeine Rubrik der „Vorstellungen“ in ihrer zweiten Bedeutung nahm Locke die Empfindungen, Wahrnehmungen und Begriffe von ihnen auf. Ungeachtet dieser sehr breiten Anwendung des Terminus „Vorstellung“ unterschied Locke sehr streng zwischen dem Objekt und seiner subjektiven Wahrnehmung, was aus seiner Lehre von den realen und nominalen Wesenheiten hervorgeht.

Für Berkeley sind Objekte nur die Empfindungen im menschlichen Bewußtsein. Diese bezeichnet er als „Vorstellungen“, obwohl er diesen Wortgebrauch bei weitem nicht konsequent durchgeführt hat. Die Empfindungen werden durch die Subjekte (Seelen) wahrgenommen, „entstehen“ in ihnen; dies ist jedoch keine Widerspiegelung des Objektiven im Subjektiven, sondern ein Prozeß des „Erringens“. Nichtsdestoweniger unterscheiden sich die Empfindungen qualitativ von den Seelen: Die Seelen wurden von Gott speziell dazu geschaffen, die Empfindungen wahrzunehmen; die Empfindungen hingegen entspringen selbständig dem göttlichen Willen, obwohl sie sich nirgends außerhalb der Seele befinden.

Anders bei Hume. Er bejahte den Unterschied zwischen den „Gegebenheiten“ und ihrer subjektiv umgestalteten Widerspiegelung, die Abbildung der „Gegebenheiten“ im Bewußtsein und nennt sie sogar mitunter Objekte. Aber diese Widerspiegelung existiert nur als innere Widerspiegelung, deren beide Glieder sich innerhalb des Subjekts befinden. Dies fand seinen Ausdruck in der erkenntnistheoretischen Terminologie Humes. Er unterscheidet zwischen den „Eindrücken“ (impressions), zu denen er die Empfindungen und die unmittelbaren Emotionen zählt, und [46] den „Vorstellungen“ (ideas), unter denen er die sekundäre Reproduktion der Eindrücke versteht. „Vorstellungen“ sind die im Bewußtsein durch die Einbildung und das Gedächtnis „nachgebildeten“ Abbilder der Eindrücke, gleichsam reproduzierte Wahrnehmungen. Mitunter sprach er auch von „Gedanken oder Vorstellungen“. Eindrücke, Vorstellungen und Begriffe bezeichnete Hume in ihrer Gesamtheit als „Perzeptionen“ (perceptions). Eigentlich blieb den Begriffen (Gedanken) in der terminologischen Klassifikation Humes kein besonderer Platz vorbehalten; dies hängt damit zusammen, daß die Problematik des Denkens in seiner Erkenntnistheorie – die später von Comte und den Machisten übernommen wurde – nicht ausgearbeitet ist.

Die von Hume getroffene Unterscheidung zwischen Eindrücken und Vorstellungen war gegen den Materialismus gerichtet, den er „das widernatürliche Ergebnis aus zwei Voraussetzungen, die einander entgegengesetzt sind“[1], nannte. Eben in diesem Sinne begreifen die Positivisten des 20. Jahrhunderts Hume. Russell zum Beispiel wirft Hume nur vor, daß dessen Terminologie nicht hinreichend vollkommen ist, um diese Aufgabe zu erfüllen: Der Begriff „Eindruck“ erwecke die unerwünschte Assoziation, daß die Eindrücke das Produkt einer äußeren Einwirkung sind.[2]

Als Hume das Verhältnis von Eindrücken und Vorstellungen untersuchte, formulierte er folgende These als Hauptprinzip: „... unsere Vorstellungen (sind) Eindrücken nachgebildet.“[3] In dieser oder jener Formulierung wurde dieses Prinzip in der Folgezeit von allen Positivisten übernommen.[4] Es enthält in versteckter Form die These vom Wahrheitskriterium. Die Eindrücke dienen nach Hume als Wahrheitskriterium der Vorstellungen. Was das Wahrheitskriterium von Begriffen und wissenschaftlichen Theorien angeht, so begegnen wir einem Prinzip, das die künftige machistische „Denkökonomie“ vorwegnimmt: „... die Umständlichkeit beweist klar die Falschheit einer beliebigen [47] Theorie, während die Einfachheit dagegen die Wahrheit einer solchen beweist.“[5] „Einfachheit“ bedeutet den kürzesten Weg, um die Übereinstimmung zwischen dem Begriff und den Eindrücken herzustellen.

Wie kommt es aber, „*daß unsere Vorstellungen und unsere Eindrücke sich ähnlich sind*“?[6] Warum werden im Bewußtsein der Menschen gerade solche und nicht irgendwelche andere Vorstellungen abgebildet? Da Hume die materialistische Antwort auf diese Frage ablehnt, befindet er sich in einer hilflosen Lage. Er konnte nur annehmen, daß in der betreffenden Situation eine Art „prästabilierter Harmonie“ wirke. Auf die Frage, durch wen diese Harmonie hergestellt wurde, gibt Hume keine eindeutige Antwort.

Locke führte in die Philosophie die Unterscheidung zwischen primären (Dichte, Form, Ortsveränderung im Raum) und sekundären (Farbe, Geruch, Geschmack usw.) Qualitäten der Dinge und dementsprechend zwischen primären und sekundären Vorstellungen ein. Diese Unterscheidung wurde sowohl bei Berkeley als auch bei Hume Gegenstand der philosophischen Untersuchung. Ebenso wie Berkeley leugnete auch Hume den objektiven Inhalt nicht nur der

[1] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, Hamburg/Leipzig 1906, S. 283. Bei diesen beiden Voraussetzungen handelt es sich nach Hume um die Annahme, die „die von unabhängigen Wahrnehmungen unterbrochen ... sein läßt“ und andererseits den Gegenständen „eine dauernde Existenz zuschreibt“. (Ebenda)
[2] Vgl. Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 473.
[3] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 98.
[4] Vgl. Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, London 1943, p. 294.
[5] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 98, vgl. S. 221/222.
[6] Ebenda, S. 12.

sekundären, sondern auch der primären Eindrücke.[7] Er ließ allerdings gelten, daß „ein gewisses unbekanntes, unsagbares Etwas als Ursache unserer Wahrnehmungen“[8] auftritt, hielt aber diese Annahme, die übrigens eine wichtige Rolle in der philosophischen Entwicklung Kants gespielt hat, für zu ungewiß, um aus ihr den Schluß ziehen zu können, daß die Eindrücke – mochten dies primäre oder sekundäre sein – einen objektiven Inhalt (im Sinne einer Widerspiegelung von Eigenschaften äußerer Objekte) besitzen. Hume stellte sich auf den Standpunkt der Introspektion, dem zufolge die Erkenntnis nicht über die Grenzen der inneren Welt des Subjektes hinausgeht. Der Irrtum Humes in dieser Frage besteht nicht darin, daß er die Empfindungen (Wahrnehmungen) nur von ihrer subjektiven Seite her untersuchte, sondern darin, daß er es für rechtmäßig hielt, sie nur von dieser Seite her zu erforschen. Dies zeugt davon, [48] wie nahe Hume dem künftigen Positivismus in der Deutung der Empfindungen ist. Lenin schrieb, „... daß auch der Agnostiker (Humeist) von den *Empfindungen* ausgeht und keine andere Quelle der Kenntnisse anerkennt. Der Agnostiker ist reiner ‚*Positivist*‘ ...“[9] Und weiterhin verweist W. I. Lenin auf das humeistische Wesen des Positivismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts, daß nämlich „dieser moderne Positivismus Agnostizismus ist“[10].

Es ist charakteristisch, daß sich bei Hume nicht selten das besonders den Positivisten eigene Bestreben zeigt, einer offenen Kritik des Idealismus auszuweichen. In diesem Zusammenhang ist seine Einstellung zu Lockes Polemik gegen die Theorie der angeborenen Ideen bezeichnend. Mit Wortklaubereien versucht er zu beweisen, daß dieser Streit keine reale Grundlage besitze. Wenn die Eindrücke etwas „Gegebenes“, „Natürliches“ sind, hat es angeblich keinen Sinn, eine exakte Antwort auf die Frage zu suchen, von woher sie in das Bewußtsein gelangt sind. „... versteht man unter ‚angeboren‘ das Ursprüngliche oder von keiner vorangegangenen Perzeption Abgebildete, so können wir behaupten, daß alle unsere Eindrücke angeboren sind, von unseren Vorstellungen aber keine.“[11] Die ausweichende Art Humes kann nicht dadurch erklärt werden, daß der Begriff „angeborene Idee“ für ihn nicht annehmbar ist, weil er mit dem Wort „idea“ einen anderen Inhalt verbindet. Er war auch kein Anhänger der Theorie von den angeborenen Vorstellungen im kartesianischen Sinne[12], zog es jedoch vor, deren Vertreter nicht zu kritisieren. Es wäre falsch anzunehmen, daß Hume letztlich so weit geht, die äußere Quelle der Empfindungen zu leugnen. Für seinen Agnostizismus ist die Ablehnung einer definitiven Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Eindrücke zur Außenwelt kennzeichnend. Dies führt ihn zum Skeptizismus. Das Schwergewicht seiner Untersuchungen verschiebt er auf die Frage nach dem Verhältnis der Vorstellungen zu den Eindrücken, wobei er der Entstehung der Vorstellungen besondere Aufmerksamkeit widmet.

Im Anschluß an Locke unterschied Hume zwischen Eindrücken der Empfindungen und Eindrücken der Reflexion; zu den letzte-[49]ren zählte er die Emotionen, Wünsche und Leidenschaften. Auf der Grundlage der Eindrücke beider Art entstehen sodann einfache und zusammengesetzte Vorstellungen. Die zusammengesetzten Vorstellungen unterschied er, ebenfalls im Anschluß an Locke, nach Vorstellungen der Substanzen, Modi und Beziehungen. Diese Einteilung spielt in der Philosophie Humes eine wesentlich geringere Rolle als bei Locke; ihre Analyse ist bei Hume äußerst unvollständig. So schenkt er zum Beispiel der Beziehung des Widerspruchs keine Beachtung. Wie entstehen auf der Grundlage der Eindrücke die Vorstellungen? Zur Beantwortung dieser Frage benutzt Hume das von Locke entwickelte Kombinationsprinzip. Ebenso wie bei Locke durchzieht dieses Prinzip die gesamte Erkenntnistheorie Humes.

Nach Humes Auffassung entstehen die Vorstellungen nicht nur auf Grund der unmittelbaren Fixierung von Eindrücken, sondern auch durch psychologische Assoziationen zwischen den-

[7] Vgl. David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Leipzig o. J. (Reclam), S. 182.
[8] Ebenda, S. 184.
[9] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus In: Werke, Bd. 14, S. 101.
[10] Ebenda, S. 164.
[11] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand S. 26 (Anm.).
[12] Vgl. David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 216.

selben und schließlich auch zwischen schon früher gebildeten Vorstellungen. Erstmalig trat das Prinzip der Assoziation von Vorstellungen bei Aristoteles auf, der den Begriff der Assoziation nach dem Kontrast einführte; später wurde dieses Prinzip von Spinoza und Hobbes benutzt. Locke widmete im 33. Kapitel des zweiten Buches seiner Untersuchung „Über den menschlichen Verstand" diesem Prinzip seine besondere Aufmerksamkeit. Er schrieb, daß „es kaum irgend etwas anderes gibt, das unsere Aufmerksamkeit in höherem Maße verdienen dürfte"[13], sah jedoch in den Assoziationen nur ein nebensächliches Verfahren, Vorstellungen miteinander zu verbinden: Die so gebildeten Verbindungen erweisen sich als falsche. Hume rückte das Prinzip der psychologischen Assoziation in der Erkenntnistheorie in den Vordergrund; nach Hume erlangte es entscheidende Bedeutung in der Erkenntnistheorie des englischen Positivisten J. St. Mill.

Worin besteht der wesentliche Unterschied zwischen der Kombination von Vorstellungen, wie sie Hume verstand, und der Kombination von Vorstellungen nach Locke? Alle drei Grundarten, nach denen zusammengesetzte Vorstellungen gebildet werden – durch Vergleich, durch Vereinigung und durch Verallgemeinerung auf Grund vorheriger Abstraktion gleicher Merkmale –, besitzen nach Locke einen bewußt logischen Charakter: Es sind dies Verfahren, die eine objektive Grundlage in den Zu-[50]sammenhängen und Ähnlichkeiten der Dinge selbst besitzen. Das psychologische Assoziieren besitzt nach Hume einen immanent zufälligen Charakter und erklärt sich nicht aus den Eigenschaften der Objekte, sondern aus denen des Bewußtseins. Es entbehrt zwar nicht einer gewissen Ordnung, doch folgt diese nur daraus, daß die Wiederholung gleichartiger Beobachtungen auf die menschliche Psyche diktierend – wie eine Art Schwere oder Anziehung – wirkt. Locke hätte sich den folgenden Worten Humes voll und ganz angeschlossen: „... daß alle schöpferische Kraft des Geistes nicht mehr ist als die Fähigkeit, das uns durch die Sinne und durch die Erfahrung überlieferte Material zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern."[14] Für Locke aber stützt sich die „schöpferische Kraft des Geistes" auf die Erkenntnis der Eigenschaften der Objekte, und in ihren Handlungen kopiert sie die Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den Objekten. Deshalb schrieb Locke: „... daß die Kraft des Menschen und die Methoden, mit denen er operiert, in der intellektuellen Welt annähernd die gleichen sind wie in der materiellen."[15] Diese Auffassung ist für Hume in keiner Weise annehmbar, denn seiner Ansicht nach ist die „schöpferische Kraft des Geistes" die Summe der psychischen Besonderheiten des Menschen, die nicht vollständig erklärbar sind.

Das Prinzip der assoziativen Verknüpfung von Eindrücken und Vorstellungen kommt nach Hume in verschiedenen Assoziationsarten zum Ausdruck, von denen er drei als grundlegende ansieht: 1. nach der Ähnlichkeit der Vorstellungen (auf der zum Beispiel die Mathematik begründet ist), 2. nach der räumlichen Berührung und zeitlichen Aufeinanderfolge (auf dieser Assoziationsart sind die empirischen Wissenschaften begründet) und 3. nach der Ordnung der kausalen Zusammenhänge (diese dient zur Fundierung der verschiedenen theoretischen Wissenschaften, die auf empirischen Kenntnissen basieren). Bei der weiteren Analyse assoziativer Verknüpfungen unterscheidet Hume zwei Arten der Erkenntnis und stellt sie einander gegenüber: die mathematische und die empirische. Das war in der Geschichte der Philosophie nichts Neues; schon bei Galilei, Hobbes, Locke und besonders bei Leibniz findet sich eine ähnliche Unterscheidung. Von Kant – wenn auch auf einer anderen, nämlich aprioristischen [51] Grundlage – noch streng durchgeführt, wurde diese Unterscheidung von den Positivisten in der Mitte und gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgegeben. Bei der Entstehung des Positivismus des 20. Jahrhunderts spielte sie jedoch erneut eine bedeutende Rolle.

Nach Hume erkennen die Menschen entweder Fakten oder Beziehungen zwischen Vorstellungen. Aussagen über Fakten, d. h. über unmittelbare Eindrücke, hängen von der Erfahrung

[13] John Locke: Über den menschlichen Verstand, Berlin 1962, Bd. 1, S. 502.
[14] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 21.
[15] John Locke: Über den menschlichen Verstand, S. 186.

ab und besitzen synthetischen Charakter in dem Sinne, daß aus dem Inhalt des Subjekts der Aussage nicht folgt, daß demselben gerade das betreffende Prädikat und kein anderes zukommt. Aussagen über Beziehungen zwischen Vorstellungen sind eine Folge der Tätigkeit unseres Verstandes, in dem die Vorstellungen sich befinden. Aussagen über Beziehungen hängen zum Teil davon ab, welche Beziehungen der Verstand zwischen den in ihm enthaltenen Vorstellungen zu erkennen in der Lage ist, vor allem aber hängen sie vom Charakter der Vorstellungen ab und besitzen analytischen Charakter (das Prädikat folgt aus dem Inhalt des Subjekts).

Aussagen über Fakten leiten sich also aus der Empirie her, Aussagen über Beziehungen hingegen aus der Aktivität des Verstandes. Die ersteren sind evident und besitzen notwendigen Charakter, insofern wir die in einem bestimmten Augenblick stattfindenden Ereignisse konstatieren; die Bestimmtheit und Gewißheit von Aussagen über Fakten, die nicht unmittelbar beobachtet werden, ist für Hume zweifelhaft. Die Aussagen über Beziehungen sind schlechthin evident und besitzen notwendigen Charakter, da der Verstand deutlich die verschiedenartigen Beziehungen zwischen den ihm zur Verfügung stehenden Ideen (Vorstellungen) hergestellt hat. Hume unterscheidet also die Aussagen über Fakten und über Beziehungen zwischen Vorstellungen nach der Art ihrer Begründung und nach dem Grade ihrer Gewißheit.

Was ist letztlich die Quelle der Aussagen über Beziehungen zwischen Vorstellungen? Das ist (zumindest für einen Teil von ihnen) die Erfahrung. Deshalb nennt Hume im „Traktat über die menschliche Natur“ die Geometrie auch eine Wissenschaft, die von der Empirie abhängt und aus diesem Grunde keine vollkommene Exaktheit erreicht. „Ihre obersten Sätze sind ... nur der allgemeinen Erscheinungsweise der Gegenstände entnom-[52]men ...“[16] Hume war weder ein Apriorist im Kantschen Sinne noch ein Konventionalist im Sinne des Positivismus des 20. Jahrhunderts. Die Aussagen über mathematische Beziehungen leitete er weder – wie Kant – aus ewigen logischen Prinzipien oder Formen der reinen Anschauung ab, die in der Organisation des Bewußtseins begründet sind, noch – wie die Neopositivisten – aus der Übereinkunft der Gelehrten. Seine Lösung der Frage nach den Quellen der Mathematik kam dem Empirismus nahe, infolge seines Agnostizismus vermochte er jedoch nicht, die objektive Quelle der mathematischen Wahrheiten exakt festzustellen. Er gelangte zu der Schlußfolgerung, die Wahrheiten der Algebra und der Arithmetik entstünden in der Vernunft „unmittelbar“. Den Charakter dieser „Unmittelbarkeit“ vermochte er jedoch nicht anzugeben, woraus bei ihm gewisse Schwankungen in dieser Frage resultierten.

Während Hume im „Traktat über die menschliche Natur“ nur die Arithmetik und die Algebra zu jenen Wissenschaften zählt, deren Kenntnisse den Charakter völliger Gewißheit besitzen, bezieht er in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ – möglicherweise unter dem sich verstärkenden Einfluß der rationalistischen Auffassungen von Leibniz – alle Arten der mathematischen Erkenntnis, darunter auch die Geometrie, in dieselben ein. Dieser Schritt, der von den Positivisten des 19. Jahrhunderts noch kühl aufgenommen worden war, wird von den heutigen Positivisten gelobt, denen er als Handhabe dient, die Vielzahl geometrischer Systeme im Geiste des Konventionalismus zu deuten.

Die Analyse der dritten Art assoziativer Verknüpfungen nimmt einen besonders wichtigen Platz in der Philosophie Humes ein. Er versuchte zu zeigen, daß es von den Assoziationen der räumlichen Berührung und der zeitlichen Aufeinanderfolge keinen notwendigen Übergang zu den Ursache-Wirkungs-Assoziationen gibt, es sei denn, man interpretiert die letzteren als psychologische Illusionen, die notwendig im menschlichen Bewußtsein entstehen.

Humes Kritik des Kausalitätsbegriffes bildet den zentralen Punkt seiner Erkenntnistheorie. Er verstand sehr gut, daß mit der Zerstörung der objektiven Grundlage dieses Begriffes die Lehre von der Außenwelt als der Ursache der menschlichen Empfindungen zusammenbrechen

[16] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 96.

würde. Aus der Kausalitätskritik ergab sich aber noch ein weiteres, für Hume unerwünschtes Re-[53]sultat: Die Leugnung des objektiven Charakters der Kausalzusammenhänge nahm dem Übergang von der Feststellung gegenwärtiger Fakten zu Schlußfolgerungen über künftige Fakten seinen notwendigen Charakter; das aber drängte die gesamte Humesche Philosophie zum Solipsismus. Vor die gleiche verhängnisvolle Gefahr sah sich in der Folgezeit auch der Positivismus gestellt.

Hume wollte mit seiner Kritik des Kausalitätsbegriffes beweisen, daß der Kausalzusammenhang nur ein subjektiver Begriff ist. Das Wesen seiner Überlegungen besteht kurz in folgendem: Weder a priori noch a posteriori kann die Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs festgestellt werden. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß der Begriff der Notwendigkeit hier eng mit dem Kausalitätsbegriff in dem Sinne verknüpft ist, daß Kausalzusammenhänge gesetzmäßig sind und die Gesetzmäßigkeit eine Form der Notwendigkeit ist. Deshalb ist Humes Kritik am Kausalitätsbegriff zugleich eine Kritik am Begriff der Notwendigkeit. Ob man sagt, daß der Kausalzusammenhang zwischen A und B „nicht notwendig" sei oder, daß in diesem Falle gar kein Kausalzusammenhang vorliegt, ist das gleiche.

Die Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs kann nach Hume nicht a priori festgestellt werden. Aus dem Begriff „Wind" zum Beispiel folgt nicht das Regenwetter, aus dem Begriff „Mensch" folgt nicht, daß es für ihn unmöglich ist, unter Wasser zu atmen. „Kein Gegenstand schließt die Existenz eines anderen in sich ..."[17] Dasselbe gilt für Begriffe und auch für Urteile, die aus Begriffen gebildet werden. „Denn die Wirkung ist von der Ursache völlig verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden."[18] Hundertachtzig Jahre später äußerte Russell die gleichen humeistischen Ideen: „Kein Satz, in dem ausgesagt wird, was in einem bestimmten Bereich der Raum-Zeit stattfindet, zieht logisch einen anderen Satz nach sich, in dem ausgesagt wird, was in einem anderen Bereich der Raum-Zeit stattfindet."[19]

Die Notwendigkeit der Kausalverknüpfungen kann auch a posteriori nicht festgestellt werden, denn die Erfahrung teilt uns nur etwas über die Aufeinanderfolge der Tatsachen, hingegen nichts [54] über deren Kausalzusammenhang mit. Der Kausalzusammenhang stellt ja nicht eine einfache Aufeinanderfolge von Ereignissen dar, sondern eine streng einheitliche Aufeinanderfolge, die sich ganz und gar nicht aus der Tatsache ergibt, daß das Ereignis B dem Ereignis A zeitlich folgt. Und mag „auch der Lauf der Begebenheiten bisher noch so regelmäßig gewesen sein, so beweist dies allein, ohne neuen Grund oder Beweis, noch nicht, daß er in Zukunft sich ebenso weiter gestalten werde"[20]. Denn, so erklärt Hume entgegen der späteren Position von J. St. Mill in dieser Frage, das Prinzip der Einheitlichkeit der Natur sei etwas Zweifelhaftes und Ephemerisches. Die Ordnung vergangener Fakten auf die Ordnung analoger Fakten der Zukunft oder räumlich anders gelegener Fakten der Gegenwart übertragen zu wollen, sei kein wissenschaftliches Vorgehen. Wenn wir eine solche Übertragung vornehmen, so stützen wir uns darauf, daß man „von ähnlich erscheinenden Ursachen ... ähnliche Wirkungen (erwartet)"[21], aber die Analogie gibt – wie auch die Induktion – keine Gewißheit. Der Schluß „post hoc, ergo propter hoc" besitzt keine apodiktische Kraft. Diese Schlußfolgerung Humes, die gegen die empirische Begründung des objektiven Charakters des Kausalgesetzes gerichtet ist, wurde fast in der gleichen Form von Comte, Mill, Avenarius, Popper und Russell wiederholt.

Hume behauptet also, daß es für die Anerkennung der Existenz von Kausalzusammenhängen weder eine rationale noch eine empirische Grundlage gibt. Während Berkeley unbedingt zu beweisen versuchte, daß die Empfindungen keine äußere materielle Ursache haben, führt

[17] Ebenda, S. 116. Der gleiche Gedanke wurde von dem antiken Skeptiker Aenesidemos geäußert, wie Sextus Empiricus mitteilt.
[18] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 34.
[19] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 286.
[20] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 44.
[21] Ebenda, S. 42.

Hume die Berkeleysche Kritik der Kausalität zu ihrer extremen Vollendung, indem er behauptet, daß wir mit dem Kausalitätsbegriff im objektiven Sinne überhaupt nicht operieren können. Dieser Standpunkt eröffnet den Weg zum Solipsismus als der einzig konsequenten Philosophie der „Ursachlosigkeit".

Worin besteht die Fehlerhaftigkeit von Humes Analyse der Kausalität? Sein Gedankengang ruft viele Einwände hervor. So ersetzt er ständig das Problem der Rechtmäßigkeit des Kausalbegriffes durch das Problem der illusorischen und falschen Formen seiner Anwendung, wobei er diesen Formen umfassende Bedeutung verleiht. Ebenso unbegründet überträgt er Aussagen [55] über Kausalzusammenhänge zwischen den Eindrücken auf die Zusammenhänge zwischen den Objekten außerhalb von uns, zwischen Objekten und Eindrücken, zwischen Eindrücken und Vorstellungen anderer Eindrücke usw. Es sei bemerkt, daß vor Hume schon Hobbes erkannt hatte, daß die zeitliche Aufeinanderfolge der Erscheinungen nicht mit ihrem Kausalzusammenhang identifiziert werden darf. Aber gleichzeitig sah Hobbes, daß der Kausalzusammenhang in Wirklichkeit eng mit der Aufeinanderfolge der Erscheinungen verbunden ist und daß der Hinweis auf die Existenz dieses Zusammenhangs noch nicht bedeutet, den Kausalbegriff mit dem Begriff der Aufeinanderfolge verwechseln zu müssen, denn es ist durchaus nicht subjektiv, daß „in jedem Wirkungsvorgang Anfang und Ursache für ein und dasselbe gehalten werden"[22].

Der Hauptfehler Humes bestand jedoch darin, nicht begreifen zu wollen, daß es gar nicht darauf ankommt, ob sich für den Kausalbegriff besondere logische und ausschließlich theoretische Argumente anführen lassen oder nicht. Und wie der Humeist des 20. Jahrhunderts, Russell, auch zu beweisen bestrebt sein mag, daß man unweigerlich zum Pragmatismus gelangt, wenn man die Schlußfolgerungen Humes ablehnt, so ist doch die gesamte lebendige Praxis der Menschheit ein unwiderlegbarer Beweis für die objektive, d. h. vom Subjekt unabhängige Existenz der Kausalzusammenhänge. In der Tat, die Wirkungen sind den Ursachen „nicht ähnlich"; dies ist jedoch keineswegs verwunderlich und kann nicht anders sein. Wenn die Wirkungen den sie hervorrufenden Ursachen völlig ähnlich wären, so könnte in der Welt nichts qualitativ Neues entstehen: Sich wiederholende Ereignisse, die auf gleichartige Fakten folgen, geben noch keine Garantie, daß wir es mit einem Kausalzusammenhang zu tun haben. Sie sprechen aber für die Existenz eines solchen Zusammenhangs, die dadurch bewiesen wird, daß die inneren wesentlichen Eigenschaften der Dinge gefunden werden, die für die beobachteten Ereignisse ausschlaggebend sind. So ist zum Beispiel das Urteil „die Engländer sind sterblich, weil sie Menschen sind" wahr, und zwar deshalb, weil das Studium der lebenden und damit auch der menschlichen Organismen zeigt, daß die Sterblichkeit ein notwendiges Attribut der biologischen Prozesse hochorganisierter Lebewesen ist.

[56] Im übrigen konnte sich Hume, wie jeder andere Philosoph auch, nicht völlig von der Praxis des Lebens lösen. Die Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer ökonomischen Anarchie und ihrem rückhaltlosen Individualismus ließen Hume einerseits an einer strengen Ordnung im Fluß der Ereignisse zweifeln, konnten ihn andererseits aber doch nicht zur Anerkennung des Solipsismus bewegen. Wenn die Menschen einem „übertriebenen Skeptizismus" huldigen würden, schrieb er, so würde „alles Denken, alles Handeln ... sogleich aufhören und die Menschen würden in völliger Lethargie verharren, bis die Naturbedürfnisse, weil unbefriedigt, ihrem elenden Dasein ein Ende machen würden".[23]

Der Solipsismus war für Hume unannehmbar, und er versuchte, ihm zu entgehen. Er erklärt, der Alltag bewahre die Menschen vor der philosophischen Melancholie[24], die praktischen Gewohnheiten dämpften die solipsistischen Zweifel der Vernunft. Aber Humes Hinweise auf die allheilenden Eigenschaften der „lebendigen Eindrücke", auf die Besonderheiten der

[22] Thomas Hobbes: Lehre vom Körper, Leipzig o. J., S. 103.
[23] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 189.
[24] Vgl. David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 341/342.

menschlichen „Natur“ offenbaren, daß seinen Überlegungen ein tiefgehender Mangel anhaftet: die Isolierung der Praxis von der Theorie, die Gegenüberstellung von Praxis und Theorie.

Durchaus im Geiste Humes gehen auch die heutigen Positivisten vor: In der Erkenntnistheorie halten sie am Agnostizismus fest und verschließen die Augen vor dessen solipsistischen Konsequenzen, in ihrer praktischen Tätigkeit aber wechseln sie stillschweigend zu spontan-materialistischen Auffassungen über. So erklärt M. Schlick: „Daß uns ein Teil der Welt unmittelbar gegeben ist, ein anderer, größerer dagegen nicht, ist gleichsam als zufällige Tatsache hinzunehmen, als Erkennende haben wir gar kein Interesse daran, sondern nur als in der Welt *Lebende*.“[25]

Da Hume wiederholt an den „gesunden Menschenverstand“ appelliert, nimmt es nicht wunder, daß er sich nicht auf die Widerlegung der Kausalität als einer objektiven Kategorie beschränken konnte. Er versucht vielmehr, die ständig wirkenden Voraussetzungen für das Entstehen dieser Kategorie im menschlichen Bewußtsein anzugeben, und unterstreicht ihre Notwendigkeit für die Wissenschaft.

[57] Woher entsteht im menschlichen Bewußtsein der Begriff der Kausalität? Humes Antwort lautet: aus der Gewohnheit. Im Bewußtsein der Menschen sei eine Art Naturinstinkt vorhanden, ein dem menschlichen Bewußtsein organisch zukommender Glaube (belief), unter dem er eine Vorstellung versteht, „die sich von den luftigen Träumereien der Phantasie unterscheidet“.[26] Dieser Glaube besteht in der Neigung der Menschen, sich an die öftere Wiederholung einer bestimmten zeitlichen Aufeinanderfolge räumlich benachbarter Erscheinungen zu gewöhnen und eine solche Aufeinanderfolge für einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu halten. „... *Ursache* ist ein Gegenstand, der einem anderen voraufgeht, ihm räumlich benachbart und zugleich mit ihm so verbunden ist, daß die Vorstellung des einen Gegenstandes den Geist nötigt, die Vorstellung des anderen zu vollziehen, und der Eindruck des einen ihn nötigt, eine lebhaftere Vorstellung des anderen zu vollziehen.“[27] Der Zwang des Geistes ergibt sich aus der Aufdringlichkeit des Glaubens.

Die Menschen glauben also daran, was zu beobachten sie gewohnt sind, und aus diesem Glauben folgt angeblich die Notwendigkeit allen Geschehens. Das Bewußtsein der Notwendigkeit ist nicht die Grundlage der Schlußfolgerungen, sondern – im Gegenteil – deren Ergebnis. Die Ausgangspunkte der Schlußfolgerungen sind emotionale und psychologische: die Gewöhnung an bestimmte Tatsachen in bestimmten Situationen, die Erwartung, daß in einer analogen Situation analoge Ereignisse eintreten, bzw. eine Situation, die einer früheren ähnlich ist, ähnliche Erscheinungen hervorbringt. Da das Attribut der Notwendigkeit nicht nur dem Kausalgesetz, sondern jedem Naturgesetz zukommt, erklärte Hume die Entstehung aller Gesetze der Naturwissenschaft nicht *logisch*, sondern *psychologisch*. Ihm zufolge besteht „unser Schließen und Glauben in einem Gefühl“[28] und ist „Glaube etwas vom Geist unmittelbar Erlebtes ...“[29] Er weist darauf hin, daß die Gewohnheit intuitiven und nicht rationalen Charakter besitzt.[30] Kant beschritt später den zweiten Weg, indem [58] er die Kausalität zu einer allgemeinverbindlichen logisch-apriorischen Kategorie erklärte. Sowohl Hume als auch Kant sind sich jedoch im wichtigsten Punkte einig: Beide leugnen die Objektivität der Kausalität im Sinne ihrer Unabhängigkeit von der Psychologie der Persönlichkeit bzw. von der logischen Struktur des Bewußtseins.

Hume richtete seine Erklärung der Entstehung des Begriffs der Kausalität gegen den Materialismus: Wenn dieser Begriff nur die psychologische, innere Folge der Erfahrung ist, dann ist

[25] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1918, S. 198.
[26] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 57. Hier steht „Glaube“ (belief) im Sinne von „Überzeugung“ im Unterschied zu „Glaube“ (faith) im Sinne des religiösen Glaubens.
[27] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 230.
[28] Ebenda, 1. Buch, S. 246.
[29] Ebenda, 1. Buch, S. 133 u. Vgl. S. 245.
[30] Ebenda, 1. Buch, S. 202/203.

es logisch ungerechtfertigt, nach äußeren Ursachen der Sinneswahrnehmungen zu fragen. Nun war aber Humes Analyse der psychologischen Voraussetzungen des Kausalitätsbegriffes selbst nicht logisch einwandfrei; denn er geriet in einen Zirkelschluß: Indem er die Psychologie des Subjekts zur *Ursache* der *Kausalität* erklärte, war damit gesagt, daß die Kausalität ihrem psychologischen Ausdruck dennoch zeitlich vorausgeht. Die Wiederholung des erfahrungsmäßigen Zusammenhangs der Eindrücke A und B erweist sich als Ursache der relativ beständigen Assoziation der Vorstellungen a und b. Das bedeutet, daß man die Tatsache der vom Subjekt unabhängigen Existenz der Kausalzusammenhänge entweder anerkennen muß oder einfach die Augen vor ihr verschließt. Hume zog das letztere vor; anderthalb Jahrhunderte später folgten die Neopositivisten seinem Beispiel.

Mit seiner Erklärung für das Entstehen des Begriffs der Kausalität setzte Hume faktisch nur den von ihm begonnenen Kampf gegen diesen Begriff fort. Die Kategorie der Kausalität wurde auf die Beständigkeit psychologischer Assoziationen reduziert, denn der „Glaube" wurde in diesem Falle als unklare, aber beharrliche Neigung zum Assoziieren aufgefaßt, die in Abhängigkeit von der Anzahl der beobachteten Fälle stärker oder schwächer ist. Hume hatte sich jedoch mit der offensichtlichen Tatsache auseinanderzusetzen, daß keine theoretische wissenschaftliche Disziplin ohne die Kategorie der Kausalität auskommt. Es entstand daher für ihn die Aufgabe, den Übergang vom Auftreten des Gedankens der Kausalität in der Psyche des Menschen zu ihrer Existenz in der Wissenschaft zu erklären, die natürlich nicht auf Gefühle und Emotionen reduziert werden kann.

Es gelang Hume jedoch nicht, die erkenntnistheoretische Analyse der Rolle des Kausalitätsbegriffes in der Wissenschaft außerhalb der psychologischen Analyse der Voraussetzungen für sein [59] Auftreten in der Psyche des Menschen vorzunehmen. Hume widerspricht sich mitunter selbst, wenn er ohne ausreichende Erklärung den Kausalitätsbegriff als eine durchaus objektive Kategorie benutzt. Wiederholt beharrt er darauf, daß „nichts ohne Ursache seines Daseins existiert".[31]

Er nennt die Eindrücke die Ursachen der Vorstellungen.[32] Bei der Widerlegung des Glaubens an religiöse Wunder beruft er sich darauf, daß die Naturgesetze „durch eine feste und unabänderliche Erfahrung erhärtet worden sind"[33]. In der Ethik leugnet er – wenn auch inkonsequent – den freien Willen in dem Sinne, daß die Entscheidungen unmotiviert seien, und behauptet, daß das menschliche Handeln bedingt sei: Das Milieu sei die Ursache für die Emotionen, und die Emotionen (zum Beispiel die Angst vor der Bestrafung) seien die Ursachen, die moralische Eigenschaften erwecken. Wir finden bei Hume den ehrlichen Wunsch, daß Geschichte und Politik zu wirklichen Wissenschaften werden mögen, d. h., daß sie auf der kausalen Erklärung der gesellschaftlichen Erscheinungen begründet werden mögen. Alle diese Erwägungen erscheinen auf dem Hintergrund von Humes Kritik der Kausalität als ein fremdartiges Element in seiner Lehre.

Über die Philosophie Humes und in der Folgezeit auch über die Philosophie Kants drang die Leugnung der objektiven Bedeutung der Kausalität in den Positivismus ein und erhielt sich dort bis in die Gegenwart. Von reinem humeistischen Skeptizismus durchdrungen ist die Erklärung Russells, die er selbst als eine „trostlose Antwort" bezeichnet: „Ein großer Teil unserer Überzeugungen ist auf Gewohnheit, Einbildung, persönlichem Interesse und öfterer Wiederholung begründet."[34]

Neben dem Begriff der Kausalität unterzog Hume auch die Begriffe „Kraft" und „Substanz" einer analogen Kritik.

[31] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 113.
[32] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 14 u. S. 16.
[33] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 135 u. 136.
[34] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 66.

Humes Kritik am Begriff der Kraft war ein Bestandteil seiner Kausalitätskritik (wie auch die Kritik der Begriffe „Energie", „Einwirkung" u. a.), denn unter Kraft verstand er die Fähigkeit, Wirkungen (Folgen) hervorzurufen. Er machte sich die Tatsache, daß der Begriff der Kraft in der damaligen Naturwissenschaft noch nicht eindeutig bestimmt war, zunutze, um zu behaupten, [60] daß man diesen Begriff weder aus Erfahrung (bisher habe noch niemand die „Kraft" als solche gesehen) noch aus der Vernunft ableiten könne (die Menschen erleben ihre Willensakte unmittelbar, vermögen aber nicht den Mechanismus zu erfassen, mit dem der Wille den Körper und umgekehrt der Körper den Willen beeinflußt). Diese Behauptung Humes wird durch die Erfolge der von I. P. Pawlow begründeten wissenschaftlichen Physiologie der höheren Nerventätigkeit widerlegt. Hinsichtlich der Rolle der „Kräfte" in der Naturwissenschaft darf keinesfalls übersehen werden, daß durch diesen Begriff in der Wissenschaftsgeschichte des öfteren nur ein auf dem jeweiligen Stadium der Forschung noch nicht erkannter Zusammenhang zwischen Prozessen und deren Veränderungen verdeckt wurde. Engels schrieb in diesem Zusammenhang, daß man, „statt nicht untersuchte Bewegungsformen zu untersuchen, zu ihrer Erklärung eine sog. Kraft *erfindet* ..."[35] In dem Maße, wie sich die Wissenschaften entwickelten, wurden die fiktiven „Kräfte" aus ihnen vertrieben. Das bedeutet jedoch nicht, daß „Kraft" überhaupt nur ein ephemerischer Begriff ist. Obwohl sie keine selbständig wirkenden Faktoren sind, behalten die „Kräfte" auch in der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts ihre Bedeutung; man betrachtet sie hier als Größen, die eine durch die Energie äußerer physikalischer Agentien bedingte Wirkung auf einen Körper charakterisieren. Die Kraft ist das Maß für die Wechselwirkung zwischen Körpern.

Im Zusammenhang mit der Kritik des Begriffs der Kraft unterstrich Hume den passiven Charakter der menschlichen Eindrücke. Andererseits ließ die Betonung der Einbildung und des Glaubens als Faktoren der Erkenntnis voluntaristische Motive in seiner Erkenntnistheorie aufkommen. Nicht zufällig definierte er zum Beispiel die Notwendigkeit als „inneren Eindruck des Geistes; derselbe besteht in der Nötigung, unsere Gedanken von einem Gegenstand auf einen anderen übergehen zu lassen"[36]. Völlig zu Recht schrieb daher einer der russischen Hume-Forscher, daß in der „Überbewertung der Rolle der Gewohnheit die Keime des erkenntnistheoretischen Voluntarismus zutagetreten"[37].

Die Kritik des Begriffs der Substanz verband Hume unmittel-[61]bar mit der Kritik des Kausalitätsbegriffs, denn unter Substanz verstand er eine Art Einheit der Erscheinungen, die auf dem ursächlichen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen und ihrem Wesen basieren sollte. Hume wiederholte hier in vielem Berkeley. Er schrieb, daß der Substanzbegriff ein subjektives Mittel sei, um Erscheinungen miteinander zu verknüpfen, die, im Unterschied zu den Fällen, in denen der Kausalitätsbegriff angewandt wird, zeitlich nicht aufeinanderfolgen, sondern gleichzeitig existieren und zu einem gemeinsamen räumlichen Komplex gehören. Die Substanz sei das „Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind"[38] (oder durch den Glauben).

In diesem Punkte der Erörterungen Humes zeigt sich deutlich der Gegensatz seiner Schlußfolgerungen zu den materialistischen Schlußfolgerungen, die auf den gleichen Fakten und Voraussetzungen beruhen. Daß es keine sinnlich wahrnehmbare „Materie an sich" gibt, hatte bereits Hobbes begriffen, darin aber völlig zu Recht keinen Grund gesehen, die Existenz der Materie zu leugnen. Hobbes war der Ansicht, daß die Materie als Gesamtheit der materiellen Körper existiert, wobei er unter Körper alles das verstand, „was unabhängig von unserem Denken mit irgendeinem Teile des Raumes zusammenfällt ..."[39]

[35] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 542/543.
[36] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 224.
[37] N. D. Winogradow: Die Philosophie David Humes, Teil 1, Moskau 1905, S. 127 (russ.).
[38] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 28.
[39] Thomas Hobbes: Lehre vom Körper, S. 85.

Im zweiten Teil des ersten Buches seines „Traktats über die menschliche Natur“ wirft Hume die Frage nach dem Wesen von *Raum und Zeit* auf. Im Anschluß an Berkeley leugnet er deren objektiven Charakter. Er versteht sie als verallgemeinerte Vorstellungen der Ordnung und der Aufeinanderfolge elementar kleiner und unteilbarer Sinneswahrnehmungen. Die Vorstellung der Zeit entsteht „aus der Aufeinanderfolge von Perzeptionen jeglicher Art ..., aus der Aufeinanderfolge von Vorstellungen sowohl als von Eindrücken und von Eindrücken der Reflexion ebensowohl, wie von solchen der Sinnesempfindung ...“[40] Die Vorstellung des Raumes „wird dem Geist durch zwei Sinne, den Gesichtssinn und den Tastsinn vermittelt; nichts erscheint ja ausgedehnt, was nicht entweder sichtbar und betastbar wäre“.[41] Hume sah im Raum das psychologische Produkt der Eindrücke von einer Aufeinanderfolge visuell und taktil wahrnehmbarer [62] „Punkte“. Viel weiter sind die zeitgenössischen Positivisten in dieser Frage auch nicht gelangt, mit dem Unterschied freilich, daß sie neben dem psychologischen Raum noch die Existenz eines „physikalischen“ Raumes anerkennen, der allerdings ebensowenig objektiv sein soll wie der psychologische: Während dieser als psychologische Konstruktion aufgefaßt wird, soll jener eine logische Konstruktion des Verstandes sein.[42]

Wir sagten bereits, daß Hume den subjektiven Idealismus Berkeleys in der Hinsicht verschärft hat, daß er nicht nur die Existenz einer materiellen Substanz, sondern auch die einer geistigen verwarf. Er begnügte sich also nicht mit einer einfachen Wiederholung der Berkeleyschen Kritik am Substanzbegriff. Die Kritik der Theorie von der Substantialität der Seele und der mit ihr im Zusammenhang stehenden These von der unbedingten Identität und Einheit unseres „Ich“ wird in dem „Traktat über die menschliche Natur“ (1. Buch, 4. Teil, 5. u. 6. Kapitel) entwickelt, ist aber in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ ausgelassen.

Die geistige Substanz trat in Berkeleys Philosophie in verschiedenen Formen auf: als Gott und als menschliche Seele. Hume verweist die Frage nach der Existenz Gottes aus dem Bereich philosophischer Forschung; dennoch ist sie ihm, wie wir noch sehen werden, in den „Dialogen über natürliche Religion“ durchaus nicht gleichgültig. Was jedoch die menschliche Seele, die Persönlichkeit, das „Ich“ betrifft, so leugnet er kategorisch deren Substantialität. Ihm zufolge ist das „Ich“ ein Bündel von Wahrnehmungen und Vorstellungen, die ständig wechseln, dennoch aber einen relativ beständigen Kern besitzen (sonst gäbe es keine relative Beständigkeit der Persönlichkeit) und über das Gedächtnis zu einem gemeinsamen Ganzen fiktiv vereinigt sind. „... so kann nichts Ungereimtes darin liegen, wenn wir eine bestimmte Perzeption von dem Geist losgetrennt, d. h. alle ihre Beziehungen zu jener zusammenhängenden Masse von Perzeptionen, die ein denkendes Wesen ausmachen, losgelöst denken.“[43] Diese Behauptung begründet Hume damit, daß der Geist selbst nur aus verschiedenen Perzeptionen besteht.[44]

[63] Daraus ergab sich nun eine Reihe weitreichender Schlußfolgerungen. Diese waren einerseits der theologischen Dogmatik abträglich, da es sinnlos wurde, von der „Erlösung der Seele“ zu sprechen. Wenn die Seele eine Gesamtheit von Perzeptionen ist, entfallen die dogmatischen Vorstellungen, daß sie einheitlich und unausgedehnt sei.[45] Wenn die Vorstellung von der Identität der Persönlichkeit durch die Erinnerung an vergangene Wahrnehmungen bedingt ist, so existiert die Persönlichkeit weder vor der Geburt noch nach dem Tode, da die Erinnerung auf diese Zeitabschnitte nicht anwendbar ist. Außerdem, „die physischen Argumente aus der Analogie der Natur sprechen deutlich für die Sterblichkeit der Seele ...“[46] Es ist nur folge-

[40] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 51/52.
[41] Ebenda, 1. Buch, S. 56.
[42] Vgl. Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 224 u. 225. Zu dieser Auslegung der Frage gelangte schon Berkeley in „De motu ...“ (1721).
[43] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 275.
[44] Vgl. Ebenda, 1. Buch, S. 327.
[45] Vgl. Ebenda, 1. Buch, S. 325.
[46] David Hume: Dialoge über natürliche Religion, Leipzig o. J., S. 162; Vgl. Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 325.

richtig, daß mit dem Zerfall des Körpers auch das „Bündel“ von Perzeptionen zerfällt, das man Seele nennt.

Andererseits war die Leugnung der Existenz einer geistigen Substanz, so seltsam dies auf den ersten Blick auch klingen mag, gegen die materialistische Erkenntnistheorie gerichtet. Der Begriff der Widerspiegelung des Objekts im Subjekt setzt das Vorhandensein sowohl des Objekts als auch des Subjekts voraus. Humes Leugnung der Existenz des Subjekts außerhalb des Objekts ist jedoch die Kehrseite seiner Leugnung der Existenz des Objekts außerhalb des Subjekts. Mit seiner subjektiv-idealistischen Definition der Seele untergrub Hume auch die Möglichkeit, eine materialistische Psychologie zu entwickeln, denn es ergab sich, daß die Fragen nach dem Wesen und der Spezifik der psychischen Erscheinungen, nach der äußeren Quelle und dem materiellen Substrat des Bewußtseins und der Erkenntnis angeblich keine wissenschaftliche Bedeutung besitzen.

Die Vertreter des „zweiten“ (Mach, Avenarius) und des „dritten“ (Wittgenstein, Russell, Carnap) Positivismus gelangten in der Frage nach dem menschlichen „Ich“ nicht über den Humeschen Standpunkt hinaus und vertraten denselben in dieser oder jener Variante. Avenarius hielt das „Ich“ für eine Ansammlung sinnlicher Elemente, die in einem relativen Gegensatz zu jenen Elementen stehen, die noch nicht in sie eingegangen sind. Wittgenstein betrachtete das Subjekt als einen „ausdehnungslosen Punkt“ an der Grenze der Sinneserlebnisse[47], und Carnap hielt [64] es für eine „Klasse der Elementarerlebnisse“.[48] Russell spricht von der Persönlichkeit als der „persönlichen Erfahrung“, als „Rohmaterial unserer Erkenntnis“.

Humes Deutung des Subjekts verwandelte die Welt in ein gewisses Chaos, in einen diskreten Fluß von Sinnes- und Erlebnisdaten, in dem es weder Subjekte noch Objekte gibt. Dies ist aber gerade jenes unerklärbare, mystische und rätselhafte Weltbild, das mit einigen Änderungen und Nuancen der Weltauffassung der modernen Positivisten entspricht. Es bleibt jedoch fraglich, woher und warum die Sinneseindrücke zu „Bündeln“ gesammelt werden, wohin und warum sie sodann zerfallen? Von den Agnostikern ist eine Antwort auf diese Frage nicht zu erwarten.

Was bleibt nach Hume für die Philosophie übrig? Lediglich die Erforschung der Unterschiede und Beziehungen zwischen den Eindrücken, ihre Kombination und Ordnung. Hume suchte seine Philosophie als eine Überwindung sowohl des Materialismus als auch des Idealismus darzustellen: Der Materialismus vermag nicht, die sekundären Qualitäten aus den primären abzuleiten, der Idealismus ist nicht in der Lage, die primären Qualitäten ausgehend von den sekundären zu erklären; er, Hume, habe eine dritte Lösung gefunden. Natürlich meint er, wenn er vom Materialismus spricht, den metaphysischen Materialismus, und wenn er den Idealismus kritisiert, so ist dies nur gegen die Philosophie seines Vorgängers Berkeley gerichtet. Der Standpunkt Humes, der die primären und sekundären Qualitäten zum gemeinsamen Fluß des „Gegebenen“ vereinigt, sieht auf den ersten Blick tatsächlich wie eine „dritte“, „mittlere“ Lösung des Problems aus. Die Gedanken der Positivisten des 20. Jahrhunderts vorwegnehmend behauptete Hume, „daß der Streit zwischen den Skeptikern und Dogmatikern gänzlich verbaler Natur ist ...“[49].

In Wirklichkeit kam Hume durchaus nicht einer mystischen „dritten“ Lösung der Grundfrage der Philosophie nahe. In diesem Sinne steht der gesamte Positivismus auf einem falschen Standpunkt. Die Frage nach dem Verhältnis der primären und sekundären Qualitäten sah bei Hume wie eine Modifizierung der Grundfrage der Philosophie aus, aber das war eine Illusion. Man braucht die Teilung der Qualitäten in primäre und sekundäre nicht zu akzeptieren und kann doch entweder Materialist oder [65] Idealist sein. Die Grundthesen von Humes Erkenntnistheorie aber bewegen sich im Ideenkreis des subjektiven Idealismus.

[47] Vgl. Ludwig Wittgenstein: Schriften, Frankfurt a. Main 1960, S. 66.
[48] Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928, S. 226.
[49] David Hume: Dialoge über natürliche Religion, S. 134 (Anm.).

Das wird besonders dort klar, wo sich Hume speziell mit der Frage befaßt, auf welche Weise der Glaube der Menschen an die Existenz einer vom Subjekt unabhängigen objektiven Welt entsteht. Er war der Auffassung, daß dieser Glaube in der Einbildung als Folge der Notwendigkeit entsteht, den Zusammenhang zwischen den Fakten und dem Auftreten neuer Fakten zu erklären, um sich in den Ereignissen orientieren zu können. So erklärt sich zum Beispiel der Empfänger eines Briefes aus Übersee dessen Eintreffen durch eine Assoziation des Eindrucks vom Brief mit der Vorstellung, daß der Brief auf einem objektiv existierenden Schiff über den objektiv existierenden Ozean gekommen ist.

Dabei erweist sich die objektive Welt als eine Art psychologische Konstruktion auf der Grundlage sinnlich wahrnehmbarer Fakten. Diese Konstruktion hilft dem Menschen, die unterbrochenen Eindrücke (zum Beispiel wird die Wahrnehmung des Briefes auf dem Schreibtisch meines Zimmers während meines Schlafes unterbrochen) in die Vorstellung von der stetigen Existenz des Gegenstandes zu transformieren.

Die Anwendung der Kausalität nur auf einzelne, isolierte Eindrücke benötigt strenggenommen keine solche Vorstellung. Vom phänomenalistischen Standpunkt aus ist es völlig unwichtig, was und wie etwas in den Unterbrechungen zwischen den Wahrnehmungen geschieht. Für die Erklärung der Wahrnehmungen in ihrer Gesamtheit ist die Vorstellung der stetigen Existenz des Gegenstandes jedoch notwendig: Ohne sie bleibt das Auftreten ähnlicher Eindrücke nach der Unterbrechung unbegreiflich. Die Vorstellung der stetigen Existenz des Gegenstandes heischt aber ihrerseits eine Erklärung, und dies geschieht durch die Entwicklung der betreffenden Vorstellung. „... Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren, so lange bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat.“[50]

Auf diese Weise entsteht eine neue Vorstellung, die Vorstellung des Einzelnen, d. h. eines Objekts, das außerhalb des Subjekts in Raum und Zeit existiert.

Hinter dieser Vorstellung verbirgt sich kein wissenschaftlich [66] gesicherter Fakt. Als psychologische Konstruktion ist die objektive Welt nach Hume ein Produkt des Glaubens, aber nicht des Wissens und folglich auch nicht der Erkenntnistheorie. Aus den verschiedenen konkreten Kausalzusammenhängen ist das Hauptobjekt der Humeschen Kritik der Zusammenhang zwischen der objektiven Welt der Dinge und den menschlichen Empfindungen. Der englische Agnostiker leugnet die Gewißheit dieses Zusammenhangs und macht mit Berkeley den Materialisten den Vorwurf, daß sie ihn bedingungslos anerkennen.

Wenn Hume also die Außenwelt auch zuließ, so nahm er sie doch nur bedingt an, indem er sich dabei auf den „Glauben“ der Menschen berief. Diese Berufung finden wir später auch bei Mill, bei Avenarius in dessen Lehre von den Illusionen der Introjektion sowie bei vielen Positivisten des 20. Jahrhunderts. In all diesen Fällen ist der Anteil des illusionären Charakters, den man dem „Glauben“ zuschreibt, verschieden, in keinem Falle wird er jedoch als begründete Gewißheit gefaßt.

Zusammenfassend muß betont werden, daß Hume durch die agnostizistische Tendenz, die er dem Sensualismus gab, denselben eine völlig widernatürliche Funktion ausüben ließ: Er machte ihn zum Mittel, das Vertrauen in den Erkenntnisinhalt der Empfindungen zu untergraben.

Hume behauptete, er kämpfe gegen den „Dogmatismus“. Das gleiche behaupten von sich alle Positivisten. Zwischen Dogmatismus und Dogmatismus besteht jedoch ein Unterschied. Lokke sah den Dogmatismus zu Recht in der Anerkennung der Theorie der angeborenen Ideen. Berkeley und Hume gaben in sophistischer Manier die Schlußfolgerung der materialistischen

[50] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 264.

Wissenschaft und der gesamten menschlichen Praxis von der unbezweifelbaren Existenz der objektiven Welt und deren Erkenntnis durch die Menschen für „Dogmatismus“ aus. Als die eigentlichen Dogmatiker erwiesen sich jedoch Berkeley und Hume, die an den Dogmen des Idealismus festhielten und nicht begreifen wollten, daß ein wirklich wissenschaftlicher Empirismus nur vom Standpunkt des Materialismus aus möglich ist. Hume, der Blitz und Donner gegen den „Dogmatismus“ schleuderte und am Schluß seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ dazu aufrief, alle „theologischen oder metaphysischen Bücher“ den Flammen zu übergeben, traf in Wirklichkeit weniger die dogmatischen Konstruktionen der Theologen und spekulativen Philosophen als [67] vielmehr die Wissenschaft selbst, obwohl er sich als deren Verteidiger ausgab. Eine Wissenschaft ohne Materialismus, für die Hume kämpfte, konnte keine echte Wissenschaft werden.

Für die Philosophie Humes blieben fast alle Schwierigkeiten bestehen, die Berkeley nicht zu überwinden vermocht hatte: die wissenschaftliche Definition des Wahrheitskriteriums, die Quelle der Ordnung und der Einheit der menschlichen Empfindungen, die Frage der Existenz der Welt nach dem Tode des Menschen usw. Ohne deren Lösung konnte jedoch keine Rede davon sein, das Gebäude der Wissenschaft zu errichten. Hume hatte übrigens auch nicht vor, sie zu lösen, denn sein Grundprinzip lautete: „Beschränkung unseres Forschens auf solche Gegenstände, die der begrenzten Fähigkeit des menschlichen Verstandes am angemessensten sind.“[51]

Mit seiner Leugnung der Notwendigkeit als eines Wesenszuges des Inhalts der Naturwissenschaften überführte Hume den theoretischen Inhalt der Wissenschaft in die Rubrik des wahrscheinlichen Wissens. „... alles Wissen (schlägt) in bloße Wahrscheinlichkeit um ...“[52], schrieb er. Wenn die wissenschaftlichen Kenntnisse aber ernsthaft in Zweifel gezogen werden, dann bleibt dem Menschen im täglichen Leben, in seiner praktischen Tätigkeit nur übrig, sich nicht vom Wissen, sondern vom Instinkt leiten zu lassen. Das Wissen wird zur instinktiven Schablone für die Bewertung der Umwelt. „... die Vernunft (ist) gar nichts als ein wunderbarer und unfaßbarer Instinkt unserer Seele.“[53] Die Tendenz zur Biologisierung des menschlichen Erkenntnisprozesses wurde im 20. Jahrhundert von den Vertretern des Machismus und später der pragmatistischen Form des Positivismus entwickelt. Auch Russell bewegt sich in unmittelbarer Nähe humeistischer Ideen, wenn er schreibt, daß die „Erkenntnis allgemeiner Zusammenhänge zwischen Fakten ihren biologischen Ursprung in den Erwartungen der Lebewesen hat“[54].

In unserer bisherigen Betrachtung der Philosophie Humes tritt „Glaube“ (belief) als Gegensatz zu fundierten wissenschaftlichen Kenntnissen auf, jedoch nicht in der Bedeutung von „religiöser Glaube“. Und obwohl Hume seine erkenntnistheoretische Skepsis gegen die Religion richtete, so tat er dies jedoch nicht mit dem [68] Ziel, dieselbe vollständig auszumerzen, sondern sie durch einen „natürlicheren“ und durch die Wissenschaft nicht verwundbaren religiösen Glauben (faith) zu ersetzen.

Hume leugnete, daß Religion und religiöse Gefühle ursprüngliche Eigenschaften und Äußerungen der menschlichen Natur sind. In sehr scharfer Form tadelte er den Katholizismus und das Christentum überhaupt. Hume schreibt von „schauspielernden“ Priestern, von Mönchen, die die „Menschen täuschen“, von der „scheinheiligen Leichtgläubigkeit“ der Verteidiger des „Irrtums“ usw. In Gestalt eines Diskussionspartners in den Dialogen über die natürliche Religion bekennt Hume seinen „Abscheu vor dem Aberglauben der Masse“.[55] Der religiöse Aberglaube, religiöse Irrtümer sind „gefährlich“.[56]

[51] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 191.
[52] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 241.
[53] Ebenda, 1. Buch, S. 240.
[54] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 514.
[55] David Hume: Dialoge über natürliche Religion, S. 134.
[56] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 350.

„Unsere heiligste Religion“, schrieb Hume ironisch, „gründet sich auf den Glauben, nicht auf Vernunft, und man stellt sie sicher bloß, wenn man sie einer solchen Probe unterzieht, die sie nicht bestehen kann.“[57] Es ist nicht verwunderlich, daß solche Gedankengänge lebhafte Zustimmung im philosophischen Salon Holbachs gefunden haben und daß Hume während seiner zweiten Frankreichreise mit offenen Armen von den Enzyklopädisten empfangen wurde.

Hume stellte jedoch, wie schon gesagt, nicht den religiösen Glauben schlechthin in Zweifel, sondern nur die Möglichkeit seines wissenschaftlichen, auf Ursachenerkenntnis gegründeten Beweises. Wenn Humes Kritik des Kausalitätsbegriffes die Selbstapologie der orthodoxen Theologie untergrub und die Möglichkeit leugnete, aus der geschlossenen Sphäre der Eindrücke und Erlebnisse des Subjekts zur Erkenntnis der übernatürlichen Wesenheiten durchdringen zu können, so leugnete sie doch gleichzeitig die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beweisführung für die Nichtexistenz Gottes.

Auch die Deisten bedachte Hume mit scharfen Worten. Während Holbach die Deisten jedoch wegen ihrer inkonsequenten Trennung von der Religion kritisierte, schlug Hume vor, den Deismus durch eine seiner Spielarten, die sogenannte natürliche Religion, zu ersetzen, die keines rationalen Beweises bedarf. Das Endergebnis der Humeschen Religionskritik ist schließlich, daß [69] er in den Schoß der Religion zurückkehrt. „Wenn daher“, schrieb er, „meine Philosophie zu den Beweisgründen für die Religion nichts hinzufügt, so habe ich wenigstens die Genugtuung zu wissen, daß sie nichts von ihnen fortnimmt, also alles genau so bleibt wie zuvor.“[58]

Wenn eine rationale Lehre von der göttlichen Substanz und von Gott unmöglich ist und die Leugnung des objektiven Charakters der Kausalität jeden Gottesbeweis entwertet, so ist Religion nach Hume nur als Produkt der Passion, der Neigung und des Glaubens möglich. An dieser Stelle treffen bei Hume die beiden verschiedenen Bedeutungen von „Glaube“ zusammen: als subjektive Überzeugung (belief) und als religiöses Gefühl (faith). Er selbst glaubt an die Religion. „Religion, wie verderbt immer, ist besser als gar keine Religion.“[59] Und er ist bestrebt, seine Leser davon zu überzeugen, daß seine Doktrin „harmlos“[60] ist, und „philosophischer Skeptiker zu sein, ist an einem Gelehrten der erste und wesentliche Schritt zu einem gesunden gläubigen Christen“[61].

Nach Humes Auffassung ist die Religion nicht als eine rein zufällige Erscheinung entstanden, sondern ist das Ergebnis bestimmter sich wiederholender Assoziationen. Die Quelle dieser Assoziationen sah er in Motiven der Urmenschen, die infolge der schweren Lebensbedingungen derselben entstehen. Unter der Nichtbefriedigung ihrer Bedürfnisse leidend, voller Angst um ihre Zukunft, schufen sich die Menschen, wie Hume in der „Naturgeschichte der Religion“ schreibt, in Gestalt übernatürlicher und phantastischer Kräfte unwillkürlich Hilfe und Stütze. Erst später, nachdem die religiösen Assoziationen sich gefestigt hatten, erhielten sie einen moralischen Anstrich. Die Menschen können nicht ohne Moral leben; die zuverlässigste Begründung und die Triebkraft der Entwicklung moralischer sowie rechtlicher Vorstellungen ist aber die Religion, die eine Belohnung für gutes Verhalten verspricht und mit Strafen für die Verletzung moralischer Forderungen droht. „Die Lehre von einem zukünftigen Dasein ist für die Moral eine so starke und notwendige Sicherung, daß wir sie nie verlassen oder vernachlässigen sollten.“[62]

[70] So hat Hume in gewissem Grad die Anschauung Feuerbachs, daß in den religiösen Gestalten die nichtbefriedigten Wünsche der Menschheit zum Ausdruck kommen, vorwegge-

[57] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 350.
[58] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 325.
[59] David Hume: Dialoge über natürliche Religion, S. 135.
[60] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 115.
[61] David Hume: Dialoge über natürliche Religion, S. 144.
[62] Ebenda, S. 135. Vgl. Narski. Die Philosophie Humes. Moskau 1967, S. 276.

nommen; da er jedoch nicht den Weg des Atheismus beschreiten wollte, zog er die ethische Rechtfertigung der Religion vor und sah in ihr ein Mittel, das den Seelenfrieden, das Gleichgewicht des Geistes bringt, die auf eine Verletzung der bürgerlichen Rechtsordnung zielenden Verlockungen ausschaltet, obwohl er andererseits das Christentum und andere „offizielle Aberglauben“ gerade wegen ihres Mißbrauchs der moralischen Gefühle heftig kritisierte. Die Rechtfertigung der Religion durch die Ethik war keine originelle Erfindung Humes. Ähnliche Versuche wurden auch vor ihm unternommen. In analogem Geist hat nach Hume Kant die Lösung des Religionsproblems versucht. Hume wurde jedoch in dem Sinne zum unmittelbaren Vorläufer Kants, daß er nicht auf dem Standpunkt Berkeleys verharrte, der gehofft hatte, Wissenschaft und Religion dadurch zu versöhnen, daß er die erste in der zweiten auflöste und in primitiver Weise an die „Frömmigkeit der Seele“ appellierte. Im England der Mitte und des Ausgangs des 18. Jahrhunderts überzeugte das schon niemanden mehr. Hume wies den Weg zu einer besonderen Variante der doppelten Wahrheit, indem er die Bereiche der Wissenschaft und der Religion jeweils der Sphäre der Natur und der Moral zuordnete.

Mit seiner Theorie formte Hume die gesellschaftliche Praxis der bürgerlichen Gesellschaft, die sich unter den Bedingungen der beschleunigten Entwicklung von Industrie, Technik und Naturwissenschaft einerseits und der allmählich anwachsenden sozialen Widersprüche andererseits herausbildete. Der „aufgeklärte Gentleman“ konnte sich den Luxus des Skeptizismus leisten, für die Volksmassen aber hielt er die Religion für unbedingt notwendig. Humes Lehre von der Religion steht zu den religiösen Konzeptionen der späteren positivistischen Theorien etwa in demselben Verhältnis wie auch seine Lehre von der Moral. Seine Ethik beruhte auf der Annahme, daß die Motive der Handlungen nicht verstandesmäßig, sondern emotional bedingt sind. Er gründete seine Morallehre auf das Studium der menschlichen Affekte. Auf den ersten Blick setzte Hume hier die Tradition der Ethik Descartes’ fort. Er selbst jedoch betrachtete die Ausgangsthesen der von ihm entwickelten Morallehre als [71] konsequente Anwendung seines eigenen Prinzips der empirischen Untersuchung der menschlichen Handlungen. Durchaus nicht im Sinne Descartes’ war der Antiintellektualismus Humes in der Behandlung einer Reihe von Affekten.

Nach Humes Auffassung werden die moralischen Motive durch Emotionen hervorgerufen und bestimmt, so z. B., daß die Menschen, wenn sie nützliche Handlungen ausführen, ein Gefühl der Befriedigung empfinden oder Sympathien zu anderen Menschen hegen. Hume gab zu, daß die Sorge um den persönlichen Nutzen das ursprüngliche Motiv für das menschliche Handeln ist, doch erhielt die Eigenliebe bei ihm keine höchste moralische Sanktion. Das utilitaristische Prinzip in Humes Ethik kreuzt sich mit dem hedonistischen; der Eklektizismus seiner Ethik wird durch die Einbeziehung von altruistischen Motiven noch mehr vertieft. Nach Auffassung Humes, der bestrebt ist, die Beziehungen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zu „veredeln“ und zu idealisieren, wird die emotionale Befriedigung in den Menschen durch Handlungen hervorgerufen, die nicht nur für die jeweiligen Subjekte, sondern auch für die Gesellschaft nützlich sind. Das Gefühl des Angenehmen wird ebenfalls durch Handlungen hervorgerufen, die Wohlwollen gegenüber anderen Menschen ausdrücken. Das menschliche Streben nach Nutzen entspringt Hume zufolge der menschlichen Natur, die Sympathie hingegen deutet er als biologischen Instinkt. Die Festigung der moralischen Prinzipien verbindet er mit der Gewöhnung. Sein Hinweis auf die ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur zeugt davon, daß er das Prinzip des Empirismus in der Ethik nicht streng durchführt.

Wie steht Humes Ethik zu den ethischen Theorien des Positivismus? In verschiedener Hinsicht hat der Positivismus die humeistische Tradition fortgesetzt: Humes Ablehnung der aprioristischen Moral und der moralische Relativismus, das Suchen nach der Quelle der moralischen Wertung in den Subjekten selbst[63] entsprachen der positivistischen Auffassung der

[63] Fuller spricht sogar vom „Konventionalismus“ Humes in der Ethik (Vgl. B. A. J. Fuller: A History of Philosophy, New York 1957, p. 175).

ethischen Probleme. Außerdem finden wir bei Comte, Spencer, Mach und Schlick analoge Traumbilder eines „allgemeinen Altruismus“ und der Entwicklung des Gefühls der gegenseitigen Hilfe aller Menschen ohne Unterschied des Berufes und der Stellung. Obwohl [72] diese Traumbilder im Grunde genommen nicht ihren erkenntnistheoretischen positivistischen Doktrinen entsprangen (wenn die Positivisten auch die volle Übereinstimmung ihrer Ethik und ihrer Philosophie verkündeten), so besaßen sie doch einen gemeinsamen sozialen und klassenmäßigen Ursprung und widerspiegelten die Neigung zur bürgerlich-liberalen Phraseologie, die bei vielen Positivisten mehr oder weniger vorhanden war.

Analog stand auch die „positive“ Lehre Humes und der Positivisten von der Religion in keinem direkten Zusammenhang mit ihren erkenntnistheoretischen Ideen, obwohl sie bei der Lösung der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft, einerseits und zur Religion andererseits unbestreitbar von den letzteren ausgingen. Und dennoch haben die Hoffnungen, die diese Philosophen auf die „wahre“ Religion setzten, viel Gemeinsames. In allen diesen Fällen wurde die Religion aus dem Bereich der eigentlichen theoretischen Philosophie verwiesen, erhielt aber vollen Raum für ihre Entwicklung entweder als Mittel zur Begründung der Moral (Hume) oder als Antwort auf die von der Wissenschaft nicht erklärbaren Seinsrätsel (Spencer), oder als Instrument zur Vereinigung der Menschen (Comte), oder als Form der Realisierung von „Herzensbedürfnissen“ (Carnap). Das Gemeinsame besteht hier darin, daß der Religion eine Mission auferlegt wurde, die angeblich von der Wissenschaft unabhängig sei und von ihr nicht erfüllt werden könne. Der Positivismus trat im Gefolge Humes in der anstößigen Rolle eines Anwalts und Verteidigers des religiösen Glaubens auf, indem er ihm, in weiten Bereichen, die er ihm dienstfertig abgetreten hatte, Handlungsfreiheit gewährte.

Aber nicht nur in der Rechtfertigung der Religion hat Hume den Weg gewiesen, den die Positivisten beschritten haben. Der Agnostizismus Humes erwies sich für sie als eine brauchbare Form und Maskierung des subjektiven Idealismus, mit der die „Extreme“ des letzteren verschleiert werden konnten, die der Praxis des Lebens allzusehr widersprachen. Viele Ideen Humes gehören heute zum festen Grundbestand des Positivismus: die Kritik an den rationalistischen philosophischen Systemen, die Subjektivierung der Begriffe „Kausalität“ und „Kraft“, die Leugnung der logischen Notwendigkeit in der Induktion, die Reduzierung der Aufgaben der Wissenschaft auf Beschreibung und Ordnung von Empfindungen, die Leugnung der Existenz von [73] Substanzen und schließlich vor allem die agnostizistische Variante des Sensualismus.

Humes Agnostizismus selbst nahm nicht selten typisch positivistische Züge an. Hume berief sich nicht nur auf die Unerkennbarkeit der Außenwelt, sondern auch darauf, daß es niemals seine „Absicht war, in die Natur der Körper einzudringen“.[64] Und weiter: „Wie sollen wir die Frage beantworten können, ob die Perzeptionen einer körperlichen oder unkörperlichen Substanz inhärieren, wenn wir ... nicht einmal den Sinn der Frage verstehen?“[65] Viele Fragen hinsichtlich der Identität der Persönlichkeit hielt Hume nicht für philosophische, sondern für „Fragen des Sprachgebrauchs“.[66] Mitunter kehrte er auch offen zum Berkeleyanismus zurück und nannte das Sein äußerer Objekte eine „Fiktion“.[67]

Bereits in den Werken des Begründers des Positivismus, A. Comtes, treffen wir auf die Humesche Konzeption der Kausalität, J. St. Mills Definitionen der Materie und der menschlichen Persönlichkeit erinnern stark an die Humes. Mills „Empfindungsserien“ sind dasselbe wie die uns schon bekannten Humeschen „Perzeptionszusammenhänge“.

Wenn Mach und Avenarius Physik und Physiologie auf Psychologie reduzieren, so bekräftigen sie damit nur die bereits von Hume geäußerten Gedanken, daß alle Perzeptionen „auf

[64] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 86.
[65] Ebenda, S. 305.
[66] Ebenda, S. 339.
[67] Ebenda, S. 277.

gleicher Stufe stehen“[68], alle Ursachen – physische und logische – gleichartig sind[69], die Glieder unseres Körpers für uns nur Wahrnehmungen sind und es unsinnig ist „anzunehmen, die Sinne könnten zwischen ‚mir‘ und den äußeren Dingen unterscheiden“[70].

Viele bürgerliche Philosophen, darunter auch zeitgenössische, halten es für unbestreitbar, daß der Positivismus viele Grundprinzipien Humes übernommen hat.[71]

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der Positivismus des 20. Jahrhunderts sich im Zeichen Humescher Ideen entwickelt [74] hat. Hume und kein anderer wurde zum Begründer des neopositivistischen Wahrheitskriteriums, der sogenannten Verifikationsregel, über die noch zu sprechen sein wird. Der größte englische bürgerliche Philosoph der Gegenwart, Russell, rechnet es sich als Verdienst an, daß er sich von den logischen Positivisten des Kontinents dadurch unterscheidet, daß er im Vergleich zu ihnen den Werken von Berkeley und Hume größere Bedeutung beimißt.[72] Russell, der den Skeptizismus Humes auf die These reduziert, daß alle faktischen Daten persönliche Erlebnisse und voneinander unabhängig sind, schlußfolgert: „Ich sehe keine Möglichkeit, sich von jeder einzelnen dieser Thesen zu befreien.“[73]

Einstein schrieb in seinen „Bemerkungen zu Russells Erkenntnistheorie“, die in Schilpps Sammelband „Die Philosophie von Bertrand Russell“ enthalten sind, daß jeder, der Russell liest, „Hume spürt“.[74] Ein anderer Begründer des Neopositivismus, Moritz Schlick, schließt 1917 seine „Allgemeine Erkenntnislehre“ mit den Worten: „Der Standpunkt, auf den man durch solche Betrachtungen gelangt, ist im Grunde schon derjenige Humes gewesen. Ich glaube nicht, daß es möglich ist, wesentlich über ihn hinauszuschreiten.“[75]

Die Philosophie Humes war eine der hauptsächlichsten philosophischen Voraussetzungen für die Entstehung des Positivismus, der viele ihrer Ideen übernahm.

Die Neopositivisten, z. B. Pap, rechnen Hume hoch an, daß er in seiner Analyse der Begriffe „Kraft“ und „Kausalität“ angeblich die semantische Analyse der Neopositivisten vorweggenommen habe, ähnlich wie dies Berkeley hinsichtlich der Substanzidee getan habe.[76] [75]

[68] Ebenda, S. 254.
[69] Ebenda, S. 224.
[70] Ebenda, S. 253.
[71] Vgl. C. Maund: Humes Theory of Knowledge, London 1937; N. K. Smith: The Philosophy of David Hume, London 1941; A. L. Leroy: David Hume, Paris 1955.
[72] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 7.
[73] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 189.
[74] The Philosophy of Bertrand Russell, Evanston 1946, Ed. by P. A. Schilpp, p. 285.
[75] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 343.
[76] Vgl. A. Pap: Elements of Analytic Philosophy, New York 1949, p. VIII.

III. Kapitel
Die Entstehung des Positivismus. Die Lehre Auguste Comtes

Gegen Ende des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts kam es in Europa zur Entstehung des Positivismus. Seine Heimat war Frankreich. Nach Beendigung der Napoleonischen Kriege, als die monarchistisch-feudale Reaktion in Europa triumphierte und in Frankreich das Restaurationsregime erstarkte, das sodann von der Regierung des „Bankierkönigs“ Louis Philipp abgelöst wurde, bildete sich im Lande eine Gesellschafts- und Klassensituation von besonderer Art heraus. Vom Standpunkt der Interessen der französischen Bourgeoisie hatte ihr früherer Konflikt mit der Feudalaristokratie, der die Monarchie das Leben gekostet hatte, jetzt seine aktuelle Bedeutung verloren. Bereits die Ereignisse der Revolution von 1830 hatten gezeigt, daß im französischen Proletariat der Kapitalistenklasse ein neuer und wesentlich gefährlicherer Gegner erstanden war, der seine Kräfte zu sammeln begann. Es entstand das Bündnis der Bourgeoisie und des verbürgerlichten Adels gegen das Volk, das seinem sozialen Wesen nach dem Klassenbündnis analog war, das in England den Agnostizismus Humes hervorgebracht hatte. In Frankreich erzeugte das Bündnis der Bourgeoisie mit den Resten des Feudalismus den Positivismus Comtes.

Die Philosophie des Positivismus trat in Frankreich an die Stelle der offen obskurantistischen Lehren der Spiritualisten aus der Restaurationsperiode. Die vor der Revolution von 1848 aufgekommene positivistische Philosophie gewann nach den revolutionären Ereignissen breiten Einfluß in den bürgerlichen Kreisen Frankreichs und anderer Länder. Der in erster Linie an den Namen Auguste Comtes (1798-1857) geknüpfte Positivismus wurde später zu einer verzweigten Richtung der bürgerlichen Philosophie, die durch eine ganze Reihe verwandter philosophischer und soziologischer Theorien repräsentiert wurde.

[76] Die Entstehung des Positivismus war eine bemerkenswerte Erscheinung in der Geschichte der Philosophie. Die bürgerlichen Ideologen distanzierten sich damit von den Errungenschaften der geistigen Kultur, auf die ihre Vorgänger stolz gewesen waren. Zu einem seiner Ausgangsprinzipien erklärte der Positivismus die Feindschaft der Philosophie gegenüber aller wirklich philosophischen Problematik. So entstand in der Philosophie eine „antiphilosophische“ Richtung. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Positivismus keine bestimmte philosophische Position eingenommen hätte. Im Gegenteil, er trat als die direkte Fortsetzung der reaktionären Tendenzen auf, die von den Idealisten und Agnostikern in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts vertreten worden waren.

Der Positivismus entstand in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf den Materialismus und Atheismus der fortschrittlichen Vertreter der französischen bürgerlichen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Agnostizistische Motive gab es in der französischen Philosophie schon lange vor Beginn des 19. Jahrhunderts. Während Hume in England eine agnostizistische „Lesart“ des Sensualismus Lockes lieferte, verstärkte Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), der die Lockesche Erkenntnistheorie in Frankreich propagierte, die im „Versuch über den menschlichen Verstand“ enthaltenen agnostizistischen Elemente. Condillac erklärte in seiner „Abhandlung über die Empfindungen“, daß die Empfindungen eine Art Zeichen seien, die uns „nicht die Vorstellung von etwas Äußerem geben“[1].

Aber der Platz, den Condillac in der Geschichte der französischen Philosophie einnimmt, unterscheidet sich wesentlich von der Stellung Humes in der Geschichte der englischen Philosophie. Während von Hume ein direkter Weg zum englischen Positivismus führte, lieferte Condillac dem französischen Materialismus die sensualistische Waffe. Der Gegner Condillacs war – wie Marx in der „Heiligen Familie“ zeigt – nicht der Materialismus des 18. Jahrhunderts, sondern die Metaphysik des 17. Jahrhunderts.

[1] E. B. Condillac: Abhandlung über die Empfindungen, Heidelberg 1882, S. 64.

In der Periode der Entwicklung des französischen Materialismus äußerten auch d'Alembert und Turgot verschiedentlich Ideen, die Berührungspunkte mit dem künftigen Positivismus [77] aufwiesen. Jean d'Alembert (1717-1783) behauptete, die Wissenschaften müßten den Gedanken an die Erkenntnis des „Wesens des Seins" aufgeben; auch die Philosophie solle ihren Anspruch auf eine solche Erkenntnis aufgeben und müsse – ähnlich wie die Einzelwissenschaften – „näher an die Fakten" heran. Sie müsse eine Wissenschaft von den Prinzipien der Wissenschaften, d. h. eine allgemein-theoretische Konzeption ihrer Klassifikation, werden. Auch Turgot (1727-1781) entwickelte in dem Artikel „Existenz" in der „Enzyklopädie" agnostizistische Gedanken.

Aber auch diese Ideen waren nicht die Grundlage, auf der sich der Positivismus Comtes herausbildete; ihre Urheber würden zu Unrecht zu den „Begründern" des Positivismus gezählt werden. Sie waren keine Gegner, sondern Verbündete der französischen Materialisten und setzten das Werk Condillacs fort, der die dogmatischen Systeme der Idealisten des 17. Jahrhunderts zerstört hatte.

Für die bereits an die Macht gelangte konservative französische Bourgeoisie der nachrevolutionären Zeit hingegen wurde der Materialismus zu einer überaus fremden und „gefährlichen" Richtung. Das ist der eigentliche Grund für die Entstehung des Positivismus. In dem Maße, wie sich die Arbeiterbewegung entwickelt, bedient sich die Bourgeoisie immer mehr des Positivismus im Kampf gegen die Ideologie des Proletariats, gegen die entstehende und sich entwickelnde Philosophie des dialektischen Materialismus.

„Positivismus" als philosophischer Begriff steht im engen Zusammenhang mit solchen Begriffen wie „Skeptizismus" und „Agnostizismus". Zwischen ihnen existieren jedoch auch Unterschiede. Der Skeptizismus, der bereits in der Periode des beginnenden Niedergangs des antiken philosophischen Denkens auftrat, ist seinem Wesen nach eine rein methodologische Strömung. Was den Agnostizismus betrifft, so unterscheidet sich der Positivismus von ihm durch seinen klar formulierten Standpunkt, daß jede Philosophie im früheren Sinne des Wortes, die stets diese oder jene ontologische Lehre einschloß, prinzipiell unmöglich ist.

Die Bourgeoisie gab dem Positivismus wegen einer ganzen Reihe von Besonderheiten den Vorzug. Im Unterschied zu den offen idealistischen Systemen der deutschen Idealisten zu Beginn des 19. Jahrhunderts war der Positivismus eine überaus ver-[78]schleierte Form des Idealismus. Sein Zusammenhang mit der Religion trat nicht so offen zutage; er distanzierte sich, zumindest in Worten, von den absurden Extremen der spekulativen Systeme und sagte der als „Wissenschaft der Wissenschaften" verstandenen Philosophie den Kampf an. Dies hinderte übrigens die Positivisten nicht, selbst Systeme zu konstruieren, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben.

Der Positivismus gab sich als Anschauung aus, die die Wissenschaften angeblich von dem Joch der dogmatischen Naturphilosophie und der Hegelschen Spekulationen befreie. Er gefiel sich in der vorteilhaften Rolle eines Verteidigers des „positiven", d. h. von jeglichen „Vorurteilen" befreiten Wissens, eines Kämpfers für den Triumph der Wissenschaft.

Der antidialektische Charakter der Methodologie des Positivismus wies auf seine feindselige Haltung gegenüber den revolutionären Ideen auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Entwicklung hin. Den heuchlerischen Maßnahmen, zu denen die Bourgeoisie im Klassenkampf gegen das Proletariat oft griff, entsprach auch der Umstand, daß der Positivismus in der Philosophie den objektiven Idealismus zu seinem Hauptfeind erklärte. Doch war der Positivismus historisch ja nicht nur auf der Grundlage des Humeschen und des Kantschen Agnostizismus entstanden; für seine Entstehung war nicht minder wesentlich, daß er die Ideen des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts entstellte, und das war sein eigentliches Hauptanliegen: das Gebäude der materialistischen Theorie von innen her zu untergraben. Von dem alten Agnostizismus Humescher Prägung unterschied er sich durch seine schärfer proklamierte angeblich „antiphilosophische" Tendenz und durch seine Ab-

neigung, der These des Agnostizismus eine strenge philosophische Formulierung zu geben.

Der philosophische Grundgedanke des Positivismus bestand in der Ablehnung jeglicher Art von Philosophie, mit Ausnahme des Agnostizismus. Er anerkannte eine naturwissenschaftliche Erklärung vieler Erscheinungen nur in dem Maße, wie sie den Interessen der technischen Vervollkommnung der kapitalistischen Produktion entsprach. Zugleich bemühte er sich, diese Erklärung von materialistischen Konsequenzen zu trennen und ihr einen agnostizistischen Anstrich zu geben. Dafür gab es kein „feineres“ Mittel als die Auflösung der Philosophie in der Naturwissen-[79]schaft. Unter dem Deckmantel des „Glaubens an die Allmacht der Wissenschaft“ führte diese Auflösung letztlich dazu, das Vertrauen in die Kraft der menschlichen Erkenntnis und damit in die Perspektiven der Wissenschaft zu zerstören.

Damit aber nicht genug. Die Weigerung der Positivisten, eine bestimmte Antwort auf die Grundfrage der Philosophie zu geben, öffnete der Rechtfertigung religiöser Spekulationen Tür und Tor. Die Art und Weise, wie die Unmöglichkeit einer Entscheidung der Grundfrage der Philosophie im Verlauf der Geschichte des Positivismus begründet wurde, wechselte mehrmals: Das Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit, diese Frage zu entscheiden, wurde durch Versuche abgelöst, einen „dritten Weg“ zu ihrer Lösung zu finden (die Lehre von der „neutralen“ Natur der Welt), und später erklärte man rundweg, die Grundfrage der Philosophie habe überhaupt keinen wissenschaftlichen Sinn. Dementsprechend wurde entweder bestritten, daß die Philosophie ihren eigenen Gegenstand habe, so daß sie durch die Gesamtheit der Einzelwissenschaften ersetzt wurde, oder sie wurde auf die formalistische Betrachtung einzelner Seiten des Erkenntnisprozesses reduziert, die kein „Recht“ habe, die Frage nach der Wahrheit der religiösen Problematik zu berühren.

Die Hauptthese des Positivismus bezüglich des Gegenstandes der Philosophie, erstmalig formuliert von Comte, lautete: Die Wissenschaft ersetzt die Philosophie.

Aufgabe der Wissenschaft sollte sein, die Empfindungen und Erlebnisse des Subjekts zu beschreiben und zu ordnen. Das war ein Versuch, die Wissenschaft auf die ihr wesensfremde Grundlage des subjektiven Idealismus zu stellen. In der weiteren Entwicklung reduzierten die Positivisten den Gegenstand der Philosophie bald auf die Erkenntnistheorie, bald auf die Beschreibung der allgemeinsten Zusammenhänge der Erscheinungen oder auch auf die formale Logik. In allen Fällen blieb die Hauptfunktion des Positivismus jedoch erhalten: den Agnostizismus und subjektiven Idealismus in die Wissenschaft hineinzutragen. Damit untergrub der Positivismus den Erkenntniswert der Wissenschaft und machte den Weg frei für alle möglichen religiösen Deutungen der Wirklichkeit.

Für den Positivismus sind im Verlauf seiner langen historischen Entwicklung Eklektizismus und unklare, philosophisch heuchlerische Formulierungen kennzeichnend. Ein anderes sei-[80]ner Merkmale ist jene äußerst flache bürgerliche Denkweise, die als „gesunder Menschenverstand“ ausgegeben wird, und in der wohl am ehesten der Verfall und die Entartung der bürgerlichen Philosophie zum Ausdruck kommen. Dies macht es verständlich, warum der Positivismus in der bürgerlichen Philosophie so weite Verbreitung gefunden hat. Einige Vertreter der Intelligenz fühlten sich vom Positivismus auch wegen seines scheinbaren Zusammenhangs mit der materialistischen, wissenschaftlichen Weltanschauung und seiner kämpferischen Deklarationen gegen den objektiven Idealismus angezogen. Hierin liegt die Ursache für die Sympathien, die eine Reihe fortschrittlicher Persönlichkeiten in China, Japan, Südamerika und zum Teil in Rußland und Polen dem Positivismus im 19. Jahrhundert entgegenbrachte. So schätzte I. M. Sečenov die positivistische Kritik am objektiven Idealismus sehr hoch ein. Das ist auch der Grund für die Sympathien, derer sich der Positivismus bei vielen bürgerlichen Naturwissenschaftlern des 20. Jahrhunderts erfreut.

Die meisten Anhänger des Positivismus sahen in ihm jedoch das Banner der antirevolutionären Tätigkeit, die theoretische Begründung des engen bürgerlichen Reformismus. Comte

formulierte als Hauptaufgabe jeder theoretischen und praktischen Tätigkeit die Beseitigung des „revolutionären Geistes“, die Festigung der kapitalistischen „Ordnung“ und den Kampf gegen Materialismus und Sozialismus.

Für die Mehrzahl der bürgerlichen Anhänger des Positivismus war diese Lehre ein Schutz gegen den Atheismus, dem Comte, der Begründer des Positivismus, wiederholt den Kampf angesagt hatte. Nicht zufällig schufen seine Anhänger sogar besondere „geistliche“ Organisationen im Sinne seiner Lehre. Die meisten Vertreter des reaktionären Kerns des Positivismus gab es in Frankreich und England, den entwickeltsten kapitalistischen Ländern in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Das Leben Auguste Comtes zeichnete sich nicht durch Reichtum an äußeren Ereignissen aus. Er wurde 1798 in Montpellier geboren und erhielt seine Ausbildung am Pariser Polytechnikum. Er studierte vorwiegend Mathematik, Astronomie und Physik. Ein bedeutsamer Abschnitt in seinem Leben war die Tätigkeit als persönlicher Sekretär des utopischen Sozialisten Saint-Simon in den Jahren 1818-1824. Von diesem hat Comte vieles übernommen. Unter den Ideen, die er von seinem großen Lehrer ent-[81]lehnte, waren jedoch weder die Lehre vom Sozialismus noch die spontane Dialektik. Was er übernahm, entstellte er später. Saint-Simon hatte über die objektive Gesetzmäßigkeit des Geschichtsprozesses geschrieben, obwohl er die Notwendigkeit des Sieges des Sozialismus unhistorisch auffaßte. Daraus ergab sich, daß man die vergangenen Epochen in der Geschichte der Menschheit nicht in nihilistischer Weise übergehen darf. Comte übernahm hiervon nur die Thesen, die einer Rehabilitierung des politischen und geistigen Lebens des Mittelalters dienlich waren. Saint-Simon war der Ansicht, daß das Glück der Menschen nicht durch politische Umwälzungen allein herbeigeführt werden könne, sondern durch eine grundlegende Umgestaltung ihrer sozialen Existenzbedingungen. Comte übernahm davon nur das, was seiner feindlichen Haltung gegenüber dem Kampf der französischen Arbeiterklasse um die politische Macht entsprach. Saint-Simon war davon überzeugt, daß die bestehenden Gesellschaftsordnungen sich überlebt hatten und nur eine neue, sozialistische Organisation der Gesellschaft den Menschen die Befreiung bringen könne. Comte verkündete ebenfalls die Notwendigkeit einer neuen, positiven Organisation der Gesellschaft, die an die Stelle der sozialen Anarchie treten müsse, aber diese neue Organisation hatte nichts mit Sozialismus zu tun, sondern sollte die Ordnung eines hierarchischen Kapitalismus sein. Es ist nicht verwunderlich, daß Comte schließlich mit Saint-Simon brach und es später vorzog, seine ehemaligen engen Beziehungen zu ihm zu verschweigen. Dies hinderte ihn allerdings nicht, sich der Ideen seines früheren Lehrers ungeniert zu bemächtigen (zum Beispiel in der Frage der Klassifizierung der Wissenschaften usw.).

Von 1826 bis 1848 widmete sich Comte der Lehrtätigkeit, vor allem zu dem Zweck, sein System der „positiven Philosophie“ zu propagieren. In der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848-1849 stand er auf der Seite der Reaktion. Er rief das französische Proletariat auf, der Revolution untreu zu werden und sich den Ideen des Positivismus anzuschließen, hatte damit aber keinen Erfolg. Die Enttäuschung über den Mißerfolg seiner mündlichen Agitation und seiner Publizistik trug dazu bei, daß sich Comte in der Periode nach der Revolution auf eine kleine Sekte von Anhängern zu orientieren begann und sogar die Lehre einer „neuen Kirche“ des Positivismus schuf. Die Ideen dieses neuen Kults legte er in einem besonderen vierbändigen Werk „Système [82] de politique positive au Traité de sociologie instituant la religion de l’humanité“ dar. Auguste Comte starb im Jahre 1857.

Die Hauptwerke aus der ersten Periode seiner Tätigkeit, in denen er die Grundideen seines Positivismus darlegte, waren der sechsbändige „Kurs der positiven Philosophie“ (1830-1842) und „Rede über den Geist des Positivismus“ (1844).

Bei der Darlegung der philosophischen Ansichten Auguste Comtes befindet man sich in einer eigenartigen Situation. Einerseits sollte man meinen, daß die Anschauungen des Begründers des Positivismus genauer untersucht werden müssen als die seiner Nachfolger. Andererseits

zeigt es sich, daß diese Lehre in der Form, die ihr Comte nach der Revolution von 1848, also in der reifsten Zeit seines Schaffens, gegeben hatte, für die Mehrzahl jener Philosophen, die sich für die Bewahrer und Fortsetzer der positivistischen Tradition hielten, wenig annehmbar war. Sie wollten zwar Positivisten sein, aber nur wenige von ihnen, vor allem in Europa, wollten als Anhänger Comtes gelten.

In diesem Kapitel werden vorwiegend die Ideen aus der frühen Schaffensperiode Auguste Comtes kurz dargestellt, weil uns nur das interessiert, was in den Grundbestand positivistischer Ideen Eingang gefunden hat und als solches im Verlaufe der nachfolgenden historischen Entwicklung dieser Richtung erhalten geblieben ist. Im Rahmen dieser Arbeit wurde deshalb der Agnostizismus Humes ausführlicher behandelt als der Positivismus Comtes.

Comte erklärte jede Theorie, die die Existenz und die Erkennbarkeit der objektiven Realität anerkennt, für „metaphysisch". Seine Grundthese bestand in der Forderung, die Wissenschaft müsse darauf verzichten, in das Wesen der Dinge einzudringen, und sich allein auf die Beschreibung der äußeren Gestalt der Erscheinungen beschränken. Schon zur Zeit seiner Entstehung zeichnete sich der Positivismus dadurch aus, daß er sich in Worten von der offen subjektiv-idealistischen Auffassung der Erscheinungen distanzierte. In der Lehre Comtes war dies besonders offensichtlich. Wiederholt erklärte er, daß er nur die Existenz „äußerer" Erscheinungen anerkenne[2], und infolgedessen verwarf er zum Beispiel die Psychologie, deren Inhalt er auf die Biologie und die Soziologie verteilte. Er schrieb, daß er damit die Existenz der Außenwelt zulasse. In Wirklichkeit führte die gesamte Philoso-[83]phie Comtes jedoch von der Außenwelt weg; sie beschränkte die Erkenntnis auf die Sphäre der Wahrnehmungen. Comte leugnete die objektive Wahrheit und nannte die materielle Welt eine verkörperte Abstraktion.

Zur Ehre des bedeutenden russischen Materialisten Tschernyschewski muß gesagt werden, daß er sich durch die illusionären Erklärungen Auguste Comtes, der Positivismus erforsche „äußere" Erscheinungen und Fakten, d. h. die den Menschen umgebende Realität, nicht täuschen ließ. Über das Hauptwerk Comtes schrieb Tschernyschewski, daß „es eine Art verspäteter Mißgeburt der ‚Kritik der reinen Vernunft' Kants" sei.[3]

Die Wissenschaft hat nach Comtes Ansicht nicht die Frage zu beantworten, *was* existiert, sondern ausschließlich, *wie* etwas existiert. Sie soll nicht verallgemeinern, um etwas zu erklären, sondern nur die Daten der Erfahrung beschreiben. Ihre Aufgabe bestehe darin, die zu beschreibenden Erscheinungen auf ein Minimum äußerer Zusammenhänge – nach Ähnlichkeit und Reihenfolge – zu reduzieren. Diese Idee führte Comte zu einer Reihe mechanistischer Konsequenzen, die vor allem darin bestehen, daß das Verständnis für die Spezifik der Entwicklungsgesetze in den verschiedenen Bereichen der Realität verlorenging.

Comte erklärte weiter, daß die Wissenschaft „Gesetze" erkennen müsse. Er behauptete, die Aufgabe der Wissenschaftler bestehe „in der Anerkennung der Tatsache, daß alle Erscheinungen unveränderlichen *Naturgesetzen* unterworfen sind, die zu entdecken und deren Zahl auf ein Minimum zu reduzieren das Ziel all unserer Bemühungen ist".[4] Wenn die Wissenschaft über die Kenntnis der Gesetze der Erscheinungen verfügt, so kann sie, Comte zufolge, künftig sinnlich beobachtbare Erscheinungen (als Folgen dieser Gesetze) voraussagen. Dann werde die wissenschaftliche Voraussicht an die Stelle der theologischen Prophezeiungen treten. „Wissen, um vorauszusehen" war die Devise, die Comte verkündete, und die durch ihren scheinbar progressiven Charakter Sympathien errang. Aber Comte verstand unter „Gesetzen" nur die Formulierung beobachtbarer funktionaler Zusammenhänge, konstante Relationen der Aufeinanderfolge und der Ähnlichkeit. Den Gesetzesbegriff stellte er deshalb dem Be-

[2] Vgl. Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg MCMLVI, S. 121 u. 123.
[3] N. G. Tschernyschewski: Gesammelte Werke, Bd. XIV, Moskau 1949, S. 651 (russ.).
[4] Auguste Comte: Cours de philosophie positive, Bd. 1, Paris 1907, p. 8.

[84]griff des kausalen Zusammenhangs gegenüber, der für ihn nicht in die Kompetenz der Wissenschaft gehörte.

Es sei vermerkt, daß vom Standpunkt des dialektischen Materialismus Gesetze, die eine funktionale Abhängigkeit zwischen verschiedenen Erscheinungen formulieren (zum Beispiel das Boyle-Mariottsche Gesetz vom Verhältnis zwischen Volumen und Druck eines Gases in einem geschlossenen Raum), für die Wissenschaft zwar notwendig, aber bei weitem nicht hinreichend sind.

Die erwähnten Thesen machen die positivistischen Grundsätze Comtes aus. Sie sind in verschiedenen Varianten in seinen Werken verstreut, jedoch nirgends detailliert und gründlich ausgearbeitet.

Comte gab vor, eine wissenschaftliche Philosophie zu schaffen, und zog zu diesem Zweck umfangreiches naturwissenschaftliches Material heran; im Unterschied zu den Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts verarbeitete er dieses Material jedoch nicht vom materialistischen, sondern vom agnostizistischen Standpunkt aus und gelangte schließlich zum Relativismus: „... es ist auch wichtig einzusehen, daß dieses Studium der Phänomene, statt irgendwie absolut werden zu können, (im Gegenteil) stets auf unsere Organisation und auf unsere Lage *relativ* bleiben muß“[5].

Nachdem Marx mit dem Positivismus bekannt geworden war, stellte er ihm eine vernichtende Charakteristik aus: „Ich studiere jetzt nebenbei Comte“, schrieb er an Engels im Jahre 1866, „weil die Engländer und Franzosen soviel Lärm von dem Kerl machen. Was sie daran besticht, ist das Enzyklopädische, la synthèse. Aber das ist jammervoll gegen Hegel (obgleich Comte als Mathematiker und Physiker von Profession ihm überlegen, d. h. überlegen im Detail, Hegel ist selbst hier unendlich größer im ganzen). Und dieser Scheißpositivismus erschien 1832!“[6]

Das idealistische Wesen des Positivismus offenbarte sich auch deutlich in der Behauptung Comtes, die Geschichte der Naturerkenntnis sei eine Aufeinanderfolge dreier „Stadien“ der menschlichen Vernunft, dreier Arten der Weltanschauung oder dreier Methoden – der theologischen, der metaphysischen und der positiven. Von der Aufeinanderfolge dieser drei Stadien der Vernunft [85] hänge angeblich auch der gesamte Geschichtsprozeß ab. Nach Auffassung Comtes unterliegt sowohl die Entwicklung des individuellen menschlichen Bewußtseins als auch die der bürgerlichen Geschichte überhaupt diesem Gesetz der drei Stadien. So ergibt sich eine oberflächliche Analogie zur Hegelschen Lehre von der Einheit des individuellen und des gesellschaftlichen Bewußtseins in der Entwicklung.

Die theologische Methode wird als das erste Stadium in der Entwicklung der menschlichen Vernunft definiert, die auf dieser Stufe ihrer Entwicklung zum absoluten Wissen strebt und die beobachteten Erscheinungen durch das Wirken übernatürlicher, göttlicher Kräfte zu erklären versucht. Comte kritisierte mit Nachdruck die theologische Weltauffassung als archaisch und veraltet, gab jedoch gleichzeitig die Religion als die erste Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis aus, die den anderen nicht nur schlechthin historisch vorausginge, sondern sie auch vorbereitete. In der Politik soll der theologischen Methode (dem theologischen Stadium) das feudal-monarchistische Prinzip (die „Doktrin der Könige“) entsprechen.

Das zweite Stadium in der Entwicklung der menschlichen Vernunft – die „metaphysische“ Methode – ist eine Variante der theologischen Methode: Die übernatürlichen Kräfte sind hier durch verkörperte Abstraktionen, durch metaphysische „Wesenheiten“, durch Naturkräfte ersetzt, die allen beobachteten Erscheinungen zugrunde liegen sollen. In der Politik entsprechen dem zweiten Stadium der Aufstieg der „Mittelklassen“ und die besondere Rolle der „Ju-

[5] Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, S. 29.
[6] Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewählte Briefe, Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 212. [MEW, Bd. 31, S. 234.]

risten“. Unter metaphysischer Methode verstand Comte die Anerkennung der Möglichkeit begründeter Erkenntnisse über die Natur der objektiven Realität.

Zur Metaphysik rechnete Comte den Materialismus, der alle Wesenheiten durch eine einzige, die „Natur“, ersetzte. In die gleiche Rubrik ordnete er auch alle zeitgenössischen revolutionären Theorien (die „Doktrinen der Völker“) ein. Die Metaphysik, d. h. der Materialismus, trug nach seiner Meinung die Schuld an den Revolutionen. So dienten seine Kritik der metaphysischen Methode und sein Auftreten gegen den objektiven Idealismus nur dazu, seinen Kampf gegen den Materialismus und gegen die revolutionären Ideen zu tarnen.

Die positive Methode setzt nach Comte den Verzicht auf „absolutes“ Wissen, d. h. auf den Materialismus, sowie eine positiv-[86]apologetische Einstellung zur kapitalistischen Wirklichkeit voraus. Hier wie auch an anderen Stellen verwendet Comte den Terminus „positiv“ in verschiedenen, wenn auch miteinander zusammenhängenden Bedeutungen. Unter „positiv“ verstand er das Wirkliche (oder Reale), das Unbestreitbare, Exakte, praktisch Nützliche, das Relative (im Gegensatz zum Spekulativ-Absoluten), das mit Bestimmtheit Behauptete und schließlich das den revolutionären Umwälzungen Feindliche. Das „Wirkliche“ und „Unbestreitbare“ bedeutet für Comte das „nur in den Erscheinungen Enthaltene“, und „Nützlichkeit“ faßte er in einem eng utilitaristischen Sinne auf. Den antirevolutionären Charakter seiner Auffassung vom gesellschaftlichen Prozeß betrachtete er als das eigentliche Wesen seiner „positiven“ Anschauungen. „Die Anwendung des Wortes ‚positiv‘ auf die metaphysisch-lächerlichen Theorien der Comtisten“, bemerkte Lafargue in diesem Zusammenhang, „ist bitterer Hohn.“[7]

Tschernyschewski, der den unwissenschaftlichen Charakter der dreigliedrigen Formel Comtes entlarvte, nannte sie einen völligen Unsinn. „Die theologische Periode der Wissenschaft hat es aber niemals gegeben, und die Metaphysik in dem Sinne, wie sie Auguste Comte versteht, ist gleichfalls ein Ding, das nie existiert hat ...“[8] Die Formel Comtes war zutiefst unhistorisch. Sie ignorierte zum Beispiel die Entwicklung des antiken Materialismus. Ihre dreigliedrige Struktur, eine mißglückte Nachahmung der dialektischen Triade, war nicht mehr als ein totes Schema. Dieses Schema begrub alles Positive, was in der Lehre Comtes von den drei „Stadien“ enthalten und von Saint-Simon entlehnt worden war (vor allem das Prinzip des Historismus).

Die negativen Besonderheiten des Positivismus treten auch in der Comteschen Klassifizierung der Wissenschaften zutage. Comte ging nicht von der wirklichen, objektiven Grundlage der Klassifizierung der Wissenschaften – den verschiedenen Bewegungsformen der Materie – aus und ordnete die Wissenschaften in der Reihenfolge vom allgemeinen, leichter zu begreifenden und exakten Wissen zum besonderen, schwieriger zu erlangenden und deshalb weniger exakten Wissen an. An erster Stelle dieser Klassifizierung steht die Mathematik (einschließlich der theoretischen [87] Mechanik), die das positive Stadium angeblich eher als alle anderen Wissenschaften erreicht habe, dann folgen Astronomie, Physik, Chemie und Biologie. An letzter, sechster Stelle in der Reihe der Grundwissenschaften stehe die „Soziologie“ (dieser Terminus geht auf Comte zurück). Die Comtesche Hierarchie der Wissenschaften trug, dem Eingeständnis ihres Autors zufolge, dogmatischen Charakter, sie war ein vereinfachter und entstellter Abklatsch der Konzeption Saint-Simons.

Als Sekretär Saint-Simons entlehnte Comte unmittelbar von dem großen utopischen Sozialisten dessen Idee der Gliederung der Wissenschaften nach dem Prinzip des Übergangs von allgemeinen zu besonderen und einzelnen Zusammenhängen. Diese Idee besaß einen tiefen rationellen Kern, sowohl was die Entwicklung der Wirklichkeit selbst als auch den historischen Weg ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis betrifft. Comte erklärte, die Klassifizierung

[7] Zitiert nach: Ch. N. Momdžan: Lafargue und einige Fragen der marxistischen Theorie, Jerewan 1954, S. 66 (russ.).
[8] N. G. Tschernyschewski: Gesammelte Werke, Bd. XIV, Moskau 1949, S. 651 (russ.).

müsse von der Ähnlichkeit der zu klassifizierenden Gegenstände selbst ausgehen. Faktisch bediente er sich jedoch eines Kriteriums, das die Wissenschaften nur nach einer bestimmten Ordnung in der Erkenntnis klassifiziert; die Frage, warum gerade der Erkenntnis eine solche Ordnung zukomme, ließ er nicht zu und versperrte mit seinem Agnostizismus den Weg zur Aufdeckung der Spezifik verschiedener Prozesse in der objektiven Welt selbst. Die von der Wissenschaft zu untersuchenden Erscheinungen behandelte Comte als etwas metaphysisch Unveränderliches; die Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen seien letzten Endes unerklärlich. „... Comte", schrieb Engels, „(hat) alle seine genialen Ideen von Saint-Simon übernommen, sie aber bei der Gruppierung in der ihm persönlich eigenen Art verballhornt ... indem er sie des anhaftenden Mystizismus entkleidete, hat er sie gleichzeitig auf ein niederes Niveau herabgezogen, sie nach eignen Kräften philiströs verarbeitet."[9] Der fortschrittliche Gehalt der Saint-Simonschen Ideen wurde von Comte abgebaut.

Die Comtesche Klassifizierung der Wissenschaften besitzt „linearen" Charakter, da sie von agnostisch interpretierten Besonderheiten der Erkenntnis ausging und nicht von den Eigenschaften der objektiven Realität selbst. Für sie sind Mechanizismus und die Gegenüberstellung von „theoretischen" und „praktischen" Wissenschaften kennzeichnend. Sie umfaßt in ihren [88] Hauptrubriken nur die rein theoretischen Wissenschaften. Comte reduzierte die Mechanik auf Mathematik; die Psychologie und die Soziologie hingegen auf Biologie.

Andererseits verfolgte Comte mit seiner Klassifizierung der Wissenschaften eng utilitaristische Ziele. So forderte er, daß die Astronomie sich nur mit Problemen des Sonnensystems beschäftigen solle; alles übrige sei für den Menschen „nicht nötig".

Comte reduzierte die Philosophie auf eine bloße Summe allgemeiner Erkenntnisse der Naturwissenschaft und deren Koordinierung in der Klassifikation der Wissenschaften. Auf diese Weise soll die Philosophie ein „allgemeines System der Begriffe" werden.[10] Sie soll sich nur mit der Ordnung des Gesamtüberblicks über die Erscheinungen beschäftigen; damit geht sie jedoch ihrer eigentlichen philosophischen Problematik verlustig.

Die Logik findet in der Comteschen Klassifizierung der Wissenschaften keinen Platz. Comte, der sich nur oberflächlich in der erkenntnistheoretischen Problematik auskannte, vermochte nicht, den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus zu bewältigen; dies zeigte sich auch in seiner Klassifizierung der Wissenschaften: Die für ihn bezeichnende Propagierung des Empirismus und Induktionismus stand im Widerspruch zu seiner Betonung der „besonderen Rolle" der Mathematik im Erkenntnisprozeß. Der Forderung nach Analyse der Erkenntnis vom Standpunkt ihrer drei historischen Stadien widersprach die Erklärung Comtes, daß das theoretische („dogmatische" in seiner Terminologie) Studium der Wissenschaften von der Erforschung ihrer Geschichte getrennt werden müsse.

Der Positivismus, dieser „jämmerliche Brei, die schmähliche *Partei der Mitte* in der Philosophie", versuchte, „über" Materialismus und Idealismus zu stehen, diese entgegengesetzten Richtungen zu „versöhnen", zu „synthesieren". In Wahrheit führt dies zu „vermittlungssüchtiger Quacksalberei", wie Lenin es scharf aber richtig ausdrückte.[11]

Die Reihe der Grundwissenschaften in der Klassifikation Comtes wird abgeschlossen durch die Soziologie, als deren Begründer sich Comte bezeichnete. Die Soziologie als Wissenschaft soll sei-[89]ner Ansicht nach die politische Ökonomie, die Ethik, die Rechtslehre und die Geschichtsphilosophie ersetzen.

Die Soziologie Comtes veranschaulicht, daß er durchaus nicht abgeneigt war, ein spekulatives System von der Art derer zu schaffen, die er sonst zu schmähen pflegte. Diese Neigung

[9] Engels an Tönnies 24. Januar 1895. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewählte Briefe, S. 577/578. [MEW, Bd. 39, S. 395.]
[10] Auguste Comte: Cours de philosophie positive, Bd. 1, p. 2.
[11] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 344.

zur Systemgründung verbindet ihn mit dem deutschen Idealismus des beginnenden 19. Jahrhunderts. In der Soziologie treten sein Konservatismus und das reaktionäre Wesen seiner gesellschaftlichen Anschauungen zutage. Seine politischen Ideale entlehnte er u. a. von den Apologeten der Restauration in Frankreich, vor allem von Joseph de Maistre. Und dieser Einfluß war um nichts geringer als der der Saint-Simonschen Idee des allgemeinen Fortschritts, die von Comte durchaus nicht in dem Maße vertreten wurde, wie bürgerliche Philosophen dies in übertriebener Weise darzustellen pflegen.

Für Comtes Soziologie ist die Verflechtung eines biologischen Naturalismus mit einem extremen historischen Idealismus charakteristisch. Er gliederte die Soziologie metaphysisch in zwei Teile: 1. in die soziale Statik, die den sogenannten Gleichgewichtszustand des „Organismus" der menschlichen Gesellschaft beschreibt, und 2. in die soziale Dynamik, die beschreibt, wie die verschiedenen moralischen Ideen auf die Welt einwirken, sie umwandeln und Veränderungen in ihr hervorrufen.

Die reaktionäre Grundidee der sozialen Statik Comtes besteht in der Behauptung, daß es unmöglich und überflüssig sei, die bürgerliche Gesellschaft revolutionär umzugestalten. Comte verstand unter dem „normalen Leben" der Gesellschaft die „friedliche", „organische" Entwicklung des Kapitalismus. „Die Liebe das Prinzip, die Ordnung die Grundlage, der Fortschritt das Ziel"[12], das ist nach seiner Meinung die höchste Norm für die Bewertung gesellschaftlicher Erscheinungen. Die Comtesche Formel war ein typisches Beispiel für die bürgerlich-liberale Phraseologie. Es ist bezeichnend, daß die Comtesche Losung „Ordnung und Fortschritt" zum offiziellen Wahlspruch der brasilianischen bürgerlichen Republik wurde.

Die Geschichte der Gesellschaft behandelte Comte aus der Sicht des bereits oben erwähnten angeblichen „Gesetzes" der Drei-Stadien-Entwicklung der menschlichen Vernunft. Die Gesellschaft [90] sei aus familiären Bindungen entstanden. Danach habe sie – wie die individuelle Entwicklung jedes einzelnen Menschen – drei aufeinanderfolgende Stadien durchlaufen: 1. das kriegerische, das dem theologischen Entwicklungsstadium der Vernunft entspricht, 2. das Übergangsstadium, das dem metaphysischen entspricht, und 3. das wissenschaftlich-industrielle, das dem positiven Stadium entspricht. In diesem letzten Stadium der gesellschaftlichen Evolution werde angeblich der ideale, „statische" Zustand der Gesellschaft erreicht. Indem er das „industrielle Stadium", d. h. den Kapitalismus, als das die gesellschaftliche Entwicklung vollendende und abschließende Stadium darstellt, offenbart er das reaktionäre Anliegen eines bürgerlichen Apologeten und demonstriert ein übriges Mal das metaphysische Wesen seiner Methodologie.

Die „moralische Wiedergeburt" sah Comte als die Grundlage jedes weiteren Fortschritts der Menschheit an; er hielt sie im Grunde für wichtiger als die ökonomische und politische Entwicklung. Hieraus leitete er in der zweiten Periode seines philosophischen Wirkens die Notwendigkeit einer neuen Religion, des Kults des „Großen Wesens", ab, unter dem er das Menschengeschlecht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstand. So reduzierte sich seine Idee der „sozialen Dynamik" letztlich auf die Propagierung eines Kults der moralischen Bestrebungen der Menschen, deren Vergötterung die Welt angeblich zu einem glücklichen statischen Zustand führen wird. Im IV. Band des „Systems der positiven Politik" (1851-1854) schrieb Comte, daß seine zweite Schaffensperiode das Ziel habe, die Philosophie zur Religion umzugestalten, während die erste die Wissenschaft zur Philosophie gemacht habe.

Comtes Propagierung der Idee einer „neuen Religion" führte alle jene Prinzipien, die er in seiner ersten Schaffensperiode entwickelt hatte, ad absurdum. Äußerlich trat dieser Kult als Kult der Wissenschaft und der großen Denker in Erscheinung, seinem Wesen nach diente er jedoch nur als Anlaß, eine neue kirchliche Hierarchie und Dogmatik aufzubauen, die nicht weniger reaktionär war als die vorhergehenden. Die Priester der positiven „Kirche", die Phi-

[12] Auguste Comte: Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung, Leipzig 1894, S. 373.

losophen, sollten nach der Idee Comtes die „geistige Umerziehung“ des Proletariats im antirevolutionären Sinne vollziehen und die politische Macht den Bankiers und Kapitalisten einräumen.

[91] Das soziale Ideal Comtes war die „Harmonie“ in den Beziehungen zwischen Kapitalisten und Arbeitern. Sein Ziel war, den Arbeitern die Ideen der „Bescheidenheit und der Unterordnung“ einzugeben; der Glaube an den friedlichen Fortschritt sollte die Idee des revolutionären Sturzes der kapitalistischen Ordnung ersetzen. Seiner Ansicht nach müssen die Arbeiter von den für sie „gefährlichen“ Ideen des Atheismus, des Materialismus und der Revolution ferngehalten werden (alle diese Ideen sind für Comte nahezu identische Begriffe). Die gesamte politische Tätigkeit Comtes und seiner Anhänger charakterisiert sie als Feinde der Arbeiterklasse, die ihre reaktionären Ideen unter dem Deckmantel liberalen Geschwätzes zu realisieren trachteten.

Im Jahre 1848 rief er in besonderen Proklamationen das Pariser Proletariat auf, es solle auf den revolutionären Kampf verzichten. Folgerichtig sucht er Unterstützung für seine politische Tätigkeit bei Napoleon III., Nikolai I. und selbst bei einem Ordensgeneral der Jesuiten. Comte, in dessen Doktrin sich das Anwachsen der reaktionären Motive in der gesellschaftlichen Praxis der Bourgeoisie widerspiegelte, rechtfertigte die feudale politische Reaktion auf die französische bürgerliche Revolution und riet zu einem Bündnis der Bourgeoisie mit der Landaristokratie. Er hatte nie einen Hehl daraus gemacht, daß er seine Hauptaufgabe in „einer dauernden Aussöhnung des Geistes der Erhaltung mit dem der Verbesserung ..., die beide dem Normalzustand der Menschheit gleich eigentümlich sind“, sieht.[13] Seine Einstellung zu den bürgerlich-liberalen Idealen war von einer wachsenden Feindseligkeit getragen. In den rosigsten Farben beschrieb er die mittelalterliche soziale Hierarchie und war bestrebt, die Theokratie, den katholischen Mystizismus und die Inquisition zu rehabilitieren. In Thomas von Aquino sah er einen der größten Philosophen aller Zeiten.

Die Klassiker des Marxismus entlarvten das reaktionäre Wesen der Philosophie und Soziologie Comtes. „Comte“, schrieb Marx, „ist den Pariser Arbeitern bekannt als Prophet des Imperiums (der persönlichen *Diktatur*) in der Politik, der Herrschaft der Kapitalisten in der politischen Ökonomie, der Hierarchie in allen Sphären der menschlichen Tätigkeit, selbst in der Sphäre der Wissenschaft, und als Verfasser eines neuen Katechismus mit einem neuen Papst und mit neuen Heiligen anstelle der [92] alten.“[14] Lafargue unterstrich in seiner Arbeit „Evolution – Revolution“ das reaktionäre Wesen der Comteschen Menschheitsreligion.

Comtes Übergang zu religiösen Lobpreisungen entmutigte manche seiner Anhänger. Die Strömung der Comtisten spaltete sich in zwei Richtungen. Die einen, unter der Führung von Paul Laffitte, hielten sich für die rechtmäßigen Schüler Comtes und schworen auf seine Werke wie auf die Bibel. Sie organisierten positivistische Kirchengemeinden, die z. T. heute noch in Frankreich und besonders in Brasilien existieren. Die andere Richtung, mit Emile Littré an der Spitze, lehnte zwar die Lehre Comtes von der neuen Kirche ab, übernahm aber alle übrigen Anschauungen von ihm.

Der wesentlichste Beitrag Comtes zu der von ihm begründeten positivistischen Schule in der Philosophie bestand darin, die Grundfrage der Philosophie aus dem Kreis wissenschaftlicher Probleme auszuschließen, in der Forderung, die Wissenschaft auf die Beschreibung der Erscheinungen zu reduzieren und in der Leugnung des objektiven Charakters der wissenschaftlichen Gesetze. Die den Comtismus durchdringende phänomenalistische Betrachtungsweise der Erscheinungen in Natur und Gesellschaft, sein in der Soziologie sich offenbarendes antidialektisches und antirevolutionäres Wesen wurden ebenfalls vom nachfolgenden Positivismus übernommen.

[13] Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, S. 113.
[14] Marx-Engels-Archiv, Bd. III (VIII), Moskau 1934, S. 347 (Rückübersetzung aus dem Russischen).

Jedoch weder die Comtesche Klassifizierung der Wissenschaften noch seine Lehre von den drei Stadien in der geistigen und sozialen Entwicklung gingen in der ursprünglichen Form in die späteren positivistischen Theorien ein. Die Klassifizierung der Wissenschaften wurde bereits von Spencer erbittert bekämpft. Aber sie wurde von den Positivisten weniger aus dem Grunde verworfen, weil sie den polemischen und zum größten Teil persönlichen Angriffen Spencers zustimmten, sondern weil sie den Vertretern der späteren Formen des Positivismus zu „objektiv", ja fast materialistisch erschien, so daß sie ihr die subjektivistischen Konstruktionen Machs vorzogen, der alle Wissenschaften auf Psychologie reduzierte. Die Lehre von den drei Stadien, wie auch die spätere Lehre Spencers von der allgemeinen Evolution, wurden fallengelassen, da sie an die Idee des Fortschritts erin-[93]nerten, die den Ideologen des Kapitalismus immer unannehmbarer erschien. Im übrigen ergab sich die Idee des Fortschritts, der Evolution, ihrem philosophischen Inhalt nach keineswegs aus dem Wesen der positivistischen Doktrin; sie hatte mit dieser nichts zu tun und trat bei Comte und Spencer als eine fremde „Zutat" zu ihrem Positivismus als der eigentlichen philosophischen Lehre auf.

Fast gleichzeitig mit der Entstehung des Positivismus in Frankreich begannen sich positivistische Ideen auch in England zu entwickeln. Der englische Positivismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts war in mancher Hinsicht anders geartet als der Positivismus Comtes. Er entstand in der Blütezeit des englischen bürgerlichen Liberalismus und kokettierte in weit stärkerem Maße als der Comtesche mit der Idee des Fortschritts, obwohl er andererseits der Religion noch weit mehr Zugeständnisse machte. In seiner Genesis stützte sich der englische Positivismus zum Teil auf die Ideen Comtes, obwohl Spencer eine philosophische Verwandtschaft mit ihm leugnete. Doch auch der englische Positivismus ging in seinen Grundgedanken letztlich auf den subjektiven Idealismus Berkeleys und den Agnostizismus Humes zurück. Die Philosophie des ersten bedeutenden englischen Positivisten im 19. Jahrhundert, John Stuart Mills, zeigt dies bereits sehr deutlich. [94]

IV. Kapitel
Der englische Positivismus des 19. Jahrhunderts. John Stuart Mill und Herbert Spencer

In der englischen bürgerlichen Philosophie beginnt die Entwicklung positivistischer Ideen in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, fast gleichzeitig mit dem Auftreten des Positivismus in Frankreich. Bei der Entstehung dieser Strömung spielten die sozialökonomischen Entwicklungsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft und auch die auf Berkeley und Hume zurückgehenden nationalen philosophischen Traditionen eine entscheidende Rolle.

Die Entwicklung des englischen Kapitalismus hielt um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch ungeschwächt an. Die zu dieser Zeit entstandene See- und Kolonialmacht Großbritanniens wurde noch durch nichts erschüttert; dies gab der Ideologie der englischen Bourgeoisie ihr charakteristisches Gepräge.

Nach der Unterdrückung der Chartistenbewegung hörte der Liberalismus in England auf, die ideologische Grundlage der „gemäßigten“ antifeudalen Opposition zu sein. Jetzt erwies er sich als geeignet, das zwischen der Industriebourgeoisie und der Landaristokratie gegen das Volk geschlossene Bündnis gegenüber den Werktätigen zu tarnen. Zugleich blieb der Liberalismus aber auch Ausdruck des bürgerlichen „Optimismus“, der Überzeugung von der Unerschütterlichkeit der bestehenden Ordnung.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erntete die englische Bourgeoisie die Früchte ihrer kolonialen Macht; gestützt auf gewaltige Mehrprofite versuchte sie, den Klassenwidersprüchen im Mutterland in bestimmtem Grade ihre Schärfe zu nehmen. Dies geschah durch Korrumpierung der Oberschicht der Arbeiterklasse. Die ideologische Begründung für diese Praxis erfolgte durch die liberale Ideologie, die damit zugleich einen neuen Inhalt erhielt.

Die erwähnte Periode der englischen Geschichte, das soge-[95]nannte Victorianische Zeitalter, erzeugte bei der englischen Bourgeoisie folgende Charakterzüge, die sich durchaus mit dem zur Schau getragenen Liberalismus vereinbarten: Abneigung gegen „weitergehende“ Neuerungen, geistiger Konservatismus, Verachtung der werktätigen Klassen, geringschätziges Verhalten gegenüber anderen Nationen. Als England in die Periode des Imperialismus eintrat, verstärkten sich die chauvinistischen Tendenzen.

Dem politischen Liberalismus entsprach der philosophische Liberalismus, der überwiegend in agnostizistisch gefärbten Lehren zum Ausdruck kam. Diese Lehren bekundeten einerseits ihre Sympathien für die Wissenschaft und ihre Abneigung gegen unbegründete idealistische Spekulationen, andererseits wandten sie sich gegen die „übermäßigen Ansprüche“ der Wissenschaft auf objektive Wahrheit, gegen den Materialismus und ebneten der Religion den Weg. Nach außen hin erschienen die agnostizistischen Lehren sehr progressiv, „liberal“, ihrem Wesen nach aber brachten sie bürgerliche Beschränktheit und engen Praktizismus zum Ausdruck. Diese Tendenz ist besonders deutlich bei dem englischen Positivismus J. St. Mills und H. Spencers erkennbar.

Die Verbreitung des Positivismus wurde auch durch den Einfluß der mechanistischen Methodologie gefördert, die einerseits zu dieser Zeit ihre Möglichkeiten, in das Wesen der Erscheinungen einzudringen, nahezu erschöpft hatte, und andererseits die für den damaligen Wissensstand völlig hinreichende Beschreibung der Erscheinungen in Begriffen der Newtonschen Physik förderte. Eine andere Methodologie war damals nach der Auffassung vieler Wissenschaftler überhaupt nicht denkbar. Von hier aus führte ein direkter Weg zur Einschränkung der Erkenntnis nur auf das Gebiet der Erscheinungen, wie es die Positivisten forderten.

Der erste bedeutende englische Positivist war J. St. Mill. Die für seine Weltanschauung charakteristischen Ideen entwickelte er bereits in den vierziger Jahren, doch erst in der zweiten

Hälfte des 19. Jahrhunderts übten sie merklichen Einfluß auf die bürgerliche Öffentlichkeit aus. W. I. Lenin zählte Mill zu den typischen Vertretern der Hume-Berkeley-Gruppe.

John Stuart Mill (1806-1873) erhielt seine Ausbildung unter der Leitung seines Vaters, des idealistischen Philosophen James Mill, von dem er auch die Humeschen Ideen übernahm. Von großem Einfluß auf seine geistige Entwicklung waren auch Ben-[96]tham und Comte. J. St. Mill studierte den Positivismus in der Comteschen Version, er unterhielt einen Briefwechsel mit Comte und veröffentlichte 1865 das Buch „Auguste Comte und der Positivismus". In diesem Buch definierte er den Positivismus als „Gemeingut des Zeitalters".[1] Comte seinerseits war begeistert von der „Logik" Mills. Mehrere Jahre hindurch arbeitete Mill bei der Ostindischen Kompanie und leitete später die Verwaltung der indischen Angelegenheiten. In den sechziger Jahren war er Mitglied des Parlaments und stand der liberalen Partei nahe.

Die Hauptwerke J. St. Mills sind: „System der deduktiven und induktiven Logik" (1843), „Der Utilitarismus" (1861), „Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons" (1865) und „Drei Versuche über die Religion" (1874).

Im Mittelpunkt der Interessen Mills standen logische Untersuchungen. Er erzielte einen gewissen Fortschritt bei der Ausarbeitung der technischen Mittel der Logik, indem er die Methoden der induktiven Forschung detailliert untersuchte. Im Rahmen unserer Arbeit beschränken wir uns auf allgemeine Bemerkungen über den Charakter der logischen Untersuchungen J. St. Mills.

Mill formulierte folgende „Methoden" der induktiven Logik: die *Methode der Übereinstimmung* (wenn auch nur ein einziger Umstand allen Fällen der zu untersuchenden Erscheinung gemeinsam ist, so ist er die Ursache derselben); die *Methode des Unterschieds* (wenn der Fall, in dem die zu untersuchende Erscheinung nicht eintritt, sich von dem Fall, in dem sie eintritt, nur durch einen einzigen Umstand unterscheidet, so ist dieser die Ursache der zu untersuchenden Erscheinung); die *Methode der Resterscheinung* (wenn man von der Erscheinung den Teil abzieht, der bereits früher durch bestimmte Faktoren induktiv erklärt werden konnte, so ist der verbleibende Rest der Erscheinung das Resultat des Wirkens anderer Faktoren); die *Methode der begleitenden Veränderungen* (jede Erscheinung, deren Veränderungen in die gleiche Richtung gehen, in der sich auch eine andere Erscheinung verändert, ist mit dieser durch einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang verknüpft).

Diese logischen Methoden waren zweifellos ein Fortschritt gegenüber der Induktion Francis Bacons, in der sie nur undeutlich skizziert worden waren. In philosophischer Hinsicht waren die logischen Untersuchungen Mills jedoch ein Rückschritt. Bacon [97] wollte mit Hilfe seiner Induktionstafeln die „Formen" der Natur, d. h. das Wesen der Erscheinungen, ihre inneren Ursachen aufdecken. J. St. Mill behauptete zwar, daß seine vier induktiven logischen Methoden ebenfalls zur Entdeckung „der Ursachen der Erscheinungen" beitragen, verstand jedoch unter Kausalität nur die relativ beständige Aufeinanderfolge der Erscheinungen.

Mill wollte aus der Logik die philosophische Problematik im eigentlichen Sinn des Wortes beseitigen. In der Einleitung zum „System der Logik" schrieb er: „Die Logik ist ein neutraler Boden, auf welchem die Anhänger *Hartley's* und *Reid's*, *Locke's* und *Kant's* zusammentreffen und gemeinsame Sache machen können."[2] Die Aufgabe der wissenschaftlichen Logik sah Mill darin, Verfahren zur Feststellung relativ beständiger Aufeinanderfolgen, sinnlicher Erlebnisse und Empfindungen des Subjekts anzugeben. Die Logik ist seiner Ansicht nach gleichsam die Grammatik des Operierens mit sinnlichen Erlebnissen und andererseits eine Art „Zweig der Psychologie". Mill ist also ein Vertreter des subjektiv-idealistischen Empirismus. Sein Standpunkt zum Verhältnis von Logik und Philosophie wurde von den Positivisten des 20. Jahrhunderts wiederaufgenommen. Die Philosophie selbst reduzierte Mill auf allgemeine Erkenntnis-

[1] John Stuart Mills Gesammelte Werke, Neunter Band, Leipzig 1874, S. 6.
[2] John Stuart Mills Gesammelte Werke, Zweiter Band, S. 13.

methodologie auf der Grundlage des subjektiv-idealistischen Phänomenalismus. Die formale Logik tritt bei ihm als der Hauptinhalt des philosophischen Wissens, als „die Wissenschaft der Wissenschaft selbst“ auf.[3] Mill faßt die Logik sehr weit auf und spricht von der Notwendigkeit einer „Logik der moralischen Wissenschaften“, womit er sich der Humeschen Auffassung von der Philosophie als der Wissenschaft von der menschlichen (geistigen) Natur nähert.

Der skizzierte Standpunkt Mills bestimmt eine Reihe seiner philosophischen Grundsätze, die die Frage nach der Existenz der objektiven Realität außerhalb und unabhängig von den Empfindungen des Subjekts offenlassen: Mit Sicherheit existieren angeblich nur einzelne Empfindungen (Erscheinungen). Der Mensch kann nur die Empfindungen psychologisch und logisch erkennen.

Im Sinne des Nominalismus sah Mill die Aufgabe der Wissenschaft in der induktiven Ordnung einzelner Erscheinungen. Die Anwendung der Induktion stützt sich jedoch auf das Kausalitätsgesetz. Ähnlich wie Hume war Mill der Ansicht, das Kausalitäts-[98]gesetz folge aus der Gewöhnung, die Natur als gleichförmig wirkendes Ganzes zu betrachten. Zu diesem rein psychologischen Ergebnis gelangen die Menschen nach der Auffassung Mills deshalb, weil sie sich oft der Induktion durch einfache Aufzählung bedienen. Das Kausalitätsgesetz ist aber eine notwendige logische Voraussetzung der vier Millschen Induktionsmethoden. Somit entstand für J. St. Mill ein für ihn unlösbarer Widerspruch.

Einerseits folgt das Kausalitätsgesetz nach Mill deduktiv aus dem Prinzip der Gleichförmigkeit der Naturerscheinungen, andererseits ist es aber nur eine relativ beständige Verallgemeinerung, die sofort hinfällig wird, sobald nur ein Fall eintritt, der nicht in das angenommene Schema der Aufeinanderfolge der Erscheinungen paßt. Die Kausalität ist also nicht objektiv, sondern nur ein äußeres Merkmal, das den Veränderungen, die sich in der Sphäre der Phänomene abspielen, vom Subjekt zugeschrieben wird. Damit zerstörte Mill jedoch die theoretische Grundlage seiner eigenen induktiven Methoden. In Wirklichkeit ist die Kausalität objektiv, und dies ist das Unterpfand für die Zuverlässigkeit induktiver Schlüsse. Wenn wir die Ursache der Sterblichkeit der Menschen aufgedeckt haben, können wir sicher sein, daß die induktive Verallgemeinerung „Alle Menschen sind sterblich“ richtig ist. Es ist nicht verwunderlich, daß Mill, der den objektiven Charakter der Kausalität leugnet, die Möglichkeit zuläßt, daß es „Welten“ gebe, in denen überhaupt keine kausalen Zusammenhänge existieren.

Das Unvermögen, die Rolle des Praxiskriteriums in der Erkenntnis zu verstehen, brachte Mill zum subjektiven Idealismus.

Der subjektiv-idealistische Standpunkt Mills zeigt sich deutlich bei seiner Interpretation der Begriffe „Materie“ und „Bewußtsein“. Er setzte die Humesche Kritik des Substanzbegriffs fort, indem er diesen als das subjektive Resultat einmal der psychologischen Assoziationen und zum anderen der Fähigkeit, Begriffe nicht nur von dem zu bilden, was ist, sondern auch von dem, was sein könnte, erklärte. Die Materie ist für Mill nicht mehr als der Begriff der ständigen Möglichkeit, Eindrücke zu empfangen (permanent possibilities of sensations).[4] Diese Schlußfolgerung kommt einerseits fast einer Erneuerung des Humeschen Standpunkts in seiner ursprünglichen Gestalt gleich und [99] nahm andererseits die Ansichten vieler Positivisten des 20. Jahrhunderts vorweg. Der Unterschied zwischen Mill und den späteren Positivisten in dieser Frage besteht lediglich darin, daß in den positivistischen Wahrscheinlichkeitskonzeptionen des 20. Jahrhunderts „Möglichkeit“ als Gesamtheit der logischen Folgerungen aufgefaßt wurde, die aus einer theoretischen Konstruktion gezogen werden können, welche die beständige Existenz des Objekts bedingt anerkennt und auf der Grundlage der Empfindungen des gegebenen Moments entsteht. Analog definiert Mill die Seele als „unendliche Bewußtseinsmöglichkeit“.[5]

[3] Ebenda, S. 9.
[4] Vgl. J. St. Mill: Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons. Halle a. S. 1908, S. 259.
[5] Ebenda, S. 269.

Als er versuchte, eine bestimmtere Antwort auf die Frage zu geben, was das Bewußtsein denn eigentlich sei, das er nur als „Möglichkeit“ definiert hatte, verwickelte Mill sich in Widersprüche.

Wirkliche Existenz besitzen seiner Auffassung nach nur die Eindrücke und Erlebnisse des gegebenen Augenblicks; er schlägt daher vor, einen nicht erklärbaren Fakt ohne jede Theorie hinzunehmen. „Ob wir sagen“, schrieb Lenin, als er die Anschauungen Mills mit denen anderer Agnostiker verglich, „daß die Materie eine permanente Empfindungsmöglichkeit sei (nach J. St. Mill), oder daß die Materie aus mehr oder weniger beständigen Komplexen von ‚Elementen‘, Empfindungen (nach E. Mach) bestehe – wir bleiben *innerhalb der Grenzen* des Agnostizismus oder Humeismus ...“[6] Dieser Standpunkt ist auch nicht weit entfernt vom Berkeleyanismus.

Wie in der Philosophie und Logik, so verteidigte Mill auch in der Ethik den subjektiv-idealistischen „Empirismus“ und zog gegen die „Aprioristen“ zu Felde, unter denen er die objektiven Idealisten und die Materialisten verstand. Er behauptete, daß man nur auf induktivem Wege zu ethischen Prinzipien gelangen könne. Aber wie in der Logik, so hatte die Induktion auch hier nur eine äußerliche Ähnlichkeit mit der materialistischen Induktion.

Seine Morallehre entwickelte Mill in dem Buch „Der Utilitarismus“. Dabei schloß er sich Jeremy Bentham (1748-1832) an, der in einer flachen „Arithmetik“ des bürgerlichen Utilitarismus behauptet hatte, der moralische Wert des Verhaltens sei vom un-[100]mittelbaren Nutzen für die Persönlichkeit bestimmt, und das Verhältnis zwischen dem Kapitalisten und dem Arbeiter beruhe auf „gegenseitiger Nützlichkeit“. Mill versuchte die Ethik Benthams etwas zu „veredeln“. Im ethischen System des Utilitarismus (diese Bezeichnung stammt von J. St. Mill) wandte er sich gegen die „Überspitzungen“ einer eng utilitaristischen Bewertung des Verhaltens. Mill war der Ansicht, daß die Moralprinzipien aus der Erfahrung stammen und stimmte der rein quantitativen vergleichenden Bewertung Benthams nach dem Nutzen des menschlichen Verhaltens nicht zu; er schlug vor, dasselbe qualitativ zu beurteilen, was seiner Meinung nach dazu führen würde, daß die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse gegenüber den sinnlichen an Bedeutung gewinnt.

Mill führte in seinem System außer dem „Egoismus“ als einem allgemeinen Faktor auch das Prinzip des Altruismus ein, das den gegenseitigen Beistand „zu einem möglichst großen Glück aller empfindenden Wesen“ fordert. So widerspiegelten sich in der Ethik Mills sein bürgerlicher Pseudoliberalismus und die Tendenz, die grundlegenden Unterschiede im Herangehen an moralische Probleme seitens gegensätzlicher Gesellschaftsklassen zu vertuschen. Das Prinzip des Altruismus erwies sich als genauso illusorisch wie der politische Liberalismus, der es erzeugt hatte: Es wurde der Ethik des Utilitarismus eklektisch hinzugefügt, und sein Inhalt blieb äußerst unbestimmt. Es ist kein Zufall, daß diese verschwommenen Ideen Mills in der Folgezeit eine der ideellen Quellen der Fabian Society und des Labourismus wurden.

Seine soziologische Lehre versuchte Mill auf die Erforschung der „menschlichen Natur“, d. h. der Mentalität und des Charakters der Menschen, zu gründen, mit anderen Worten: auf psychologische Disziplinen, deren Ergebnisse für normative Schlußfolgerungen benutzt werden könnten. Er betrachtete die Gesellschaft als ein Aggregat von Individuen, deren Denken im Verlauf der Geschichte eine allmähliche Entwicklung erfährt.[7] Die Soziologie bezeichnete Mill als „System apriorischer Deduktionen“[8].

Mill war ein typischer Vertreter der bürgerlich-liberalen Ideologie des Freetradertums. Er war mit der von Comte erhobenen Forderung nach Stärkung des bürgerlichen Staates und Auswei-[101]tung seiner Funktionen nicht einverstanden und vertrat die Ansicht, der Staat dürfe

[6] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 102.
[7] Vgl. J. St. Mill: System der deduktiven und induktiven Logik, Buch VI, Kap. III, § 2 u. Kap. X, S 2.
[8] Ebenda, Kap. IX, § 2.

sich in das Privatleben der Bürger nicht einmischen und müsse der Entfaltung der wirtschaftlichen Initiative der Unternehmer alle Möglichkeiten gewähren.

In dem Werk „Grundsätze der politischen Ökonomie, nebst einigen Anwendungen derselben auf die Gesellschaftswissenschaft“ (1848) entwickelte Mill ein Programm zur „Verbesserung“ des Kapitalismus durch Änderung der Verteilung unter Beibehaltung des alten Charakters der Produktion. Seinem Wesen nach war dieser Plan, wie Karl Marx zeigte, völlig utopisch, weil in der Verteilung keine wesentliche Veränderung möglich ist, ohne dabei das bestehende Produktionssystem anzugreifen. In der politischen Ökonomie war Mill, wie Lenin bemerkte, kein selbständiger Theoretiker: Er stützte sich auf Ideen von Ricardo, Malthus, Say und Senior, wobei er den Standpunkt der Arbeitswerttheorie verließ und z. T. Prinzipien der Vulgärtheorie der Produktionskosten übernahm. Die ökonomische Konzeption Mills wurde von Tschernyschewski gründlich kritisiert, der die eklektische Vereinigung liberaler Erklärungen mit typisch apologetischer bürgerlicher politischer Ökonomie als ihren Hauptmangel nachwies.[9]

Am Beispiel der ökonomischen Untersuchungen Mills wird deutlich, wie sich sein Utilitarismus in eine Propagierung der kapitalistischen Konkurrenz verwandelt, die durch nicht stichhaltige Illusionen hinsichtlich ihres „ehrlichen“ Charakters und der Schaffung von Bedingungen, unter denen alle Menschen „weiterkommen“ können, bemäntelt wird. Wenn unter diesen Bedingungen die Elenden elend bleiben, wie die Erfahrung zeigt, so sei dies um so schlimmer für sie: Mill sanktioniert ihr Dasein seelenruhig als völlig „natürlich“.

In der Abhandlung „Über Religion“ versuchte Mill die Möglichkeit des Glaubens an einen durch keinerlei rationale Mittel zu beweisenden Gott zu begründen, der als eine Art „Verbündeter“ des Menschen in der Moralsphäre auftrete.

In der Geschichte des Positivismus spielte J. St. Mill die Rolle eines Begründers der positivistischen Tradition in England im 19. Jahrhundert. Seine Auffassung der Begriffe „Materie“ und „Bewußtsein“ nahm den Standpunkt der Positivisten des 20. Jahrhunderts vorweg, und seine logischen Forschungen schufen den [102] Mythos von der „Fruchtbarkeit“ des Positivismus in der Erkenntnistheorie.

Der Hauptvertreter des englischen Positivismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war *Herbert Spencer* (1820-1903), mit dessen positivistischem Standpunkt sich Mill solidarisch erklärte. Der Positivismus Spencers verdient eine ausführliche Behandlung, weil seine Anhänger die Legende verbreitet haben, er sei der „Verteidiger des Materialismus“ in der Wissenschaft.

Spencer gehört zu den Ideologen der englischen Bourgeoisie am Vorabend der imperialistischen Epoche. Der „Liberalismus“ Spencers erzeugte in noch stärkerem Maße als der „Liberalismus“ Mills illusionäre Vorstellungen über seinen fortschrittlichen Charakter. Das Interesse der englischen Industriebourgeoisie an den Erfolgen der Naturwissenschaft und der Glaube an die Stabilität der Monopolstellung Englands auf dem Weltmarkt fanden ihren Ausdruck in dem Gedanken Spencers vom allmählichen Fortschritt, von der kontinuierlichen Evolution.

Die achtziger und neunziger Jahre brachten England, nach dem Zeugnis eines englischen Schriftstellers, „den etwas raschen Fortschritt vom selbstzufriedenen und maßvollen Provinzialismus zu noch selbstzufriedenerem, wenn auch weniger maßvollem Imperialismus ... das zunehmende Streben der Nation nach Besitz“[10].

Der Evolutionismus Spencers verband sich organisch mit seiner Stellungnahme gegen Materialismus und Atheismus, mit dem Kampf gegen die Idee der sozialen Revolution.

Spencer erhielt eine technische Hochschulbildung. Sechs Jahre lang arbeitete er in der Redaktion der Zeitschrift „Economist“, in den folgenden Jahren führte er jedoch das Leben eines

[9] Vgl. N. G. Tschernyschewski: Gesammelte Werke, Bd. VIII, S. 27 (russ.).
[10] John Galsworthy: Die Forsyte Saga, Leipzig 1957, S. 399.

Privatgelehrten, der sich ein umfangreiches schriftstellerisches Programm gestellt hat und sich unablässig bemüht, es zu verwirklichen. In diesem Vorhaben Spencers widerspiegelten sich seine Ansprüche auf enzyklopädische Gelehrsamkeit und seine metaphysische Neigung zur „Systemschaffung". In der Periode von 1855-1896 verfaßte Spencer folgende seiner zahlreichen Werke: „Erste Prinzipien" (sein philosophisches Hauptwerk, 1862), „Die Prinzipien der Biologie" (1864-1867), „Die Prinzipien der Psychologie" (1870-1872), „Die Prinzipien der Ethik" (1879-1893).

[103] Der Ausgangspunkt seiner Philosophie war der Versuch, einen neuen Weg zur Versöhnung von Wissenschaft und Religion zu finden. Die von Spencer vorgeschlagene Variante ist reaktionärer als die Kants. Während Kant, wie Lenin zeigte, das Wissen herabsetzte, um dem Glauben Platz zu machen, versuchte Spencer, den religiösen Glauben durch die Erkenntnisse der Wissenschaft zu rechtfertigen. Im Unterschied zu Kant wollte er die Religion nicht durch die Moral, sondern unmittelbar durch den philosophischen Agnostizismus begründen. Der Terminus „Agnostizismus" stammt von einem Anhänger der Philosophie Spencers, dem Naturwissenschaftler Huxley. Spencer selbst vermied diesen Terminus.

In den „Ersten Prinzipien" behauptete Spencer, daß als Grundlage für die Versöhnung von Wissenschaft und Religion jener wesentlichste, allgemeinste und zuverlässigste aller Fakten, daß nämlich die uns im Weltall erscheinende Kraft gänzlich unerkennbar sei, dienen müsse. Er behauptete ferner, daß die Entwicklung der Wissenschaft selbst die Wissenschaftler vor unlösbare Geheimnisse stelle und sie dadurch zur Religion bringe. Das Geheimnis, erklärte Spencer, sei der letzte Schritt der Wissenschaft und der erste der Religion. Die Wissenschaft erkenne nur die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen und vor allem ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, d. h. die Beziehungen zwischen ihnen. Das Erkennen bleibe an der Schwelle des Wesens stehen. „Stoff, Bewegung und Kraft (sind) bloße Symbole der Unbekannten Realität ..."[11] Dieser Standpunkt, der von seinem Autor rein dogmatisch vertreten wird (Spencer selbst beruft sich hier auf die Intuition), kam zum Teil der Auffassung Kants nahe, die Spencer – über den englischen Agnostiker Hamilton vermittelt – sich zu eigen gemacht hatte.

Spencer verneinte die Fähigkeit der Philosophie, die ihr gestellten Fragen zu beantworten, und übertrug ihre Funktionen der Religion. Obwohl er durchaus im Sinne des Positivismus erklärt hatte, daß „die Controverse zwischen Materialisten und Spiritualisten auf einen bloßen Wortstreit hinausläuft, in welchem beide Parteien gleichmäßig Unrecht haben"[12], näherte er sich schließlich dem objektiven Idealismus, wobei der Glaube an die Existenz einer unerkennbaren und von einem religiösen Kult um-[104]gebenen Quelle der menschlichen Empfindungen und allen stofflichen Seins bei ihm in mystisch-apriorischer Form auftritt. Nicht ohne Grund definierte er seine Weltanschauung als „philosophisch-religiöse Doktrin".

Seinen idealistischen philosophischen Standpunkt bezeichnete Spencer als gewandelten Realismus. Den Unterschied dieses „Realismus" zur Kantschen Lehre vom Ding an sich sah er in dem im Vergleich zu Kant größeren „Vertrauen" in die Erscheinungen, wenngleich dieses auch nicht so unbedingt sei wie das der naiven Realisten. Die „Wandlung" seines Realismus gegenüber dem der naiven Realisten erblickte Spencer darin, daß er die Empfindungen nicht mit den Eigenschaften der sie hervorrufenden Quelle identifizierte. Der naive Realismus mit seiner Überzeugung, daß die menschlichen Wahrnehmungen den Eigenschaften der äußeren Objekte adäquat seien, war Spencer tatsächlich fremd. Er war Agnostiker und äußerte sich mitunter sogar direkt im Sinne des subjektiven Idealismus: „Was für unser Denken einen Körper ausmacht, ist ... der unabänderliche *nexus** der beständig ändernden Gruppe lebhafter Zustände."[13] Er sah keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der inneren Welt des Subjekts und

[11] Herbert Spencer: Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, S. 567.
[12] Ebenda, S. 566.
* Zusammenhang – [13] Zitiert nach: „Epitome der Synthetischen Philosophie Herbert Spencers" von F. H. Collins (von Spencer begutachtet), Leipzig 1900, S. 337.

den äußeren Objekten. Mach und Avenarius ließen sich später bei der Entwicklung ihrer Lehre von ähnlichen Grundsätzen leiten. Für sie war die These Spencers, daß wir unter Wirklichkeit „das Beharren im Bewußtsein“ verstehen[14] und daß Zeit und Raum nicht mehr seien als von verschiedenen Empfindungsreihen hervorgebrachte Abstraktionen, durchaus annehmbar.

Spencer verkündete die Notwendigkeit, eine neue Philosophie zu schaffen, die allerdings eine ganz besondere Bedeutung besitzen sollte. Ähnlichkeit und Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie definierte er folgendermaßen: Die Wissenschaft ist das teilweise, die Philosophie aber das vollständig vereinigte Wissen. Auf diese Weise ist ihm zufolge die Philosophie eine Wissenschaft, die sich von den anderen Wissenschaften nicht qualitativ, sondern nur durch einen größeren Grad der Allgemeinheit (Vereinigung, Übereinstimmung) der von ihr beschriebenen Gesetze unterscheidet. „Die Wahrheiten der Philosophie stehen [105] daher in dem nämlichen Verhältnis zu den höchsten wissenschaftlichen Wahrheiten, wie eine jede von diesen zu den untergeordneten wissenschaftlichen Wahrheiten.“[15]

Es könnte scheinen, als sei diese Formulierung der bekannten marxistischen Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Bewußtseins ähnlich. Die Ähnlichkeit besteht jedoch nur rein äußerlich. Nach Auffassung des Marxismus ist die Philosophie die Wissenschaft von den Gesetzen der allgemeinen Entwicklung des materiellen Seins und des von ihm hervorgebrachten Bewußtseins. Nach Auffassung Spencers gibt die Philosophie nur eine Beschreibung der Erscheinungen. Die „allgemeinen Gesetze“ sind nach Spencer nichts weiter als die durch Kombination von Merkmalen erhaltenen Ausdrücke für Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, d. h. für Relationen zwischen den Erscheinungen, die äußerlich fixiert und in ihrer völligen Isolierung von den sie erzeugenden Ursachen betrachtet werden. Im Begriff der unerkennbaren „Kraft“ symbolisierte Spencer pathetisch die letzte Ursache aller Erscheinungen. Was jedoch das Wesen dieser „Kraft“ betrifft, so sei weder die Wissenschaft noch die Philosophie befugt, diese Frage zu stellen, die allein in der Kompetenz der Religion liege.

Comte hatte die Klassifizierung der Wissenschaften als eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie angesehen. Auch Spencer widmete diesem Problem große Aufmerksamkeit und setzte sich dabei mit Comte auseinander. In seinem Werk „Die Klassifizierung der Wissenschaften“ wandte er sich gegen die für Comte charakteristische lineare Anordnung der wissenschaftlichen Disziplinen in Abhängigkeit vom Grad ihrer Allgemeinheit und hielt dem entgegen, daß alle Klassen von Wissenschaften in gleicher Weise allgemein seien. Dem Comteschen Prinzip setzte Spencer die Einteilung der Wissenschaften in abstrakte, abstrakt-konkrete und konkrete entgegen. Er rechnete die Logik, die Mathematik und die Mechanik zu den abstrakten Wissenschaften und stellte sie den anderen Wissenschaften gegenüber. „Zwischen den Wissenschaften, die es mit Relationen unabhängig von der Realität und solchen, die es mit Realitäten zu tun haben, liegt ein größtmöglicher Unterschied, da das Sein in einigen oder allen sei-[106]nen Aspekten allen Wissenschaften der zweiten Klasse gemein ist, hingegen aus allen Wissenschaften der ersten Klasse ausgeschlossen ist. Der Unterschied zwischen den leeren Formen der Dinge und den Dingen selbst ist ein solcher ..., daß es zwischen den beiden Gruppen keinen Übergang geben kann.“[16]

Diese Überlegungen enthalten einen rationellen Kern, insofern die Wissenschaften u. a. sich in der Tat nach dem Grad der Abstraktheit ihrer Begriffe voneinander unterscheiden. Spencer überschätzte jedoch den Unterschied seiner Ansichten zu denen Comtes, wenn er glaubte, daß beide Klassifizierungen der Wissenschaften auf absolut verschiedenen Grundlagen beruhten, denn der eigentliche Unterschied bestand lediglich in der Auffassung des Terminus „abstrakt“ (bei Comte wird er als „abstrahiert von“, bei Spencer als „gedanklich vorgestellt“ auf-

[14] Herbert Spencer: Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge, Stuttgart o. J., S. 156.
[15] Herbert Spencer: Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge, S. 130.
[16] Herbert Spencer: The Classification of the Sciences, London 1864, p. 24.

gefaßt). Beide Positivisten waren sich darin einig, daß sich alle Wissenschaften nur mit der Erkenntnis der Erscheinungen befassen.

Eine der spezifischen Besonderheiten des Spencerschen Positivismus war seine Lehre vom Fortschritt, von der allgemeinen Evolution der Erscheinungen. Spencer stellt der metaphysischen Theorie von der Unveränderlichkeit und der Stagnation in der Natur und im gesellschaftlichen Leben die ebenso metaphysische Lehre von der allmählich aufsteigenden Bewegung in allen Teilen der beobachtbaren Welt der Erscheinungen gegenüber. Diese Lehre war unter den konkreten Bedingungen des ideologischen Kampfes in den westeuropäischen Ländern ein Hindernis für die Verbreitung der dialektisch-materialistischen Weltanschauung und spielte eine eindeutig reaktionäre Rolle. Andererseits hatte die Evolutionstheorie Spencers, obgleich sie das historisch entstandene Bedürfnis der Wissenschaft nach Dialektik nicht zu befriedigen vermochte, in den Ländern, in denen die Zeit für die Aufnahme einer wissenschaftlichen Entwicklungslehre noch nicht reif war, eine relativ fortschrittliche Bedeutung. Gerade diese Seite der Philosophie Spencers war es (wie auch seine Betonung des Nutzens des Empirismus), die in den rückständigen Ländern Europas und Asiens gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der fortschrittlichen Intelligenz mit Sympathie begrüßt wurde. Spencer dehnte die Idee der Evolution auf die anorganische Natur und auf alle Seiten des Lebens der menschlichen Gesellschaft aus und gewann damit die Sympathien jener Naturwissenschaftler, [107] die im Agnostizismus Spencers nicht den Hauptinhalt seiner Philosophie sahen.

Bei der Darstellung seiner Lehre von der Evolution hat Spencer zahlreiche naturwissenschaftliche Fakten voreingenommen interpretiert. Die drei großen Entdeckungen in der Naturwissenschaft, auf deren dialektisches Wesen Friedrich Engels hingewiesen hat, deutete er metaphysisch. In der Entdeckung der allgemeinen Zellstruktur sah er den Ausdruck der allgemeinen „Differenzierung“, und das Gesetz der Erhaltung und Umwandlung der Energie war für ihn eine Folge des Prinzips der „Konstanz der Kraft“, das er als apriorische These und bar jedes materialistischen Inhalts formulierte.

In diesem Prinzip geht es nicht um die Erhaltung des Stoffs, sondern der „Kraft“ in einer äußerst unbestimmten Bedeutung dieses Begriffs. Spencer interpretierte das Prinzip der „Konstanz der Kraft“ metaphysisch. Er vertiefte die mechanistischen Fehler des Physikers William Grove, der sich näher mit der Interpretation des genannten Prinzips beschäftigt hatte[17], und deutete die Konstanz der Kraft, die Kontinuierlichkeit der Bewegung und die Unzerstörbarkeit der Materie im Sinne ihrer Reduzierung auf mechanische Prozesse. Von diesen Schlußfolgerungen sprach er als von deduktiven Folgen aus der „Organisation unseres Denkens“, die sich ausschließlich auf das Gebiet der Erscheinungen beziehen. Dem arglosen Leser schien dies eine Verteidigung der Wissenschaft zu sein, aber in Wirklichkeit verfolgten die betreffenden Darstellungen Spencers das Ziel, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der unerkennbaren überirdischen „Kraft“ zu beweisen, obwohl Spencer bei der Behandlung konkreter naturwissenschaftlicher Probleme dem Begriff „Kraft“ ständig einen rein physikalischen Sinn beimißt.

Um seine Theorie von der Evolution zu untermauern, stützte sich Spencer auch auf die geologischen Entdeckungen Lyells, auf die Embryologie Baers und vor allem auf die Lehre Darwins. Letztere reduzierte er auf die These vom Überleben des Angepaßten und zog aus ihr im Hinblick auf das gesellschaftliche Leben rassistische Schlußfolgerungen. Darwin war kein bewußter Dialektiker und war sich deshalb auch nicht klar darüber, inwieweit [108] der Metaphysiker Spencer seine Theorie entstellt hatte; er pries Spencer sogar als „großen Philosophen“, kritisierte ihn aber wiederum in anderen Fällen wegen seiner Spekulationen. Dem Wesen der Sache nach stützte sich Spencer nicht auf die darwinistischen, sondern auf malthusianische Ideen, denen er die Lehre Darwins anpaßte. In den „Prinzipien der Biologie“ stützt er sich weitgehend auf den Malthusschen Begriff „Druck der Übervölkerung“, und aus dem

[17] Auf die Fehler W. Groves in der genannten Frage hat Friedrich Engels hingewiesen (Vgl. Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Werke, Bd. 20, S. 513).

Kreis der Darwinschen Ideen entlehnte er nur den Begriff der natürlichen Auslese. Auch naturwissenschaftliche Fakten, die das dialektische Gesetz der Negation bestätigen, interpretierte er metaphysisch. Für Spencer sprachen diese Fakten nur für die „Rhythmizität" der Erscheinungen und für die „Unregelmäßigkeiten" in ihrer Wiederholbarkeit.

Seine Lehre von der allgemeinen Evolution formulierte Spencer in mehreren Gesetzen, in denen die Evolution auf eine kontinuierliche Neuverteilung körperlicher Teilchen und deren Bewegung reduziert wird, die in Richtung einer Vereinigung (Integration) der Teilchen und Zerstreuung (Desintegration) der Bewegung verlaufen soll. Wenn die Teilchen sich zerstreuen und in immer größeren Mengen Bewegung absorbieren, vollzieht sich eine Involution, d. h. ein Prozeß, der der Evolution (dem Progreß) entgegengesetzt ist.

Eine derartige Auffassung des Fortschritts ist metaphysisch und extrem mechanistisch. Die Entwicklung wird hierbei als rein quantitative Verdichtung und Vergrößerung interpretiert, die in völlig unmerklichen Abstufungen verlaufen soll. Wäre das der Fall, so müßte man die fossilen Riesenechsen als äußerst „entwickelte" Wesen anerkennen. Spencer selbst führt Beispiele für einen solchen, mit Verlaub zu sagen, „Fortschritt" an: das Anwachsen einer Schneelawine und das Dickerwerden eines Menschen infolge der aufgenommenen Nahrung. Die menschliche Geschichte ist vom Standpunkt der Spencerschen Theorie ein Kondensationsprozeß der Menschen und zugleich eine Ausdehnung des von ihnen bewohnten Territoriums. Eine solche Auffassung diente der Rechtfertigung der kolonialen Expansion. Im Einklang mit der ökonomischen Ideologie des Freihandels paßte Spencer seine Evolutionsprinzipien der Forderung nach „Beseitigung der Handelsschranken" an. Mit dem gleichen Erfolg könnte man diese Prinzipien jedoch an alles mögliche anpassen.

W. I. Lenin hat in seiner Arbeit „Der ökonomische Inhalt der [109] Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve" darauf hingewiesen, daß die „allgemeinen Formeln" des Fortschritts, die sich mit beliebigen empirischen Fakten vereinbaren lassen, völlig inhaltsleer seien. „Die Begriffe ‚Differenzierung', ‚Verschiedenartigkeit' usw. haben als solche je nach den sozialen Verhältnissen, auf die sie angewandt werden, ganz unterschiedliche Bedeutung."[18] Eine traurige Berühmtheit erlangte zum Beispiel die Spencersche Formel von der Bewegung der Naturkörper, der Menschen und des Denkens auf der Linie des „geringsten Widerstandes". Es ist bezeichnend, daß Spencer selbst aus dieser Formel immer die Schlußfolgerungen zog, die ihm gerade wünschenswert erschienen; so beruft er sich zum Beispiel auf sie, als er den Deklassierungsprozeß arbeitsloser Arbeiter beschreibt.

Spencer hat im Laufe der Zeit an seinem Begriff der Evolution eine ganze Reihe von Korrekturen vorgenommen, die seinen Mechanizismus nur verstärkt haben. Um verschiedene unsinnige Schlußfolgerungen zu vermeiden und sein Schema zugleich elastischer zu gestalten, postulierte er zwei sekundäre Charakteristika der Evolutionsbewegung: den Übergang vom Gleichartigen zum Ungleichartigen, d. h. die quantitative Komplizierung (Differenzierung), und den Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten, d. h. die Aussonderung des gegebenen Objektes aus der Umgebung und die Verstärkung seines Strukturgefüges.

Einen typischen Fall von Differenzierung sah Spencer in der Klassenschichtung, die in der bürgerlichen Gesellschaft vor sich geht. Den Klassenstandpunkt seiner Lehre offenbart auch seine Erklärung, daß soziale Aufstände nicht zur fortschrittlichen Umgestaltung der Gesellschaft führen, sondern zur allgemeinen Anarchie, zum Rückschritt.

Zum Beweis, daß die Differenzierung ein notwendiges Merkmal jeder Evolution sei, führte Spencer verschiedene Argumente subjektivistischer Art an: Er berief sich auf den Mystiker und Romantiker Coleridge, der behauptet hatte, daß sich das Leben in Richtung der Individualisierung, d. h. der Zunahme der Ungleichartigkeit und der „Selbständigkeit der Teile",

[18] W. I. Lenin: Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve. In: Werke, Bd. 1, S. 427.

entwickelte, stützte sich auf die Geschichte der Mode usw. Zugleich aber war Spencer angesichts der Masse der Tatsachen, die seiner oberfläch-[110]lichen Konzeption widersprachen, gezwungen, verschiedene unsinnige Vorbehalte zu machen, etwa von der Art, daß die Zersetzung des toten Körpers in seine verschiedenen Bestandteile nicht fälschlich als progressive Erscheinung, d. h. als Differenzierung, angesehen werden dürfe.

Den Übergang von der „unbestimmten Gleichartigkeit“ zur „bestimmten Ungleichartigkeit“ faßte Spencer als einen Prozeß auf, der jeder revolutionären Umgestaltung grundsätzlich fremd sei; als „Zunahme der Ordnung“ durch „kontinuierliche Neuverteilung“ der Teilchen. Der Spencersche Begriff der Evolution leugnete die qualitativen Sprünge, die dialektischen Unterbrechungen der Stetigkeit. Im Jahre 1892 behauptete er in einem Brief an einen seiner japanischen Anhänger, daß jede neue Institution in das bereits bestehende System allmählich „hineinwachsen“ müsse.

Die Gesetzmäßigkeiten und die Triebkräfte der evolutionären Entwicklung bestimmte Spencer im Einklang mit seinen mechanistischen Grundsätzen. Jedes Aggregat, jeder Komplex von Gegenständen verliere seine Stabilität und verändere sich unter dem Einfluß hinreichend intensiver und lange genug einwirkender äußerer Kräfte. Der im Aggregat, z. B. in einem Lebewesen, vor sich gehende Umwandlungsprozeß verlaufe in der Richtung des geringsten Widerstandes, der ihm von den äußeren Kräften entgegengesetzt wird.

Das Gleichartige konzentriere sich so zu kompakten Gruppen, wie z. B. das Geröll am Ufer des Meeres, und das Ungleichartige teile sich. Die entstandenen Gruppen ungleichartiger Elemente vereinigen sich nach der Auffassung Spencers zu größeren, innerlich differenzierten Systemen.

Das Prinzip der Teilung des Ungleichartigen entlehnte Spencer von dem Biologen Baer, dessen „Entwicklungsgeschichte der Tiere“ im Jahre 1837 erschienen war. Baer schrieb, daß die organische Entwicklung ein Übergang vom Einfachen zum Komplizierten, vom Gleichartigen zum Ungleichartigen sei. Spencer verabsolutierte und vergröberte diese Ideen.

Wie liegen die Dinge nun tatsächlich? Der wechselseitige Prozeß der Differenzierung und Integrierung ist an sich nur eine der Seiten des mannigfaltigen Prozesses der allgemeinen Entwicklung. Und dieser Prozeß verläuft ungemein komplizierter, als sich Spencer dies vorstellte. Die von ihm formulierten Gesetze geben [111] nur eine sehr oberflächliche und in mancher Hinsicht direkt falsche Beschreibung der Erscheinungen. Nicht jede Differenzierung und Konzentrierung von Objekten ist ein Schritt in Richtung des Fortschritts. Physiologisch gesehen besitzt die vollkommenere Anpassung der Organismen an ihre Existenzbedingungen eine fortschrittliche Bedeutung. Aber jeder Fortschritt ist hierbei, wie Friedrich Engels gezeigt hat, vom dialektischen Standpunkt gesehen zugleich ein Rückschritt, „indem er *einseitige* Entwicklung fixiert, die Möglichkeit der Entwicklung in vielen anderen Richtungen ausschließt“.[19] Die zutiefst qualitative Mannigfaltigkeit und innere Widersprüchlichkeit der progressiven Veränderungen können in den flachen Formulierungen Spencers überhaupt nicht erfaßt und zum Ausdruck gebracht werden.

Deutlich zeigt sich die Unwissenschaftlichkeit der Spencerschen Lehre in seinen Vorstellungen darüber, wodurch die Etappen der Evolution zum Abschluß gebracht werden. Der Endpunkt aller die Evolution ausmachenden Veränderungen ist, laut Spencer, nach vielen rhythmischen Schwankungen die „Vervollkommnung“ oder das „Gleichgewicht“ der Kräfte. So verändere sich die Gesellschaft in Richtung eines Ausgleichs der Bevölkerungszahl und der Menge der lebensnotwendigen Mittel. Im politischen Leben stelle sich das Gleichgewicht, die Koexistenz einander entgegengesetzter Ideen, zum Beispiel der Ideen des Liberalismus und der Ideen der „Herrschaft der Gesellschaft über die Einzelperson“, und überhaupt das Gleichgewicht der progressiven und der konservativen Kräfte her.

[19] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Werke, Bd. 20, S. 564.

So war Spencer einer der Stammväter der Vorstellung vom Gleichgewicht als des Beginns und des Endes jeglicher Bewegung. Die „Gleichgewichtstheorie“ ist zutiefst metaphysisch. Spencer versuchte, ihr ein naturwissenschaftliches Fundament in Gestalt des dritten Gesetzes der Newtonschen Mechanik und des Carnotschen Prinzips (das mit dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik zusammenhängt) zu geben. Seiner Theorie zufolge liegt die Ursache der Evolution in jeder Sphäre nicht in der Widersprüchlichkeit der Erscheinungen, sondern in der relativen Unbeständigkeit der wirkenden Kräfte. Es ergibt sich, daß alles in der Welt entweder bereits aneinander angepaßt (im Gleichgewicht befindlich) ist oder einer solchen gegenseitigen Anpassung (dem Gleichgewicht) zustrebt. Die Richtung der Bewegung wird nicht [112] von inneren, in ihrer Einheit widersprüchlichen Seiten des Objekts bestimmt, sondern nur vom ausschließlich quantitativen Übergewicht einer der beiden, in Beziehung zum gegebenen Gegenstand äußerlichen, entgegengesetzt gerichteten und innerlich in keiner Weise miteinander zusammenhängenden Kräfte. Eine solche These bezeichnete Engels als „platten Gedanken“. Der dialektische Materialismus lehrt, daß der Entwicklungsprozeß das Gleichgewicht einschließt; letzteres ist sogar notwendig, weil es eine Voraussetzung für die Differenzierung der Materie ist. Das Gleichgewicht ist jedoch nur ein sekundäres, besonderes Moment in der progressiven Bewegung.

Vom Standpunkt Spencers sind die Veränderungen relativ, das Gleichgewicht, der Zustand der Unbeweglichkeit hingegen ist eine unvergleichlich wesentlichere, eine Art absolute Erscheinung. Der Tod sei gewissermaßen die „Krone des Fortschritts“, nach dem man nur noch von einer Erneuerung der früher durchlaufenen Entwicklungsetappen, d. h. von einem Kreislauf der Erscheinungen, sprechen kann. Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus ist umgekehrt jede Stagnation relativ, die widersprüchliche Bewegung und Veränderung aber absolut. Friedrich Engels schrieb in diesem Zusammenhang: „Die Möglichkeit der relativen Ruhe der Körper, die Möglichkeit temporärer Gleichgewichtszustände ist wesentliche Bedingung der Differenzierung der Materie und damit des Lebens ... Alles Gleichgewicht ist nur *relativ* und *temporär*.“[20]

Spencer entwertete seine Lehre von der Evolution, da er sie nur auf die Erscheinungen und nicht auf das Wesen der zu untersuchenden Prozesse anwandte. Das Wesen, die „Kraft“ ist ihm ein „X“, das als etwas absolut Unveränderliches auftritt und nicht der Entwicklung unterliegt. Im Bereich der Erscheinungen vollzieht sich jedoch ein rhythmischer Wechsel der Gleichgewichte. Dieser Wechsel muß einen bestimmten Ausgangspunkt haben, einen ursprünglichen Gleichgewichtszustand. Die Evolutionslehre Spencers führt somit indirekt zu der religiösen Schlußfolgerung vom Anfang der Welt.

Spencers Lehre ist in ihrem antidialektischen Wesen zugleich zutiefst antirevolutionär. Spencer qualifizierte die sozialen Revolutionen offen als „schädliche“ Versuche, die Gesellschaft aus dem „rettenden“ Gleichgewicht zu bringen. Es ist bezeichnend, daß er [113] zur Untermauerung seiner evolutionistischen Konzeption sich ausgerechnet auf solche Fakten aus der englischen Geschichte berief wie den Klassenkompromiß von 1688. Die Theorie des Gleichgewichts gestattet die willkürlichsten Interpretationen, da sie sich ihrem Wesen nach auf Allgemeinplätze reduziert; aber bei alledem steht sie dem wirklichen sozialen Fortschritt und der historisch-materialistischen Lehre vom Klassenkampf definitiv feindlich gegenüber. Eine „Gleichgewichtstheorie“, die methodologisch der Spencerschen Konzeption ähnelt, haben sich seinerzeit Bogdanow und Bucharin in der Politik zusammengebastelt. Diese falsche reaktionäre Theorie, die von den rechten Opportunisten zur Begründung der These vom „Hinüberwachsen“ des Kulakentums als Klasse in den Sozialismus und der Versöhnung der antagonistischen Klassen benutzt wurde, hat die KPdSU entschieden verworfen.

Die methodologische Konzeption des Gleichgewichts durchdringt alle Teile der „synthetischen Philosophie“ Spencers. Ihm zufolge ist die Tendenz zum Gleichgewicht überall vor-

[20] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Werke, Bd. 20, S. 511.

handen. So definiert er in den „Prinzipien der Biologie“ das Leben der Organismen entsprechend den äußeren Bedingungen der Koexistenz und Aufeinanderfolge als eine Synthese sowohl gleichartiger als auch aufeinander folgender Veränderungen. Diese Definition ist abstrakt und formalistisch und so weit dehnbar, daß man sie auf eine beliebige Erscheinung anwenden kann. Sie sieht von der qualitativen Besonderheit des Lebens ab und reduziert alle Lebenserscheinungen auf die Herstellung ihres Gleichgewichts mit dem äußeren Milieu, das eine direkte Einwirkung auf sie ausübt. Auch Darwin hat in seinen autobiographischen Aufzeichnungen auf die Inhaltslosigkeit der Spencerschen Verallgemeinerungen hingewiesen. Spencer stellte die inneren Widersprüche des Organismus nicht in Rechnung, er berücksichtigte nicht, daß nur über sie das äußere Milieu auf das innere einwirkt. Die Dialektik der Wechselwirkung zwischen Äußerem und Innerem blieb für ihn ein Buch mit sieben Siegeln.

Um die Anschauung vom unmittelbaren Einfluß des Milieus auf den passiven Organismus zu verteidigen, stellte Spencer Thesen auf, die an einen vulgären Lamarckismus erinnern. Noch wichtiger ist jedoch, daß er dem Darwinismus im Sinne der Gleichgewichtstheorie eine solche Gestalt zu geben trachtete, um aus ihm offen rassistische Schlußfolgerungen ziehen zu können. [114] Wenn – so urteilte er – im Kampf ums Dasein sich nur die am besten im Gleichgewicht befindlichen Organismen am Leben erhalten und den Grundstein für die entsprechende Nachkommenschaft legen, so entwickelt sich auch in der Gesellschaft auf der gleichen Basis „die Erhaltung der begünstigten Rassen“. Der soziale Fortschritt hängt nach Spencer direkt vom Wachstum der Bevölkerung ab, weil diese „den Kampf ums Dasein“, der angeblich unter den Menschen vor sich gehe, verschärfe. So kam es zu einer besonderen Spielart des Malthusianismus: Während nach Malthus die Zunahme der Bevölkerung zu Hunger und Not in jeder Nation führt, werden nach Spencer nur diejenigen Rassen dieses Schicksal erleiden, die im Lebenskampf unterlegen sind. Der Klassencharakter dieser Lehre ist offensichtlich.

Die hauptsächlichen Gebiete, in denen Spencer seinen Evolutionismus umfassend anzuwenden versuchte, waren die Psychologie und die Soziologie. Die Psychologie ist seiner Auffassung nach auf s engste mit der Erkenntnistheorie verbunden, die er in biologische und psychologische Konstruktionen aufzulösen versuchte. Die Soziologie führt zur Ethik, die zugleich Voraussetzung und Abschluß seiner soziologischen Anschauungen ist.

Die psychologische Entwicklung der lebenden Organismen soll ihrer physiologischen Entwicklung parallel verlaufen. Spencer nutzte die Assoziationspsychologie, die er äußerst mechanistisch interpretierte, für seine Zwecke aus.

Er anerkannte die Existenz angeborener Ideen, hielt sie jedoch für eine Folge der Vererbung von Eindrücken, die frühere Geschlechter empfangen haben. In entsprechender Weise löste er die Frage nach dem Verhältnis dieser Ideen zur Erfahrung. Was für die Einzelperson apriorisch ist, ist für die Gattung aposteriorisch. Dieser Standpunkt stellte eine Vereinigung Kantscher und Humescher Ideen dar; während Hume und nach ihm J. St. Mill in ihrer Erkenntnistheorie von der Erfahrung des gegebenen Augenblicks ausgingen, versteht Spencer unter Erfahrung jedoch auch die Erfahrungen früherer Generationen. Seine Lösung der Frage enthielt allerdings auch ein rationales Moment. Wie Engels in der „Dialektik der Natur“ bemerkte, wird in der Struktur des Nervensystems im Verlauf einer langen organischen Evolution die anatomisch-physiologische Disposition für einen bestimmten Verhaltenstyp, für eine bestimmte Art des Reagierens auf die Reize der Umwelt geschaffen. Spencer ersetzte diese Frage jedoch [115] durch die nach der Vererbung von Kenntnissen in deren vollendeter und dem Subjekt bewußten Form. Er sprach sogar von der Existenz angeborener Begriffe und Vorstellungen, zum Beispiel der Ideen des Raumes und der Zeit.

In der Erkenntnistheorie vertrat Spencer einen biologischen Relativismus besonderer Art: Er ging von der oben dargelegten Auffassung der Erfahrung als der Akkumulierung der Erlebnisse früherer Generationen aus, wobei er die Erkenntnis als von den Bedürfnissen des Orga-

nismus und von seinen Lebensbedingungen abhängig ansah. Er anerkannte, daß die Quelle der Erkenntnis in bezug auf das Subjekt etwas Äußeres sei, führte diesen Gedanken jedoch nicht weiter bis zur Anerkennung der objektiven Wahrheit, da er die Lebensbedingungen als eine Gesamtheit von Erscheinungen auffaßte, die keine Kenntnis vom Wesen der Welt zu liefern vermögen.

Der Subjektivismus Spencers wird offenkundig, sobald vom Wahrheitskriterium die Rede ist. Seinem agnostizistischen Standpunkt zufolge ist das Subjekt darauf angewiesen, Bewußtseinszustände miteinander zu vergleichen. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge sind für ihn nicht mehr als Unveränderlichkeit und Veränderung im Bewußtsein. Das Subjekt soll sich also nur mit der funktionalen Beschreibung seiner Zustände beschäftigen können.

In seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten gab Spencer drei verschiedene Wahrheitskriterien an. Erstens betrachtet er jede Hypothese als bestätigt, wenn eine vollständige Übereinstimmung besteht zwischen den Bewußtseinszuständen, auf die sich die betreffende Hypothese reduziert (d. h. auf die sie zum Ausdruck bringenden Gedanken), und den Bewußtseinszuständen, die als Folge von Überlegungen oder Empfindungen (d. h. vernünftiger Vorstellungen) entstehen. Als Kriterium der Wahrheit erweist sich also die Übereinstimmung verschiedener Bewußtseinszustände, die bis zur Identität oder Beständigkeit des betreffenden Zustands geht.

Ein zweites Wahrheitskriterium ist für Spencer, daß unser Denken nicht eine These annehmen kann, die einer schon gegebenen These widerspricht: „Die Unvorstellbarkeit der Negation einer Erkenntnis bietet eine weit sichere Bürgschaft für dieselbe als irgendeine Aufzählung von Erfahrungen“[21]. Dieses seinem [116] Ursprunge nach rationalistische Prinzip erinnert an die Descartesche Intuition. Spencer betrachtet es jedoch als das durch Vererbung gefestigte Resultat der Erfahrung früherer Generationen. Es fand in seine Erkenntnistheorie Eingang, da für ihn der Apparat der Erkenntnis und damit auch die Logik das Ergebnis der allmählichen, durch Vererbung sich festigenden Anpassung des Bewußtseins an die Wirklichkeit ist.

Welche Bedeutung hat der Wahrheitsbegriff für das Subjekt? Spencer zufolge ist diese Bedeutung eine rein biologische: Das einzige Ziel der Erkenntnis bestehe darin, das Überleben des Organismus zu sichern. Dieses Motiv nimmt, ähnlich wie die Verwischung der Grenze zwischen Denken und biologisch-instinktivem Verhalten, pragmatische Gedankengänge vorweg. Eine Biologisierung der Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisprozesses liegt auch der Behauptung Spencers zugrunde, daß von verschiedenen Sätzen, die dem Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch genügen, derjenige die größte Gewißheit besitzt, zu dessen Herleitung man das genannte Gesetz am wenigsten in Anspruch zu nehmen braucht. Das legt ihm den Schluß nahe, daß das Kriterium der Wahrheit in dem als Prinzip des biologischen Vorteils aufgefaßten Prinzip der Denkökonomie bestehe.

Unter biologischem und damit zugleich mechanistischem – da er auch die Biologie mechanistisch deutete – Blickwinkel betrachtete Spencer auch das gesellschaftliche Leben. Die Biologisierung der gesellschaftlichen Erscheinungen verschmilzt bei ihm mit ihrer psychologischen Interpretation und der eklektischen „Faktorentheorie“; gegen sein Lebensende wird dies das Hauptmotiv seiner soziologischen Anschauungen.

Der Grundbegriff der Spencerschen Lehre von der Gesellschaft war der Begriff des gesellschaftlichen Organismus, aus dem er deduktiv die soziologischen Gesetze abzuleiten versuchte. Comte und Mill waren in dieser Hinsicht Vorläufer Spencers.

Die Materialisten des 18. Jahrhunderts hatten die Gesellschaft zuweilen mit einem gewaltigen Organismus verglichen. Hobbes’ „Leviathan“ ist jedoch nicht mehr als eine methodologische Fiktion. Hobbes betrachtete die soziale Organisation als ein künstliches Gebäude, als das Produkt der bewußten Tätigkeit der Menschen. Für Spencer hingegen, der zwar die Ein-

[21] F. H. Collins: Epitome der Synthetischen Philosophie Herbert Spencer’s, S. 328.

schränkung macht, daß dieser Vergleich nur eine Analogie und keine völlige Identität sei, diese Einschränkung aber nicht zur Wirkung kom-[117]men läßt, ist die Gesellschaft ein Organismus, der auf natürlichem evolutionärem Wege entsteht.

Er sieht in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ein Analogon zur Arbeitsteilung zwischen den Organen des lebenden Körpers und in der Entwicklung der Klassenstruktur der Gesellschaft ein Beispiel für eine allgemeine progressive Differenzierung. Das Streben der Revolutionäre nach Beseitigung der Klassenunterschiede sei angeblich ein regressiver Prozeß, der gegen die soziale Differenzierung verstoße. „Ein solcher Hinweis", schrieb Lenin in seiner Arbeit „Staat und Revolution", „hat den Anschein der ‚Wissenschaftlichkeit' und schläfert den Spießbürger vortrefflich ein, da er das Wichtigste und Grundlegende vertuscht: die Spaltung der Gesellschaft in einander unversöhnlich feindliche Klassen."[22]

Nicht zufällig fällt bei Spencer die Einteilung nach Berufen mit der Klasseneinteilung zusammen; seiner Theorie zufolge müssen in einer „normal" funktionierenden Gesellschaft zwischen den verschiedenen Klassen Beziehungen der Zusammenarbeit und des gegenseitigen Einvernehmens bestehen.

Lenin wies überzeugend nach, wie unfruchtbar und primitiv es ist, biologische Kategorien auf soziale Erscheinungen zu übertragen. Er schrieb, daß die biologischen wie auch viele andere Definitionen Spencers „nichts definieren als die ‚gute Absicht' des Verfassers".[23] Die Anwendung biologischer und abstrakt-physikalischer Begriffe auf die Gesellschaft „ist nichts als *Phrasendrescherei*. Tatsächlich ist es *unmöglich*, mit Hilfe dieser Begriffe eine *Untersuchung* der gesellschaftlichen Erscheinungen, eine Klärung der *Methode* der Gesellschaftswissenschaften zu bewerkstelligen. Nichts ist leichter, als ein ‚energetisches' oder ‚biologisch-soziologisches' Etikett auf solche Erscheinungen wie Krisen, Revolutionen, Klassenkampf usw. zu kleben, aber nichts ist auch in stärkerem Maße unfruchtbar, scholastisch, tot als diese Betätigung."[24]

Ebenso eindeutig ist auch der gesellschaftspolitische Sinn der oben angeführten Thesen Spencers. Es nimmt nicht wunder, daß die „Organismentheorie" der Gesellschaft auch von den Ideo-[118]logen des Katholizismus aufgegriffen wurde. Die ganze Soziologie Spencers hat das Ziel, die Konzeption der Naturgegebenheit und der Ewigkeit der kapitalistischen Verhältnisse, der Existenz der Klassen und der Unterordnung der Arbeiter unter die Kapitalisten zu begründen. Mit dem kapitalistischen Stadium endet nach Spencer das „Wachstum" des gesellschaftlichen Organismus, und jede Weiterentwicklung verliere ihren Sinn.

Als seinen Vorläufer in der Lehre vom Staat betrachtete Spencer Platon mit seinem Ideal der Kastenordnung. Beim Vergleich seiner Theorie mit der Lehre Virchows vom „Zellenstaat" behauptete Spencer, daß die Herrenklasse der Gesamtheit der Zellen des motorischen Nervenapparates entspreche. Alle Institutionen des kapitalistischen Staates, erklärte er, seien genauso unvermeidlich entstanden wie die Wurzeln und Blätter einer Pflanze, die Geschlechtsunterschiede bei den Tieren usw.

Da die Gesellschaftsformen nach Spencer im Verlaufe einer langwierigen Evolution entstanden sind, so sei jede gegen sie unternommene Revolution eine reaktionäre „Auflösung" der Gesellschaft. Wenn „die besiegte Gesellschaft sich ganz auflöst, so besteht diese Auflösung buchstäblich darin, daß jene umfassenden Bewegungen, welche die Gesellschaft in ihrem Heere wie in ihren industriellen Körperschaften darbot, als solche aufgehört haben, und in individuelle oder unverbundene Bewegungen übergegangen sind"; ... es tritt „dann eine Abnahme der integrierten und eine Zunahme der desintegrierten Bewegungen ein".[25]

[22] W. I. Lenin: Staat und Revolution. In: Werke, Bd. 25, S. 401.
[23] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 330.
[24] Ebenda, S. 331/332.
[25] Herbert Spencer: Grundlagen der Philosophie, S. 529.

Die erste politische Differenzierung entstand nach Spencer aus der Herrschaft des Mannes über die Frau in der Familie; dies sei angeblich das Urbild der Klassenherrschaft. Die untergeordnete Stellung der Frau in der ihm zeitgenössischen Gesellschaft sah Spencer daher als völlig normal an.

Eine zweite Quelle der sozialen Vereinigung (Integration) ist nach Spencer neben den Familienverhältnissen die militärische Kooperation der Menschen. Er rechtfertigte die von England in ferner und jüngster Vergangenheit geführten Kriege und behauptete, daß Kriege und Gewalt zur Differenzierung der Klassen führen, d. h. ihrem Wesen nach progressiv seien: Die später einsetzende Periode der friedlichen industriellen Entwicklung mildere die Extreme der Differenzierung.

Spencer sparte nicht mit Lobeshymnen auf die industrielle und [119] kommerzielle Tätigkeit der Privateigentümer. Das Privateigentum war nach seiner Vorstellung die einzig mögliche Form des Eigentums überhaupt. Das Prinzip des Privateigentums sei ein ewiges Prinzip, das aus der Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Tätigkeit entspringe. Somit tritt der Bourgeois in der Darstellung Spencers als ein Mensch auf, der mit Pflichten gegenüber der Gesellschaft beladen ist, durch die er für seine „Arbeitsliebe“ bestraft wird.

Die Soziologie Spencers propagiert sowohl den bürgerlichen Liberalismus als auch die kapitalistische Expansion. Die widersprüchliche Vereinigung dieser beiden Motive entsprach der politisch-ökonomischen Lage in der „Victorianischen Epoche“, als der aggressive Kolonialismus von ruhmrednerischem Freiheitstaumel im Mutterland begleitet wurde. Spencer rechtfertigt daher einerseits kolonialistische Tendenzen, indem er sich auf den Kampf der Nationen um ihr Dasein und auf rassistische Erwägungen über die „Nichtvollwertigkeit“ der schwachentwickelten Völker beruft, und sieht andererseits im Britischen Imperium den idealen Ausdruck der „Integration“ der Produktion, des Kapitals und der militärischen Macht. Zugleich aber behauptet er, daß der Staat den Individuen dienen müsse und nicht umgekehrt. Er wendet sich gegen Comte, der die Rolle des Staates im Leben der Gesellschaft verstärkt wissen wollte, und spricht die Hoffnung aus, daß die Epoche der militärischen Aggressionen unwiderruflich der Vergangenheit angehöre und durch die Epoche der Handelsexpansionen abgelöst werde. In diesem Zusammenhang stellte Spencer die spekulative These auf, daß die Unterschiede zwischen dem anarchistischen Liberalismus und der despotischen Tyrannei der Diktatur weniger sich allmählich ausgleichen. „Die vollständige Individualisierung des Eigentums ist der Begleiter des industriellen Fortschritts“ – das ist eine seiner weiteren Schlußfolgerungen, die ein scheinbares, ewiges Reich des bürgerlichen Individualismus verkündet.

Spencer, der vollständig mit dem Mythos von der ewigen „Raubtiernatur“ des Menschen einverstanden war, sah in dem grausamen – sei es militärischen, sei es kommerziellen – Kampf zwischen den Staaten (den „komplizierten Organisationen“) den normalen Ausdruck des berüchtigten „allgemeinen Kampfes ums Dasein“. Aber der Krieg aller gegen alle im Rahmen der gegebenen, d. h. vor allem der englischen, Gesellschaft erschien ihm [120] äußerst gefährlich: Er könnte nach seiner Meinung zur „Erkrankung des sozialen Organismus“ führen.

Spencer war ein erbitterter Gegner des Sozialismus, er nannte ihn „das größte Unglück“ und übte sich in der Abfassung antisozialistischer Pamphlete. Wie es unmöglich sei, aus schlechtem Material ein gutes Haus zu bauen, behauptete er, so sei es auch unmöglich, mit Menschen niederer Rasse eine vollkommene Gesellschaft zu errichten. Vorbeugend empfahl er den Kapitalisten, sie sollten dem Proletariat einige scheinbare Zugeständnisse machen: eine geringe Gewinnbeteiligung, den Erwerb von Wohnungen durch den Betrieb auf Abzahlung usw. Dieses Programm Spencers wurde gekrönt durch den scheinheiligen malthusianistischen Ratschlag, die Arbeiter sollten weniger Kinder in die Welt setzen, um die unbemittelten Bevölkerungsschichten nicht zu vergrößern.

Die Biologisierung der gesellschaftlichen Erscheinungen führte Spencer unvermeidlich zu irrationalistischen Schlußfolgerungen; sie ebnete der Lebensphilosophie und dem Pragma-

tismus den Weg. Die Verwandtschaft mit diesen Richtungen wird in seiner Ethik deutlich sichtbar.

Die „evolutionistische“ Ethik Spencers war, wie auch seine Soziologie, eine Lobpreisung des bürgerlichen Egoismus. Die Menschen müssen ihr zufolge jede Handlung, jedes Verhalten, das ihr persönliches Leben fördert und es intensiviert, als moralisch betrachten. Biologisch interpretiert führt diese utilitaristische These zur Auffassung, daß die Ethik das biologische Wohlergehen der Persönlichkeit zum Ziele habe und daß moralisches und natürliches Verhalten identisch seien, mit anderen Worten also, daß die Moralregeln vom Kampf ums Dasein bestimmt werden. Diese Schlußfolgerung Spencers wurde von den Sozialdarwinisten sofort aufgegriffen. Spencer behauptete, die Moral habe sich stets und überall in dem Maße verändert, wie die Existenzbedingungen andere wurden. Diese an sich richtige Schlußfolgerung vereinte er jedoch mit der falschen Lehre von der erblichen Übermittlung der ethischen „Erfahrung“ früherer Geschlechter und einer angeborenen Pflichtauffassung. Wie in der Erkenntnistheorie versuchte Spencer also auch in der Ethik den Empirismus mit dem Aprioriismus zu vereinen, wobei er zum Teil auf die idealistische Lehre der Cambridger Platoniker des 17. Jahrhunderts von den angeborenen Moralprinzipien zurückgriff.

[121] In seiner Ethik und Soziologie vereinigten sich ein schrankenloser bürgerlicher Individualismus mit einem proimperialistischen Kult des expansionistischen Staates. Spencer versuchte die utilitaristische Glücksethik Mills mit der aprioristischen Pflichtethik Kants zu verbinden. Er sprach wiederholt von einer Vereinigung des Egoismus mit dem Altruismus (letzteren bezeichnet er als „Dienst am Staate“) und behauptete, daß im Evolutionsprozeß die altruistischen Tendenzen das allmähliche Übergewicht über die egoistischen erlangen. Damit sollen nach dem Prinzip „Leben und leben lassen“ die auseinanderstrebenden Kräfte, die die bürgerliche Gesellschaft in unversöhnliche Klassen spalten, kompensiert werden. Die heutigen Anhänger der Labour Party stützen sich in ihrer Propaganda auf diese scheinbar humanistischen Motive Spencers.

Jeder Bürger der Gesellschaft, lehrte Spencer, habe das gleiche Recht, eine gegenüber anderen Bürgern bevorzugte Stellung zu erlangen. Und wenn es ihm gelungen sei, seine Vorrangstellung im Staate zu festigen, so vereinigen sich seine Interessen neben den Interessen anderer ähnlich „Erfolgreicher“ aufs engste mit den Interessen des betreffenden Staates. So wurde die Ethik Spencers durch die Propagierung des Kultes einer gesellschaftlichen Elite gekrönt, obgleich er den Kult einzelner Persönlichkeiten ablehnte.

Die Philosophie Spencers durchzog ein tiefer Widerspruch: Wenn das Wesen der Dinge, wie er behauptete, unerkennbar ist, so werden seine Bestrebungen, mittels mechanischer Modelle die Ursachen für Veränderungen der Erscheinungen zu erklären, im Grunde sinnlos, ganz zu schweigen davon, daß diese Modelle zur Erklärung der Entstehung des Lebens und des Bewußtseins offenkundig unzulänglich sind.

Die Entwicklung der Naturwissenschaft demonstrierte in den letzten Lebensjahren Spencers immer mehr die Ohnmacht seines Mechanizismus. Mit seiner metaphysischen Interpretation des Carnotschen Prinzips von der Nichtumkehrbarkeit des Übergangs mechanischer Bewegung in Wärmebewegung gelangte Spencer in unmittelbare Nähe der Theorie vom „Wärmetod“ des Weltalls, das in ewigem „Gleichgewicht“ erstarre. Das aber ließ seine ganze Konzeption der kosmischen Evolution perspektivlos werden und widersprach seiner eigenen These von der „Unbeständigkeit des Gleichartigen“. Die Erklärung Spencers, daß der Darwinismus [122] angeblich nur die Konsequenz der von ihm formulierten Gesetze der allgemeinen Evolution sei, rief seinerzeit bei Darwin eine negativ-skeptische Reaktion hervor. Jetzt zeigte sich immer deutlicher, daß die Spencersche These vom Überleben nicht der am besten an die Umweltbedingungen angepaßten Organismen, sondern derjenigen, die am meisten „beständig“, konservativ, „ausgewogen“ sind, dem Geist des Darwinismus völlig widerspricht. Zu einer Art „Zwangsjacke“ für die Naturwissenschaft wurde auch sein Auftreten

gegen den Materialismus (zum Beispiel in der „Autobiographie“) und die den Standpunkt des Positivismus vorwegnehmende Behauptung, daß die Wissenschaft nicht das Recht habe, sich in die Sphäre des Religiösen einzumischen.

Der „Aristoteles der Victorianischen Epoche“, wie Spencer seinerzeit von seinen Anhängern genannt wurde, hat es noch erlebt, wie seine Freihandelsideale des ökonomischen Expansionismus, der angeblich keiner Unterstützung durch militärische Macht bedürfe, in alle Winde verweht wurden. Am Schluß seiner „Prinzipien der Soziologie“ stellt er mit Bedauern fest, daß in Großbritannien der militärische „Raubtiergeist“ erneut auflebe und eine Staatsbürokratie erstehe, daß eine rückläufige Bewegung vom „industriellen“ zum „militärischen“ Typ der Gesellschaft zu verzeichnen sei und daß dies der herrschenden Klasse in künftigen militärischen Katastrophen nichts Gutes verheiße. Gegen Ende seines Lebens erlebte er eine neue Verschärfung des Klassenkampfes in England; die Illusionen seiner „Organismentheorie“ der Gesellschaft brachen zusammen.

Die Philosophie Spencers spielte zu ihrer Zeit – wie bereits dargelegt wurde – eine recht widersprüchliche Rolle. In den angelsächsischen Ländern und auf dem westeuropäischen Kontinent war sie das Banner der antirevolutionären, antidialektischen und antimaterialistischen Lehren. Den „gemäßigten“ Anhängern der Religion eröffnete sich die Möglichkeit einer Versöhnung von Wissenschaft und Religion in einer für sie annehmbaren Form. Die „Solidität“ und die zahlreichen Berufungen auf historische, ethnographische, naturwissenschaftliche und andere Fakten umgaben die Lehre Spencers mit dem falschen Heiligenschein einer wissenschaftlichen Philosophie. Da sie den Fortschritt anerkannte, schien sie – selbstverständlich nur nach außen hin – dem Obskurantismus entgegengesetzt zu sein. In Wahrheit aber war diese [123] Philosophie ein Hort des Konservatismus in der Hülle einer liberalen Phraseologie.

In den Ländern, die am Ausgang des 19. Jahrhunderts den Weg der kapitalistischen Entwicklung beschritten, wie zum Beispiel Japan und China in Asien und Rußland und Polen in Europa, hielten einige fortschrittliche Gelehrte die Lehre Spencers für ein Mittel im Kampf der Wissenschaft gegen den rückhaltlosen religiösen Mystizismus, für die soziale Entwicklung und gegen Stagnation. Während jedoch die Idee der Evolution selbst sowie die Verwendung eines umfangreichen Tatsachenmaterials aus den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und damit deren unfreiwillige Propagierung noch eine gewisse positive Bedeutung besaßen, so führte die Philosophie Spencers, insgesamt gesehen, auch hier vom Wege ab und behinderte die Aufnahme und Verbreitung der marxistischen Philosophie. Viele Thesen der Spencerschen Lehre wurden von den Empiriokritizisten und später von den Positivisten des 20. Jahrhunderts aufgenommen und entsprechend weiterentwickelt. Alle diese Strömungen besaßen eine ähnliche positivistische Ausgangsplattform. Zu diesen Thesen gehört z. B. die Behauptung, daß die physischen und psychischen Prozesse nur als Wechsel von Bewußtseinszuständen aufgefaßt werden können, so daß Prozesse der ersten Art vollständig durch Termini der Prozesse der zweiten Art beschrieben werden können.

Mit seinen Formeln von den sogenannten schwachen und vitalen Empfindungsreihen nahm Spencer entsprechende Auffassungen Machs vorweg. Darüber hinaus stand die Lehre Spencers dem Machismus auch durch die mechanistische Methode nahe, die sich in der Überzeugung äußerte, daß die gesamte qualitative Mannigfaltigkeit der Welt völlig adäquat durch Kombinationen ihrer einzelnen elementaren Bestandteile ausgedrückt werden könne. In diesem Zusammenhang soll an die Spencersche Definition der Gesellschaft als eines beständigen Aggregats von Einheiten auf bestimmtem Raum erinnert werden. Zu machistischen Schlußfolgerungen führte auch die oben erwähnte Idee, daß der transformierte Realismus das ökonomischste System von Anschauungen sei. Das Prinzip der „Denkökonomie“ spielte in der Entwicklung des Machismus eine nicht geringe Rolle.

Die idealistischen Universitätsphilosophen Englands betrachteten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Lehre Spen-[124]cers geringschätzig als eine „Philosophie der Straße“.

Es fiel sofort auf, daß die Bedeutung, die Spencer dem Begriff „Fortschritt“ beilegte, sehr unbestimmt war. Dennoch erfuhren die positivistischen Ideen eine weite Verbreitung. In stärkerem Maße als Spencer hat Karl Pearson (1857-1936), der Verfasser der „Grammatik der Wissenschaft“ (1892), diesen eine populäre und zugleich „elegante“ Form gegeben.

Das System der Anschauungen Pearsons erhielt die anspruchsvolle Bezeichnung „Scientismus“ (vom lat. scientia – Wissenschaft). Pearson wurde auch als Verbreiter rassistischer Ideen bekannt, er war ein aktiver Propagandist der in dieser Richtung entwickelten Eugenik und leitete persönlich das Nationale Eugenische Institut.

Der Positivismus Pearsons vereinigte Tendenzen, die auf Mill, Spencer und Mach zurückgehen, der im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bereits selbständig auf philosophischem Gebiet in Erscheinung trat.

Äußerlich machte die Philosophie Pearsons einen fortschrittlichen Eindruck: Ihr Autor behauptete, daß die Menschen in der Naturwissenschaft eine zuverlässige Wahrheit erlangen (die Mathematik betrachtete Pearson als eine reine Hilfsdisziplin). Aber die Pearsonsche Auffassung von der Wissenschaft war typisch positivistisch und folglich unwissenschaftlich. Er war der Meinung, daß die Wissenschaft nur die Tatsachen konstatiere und beschreibe, aber keineswegs in der Lage sei, deren Natur und Ursachen zu entdecken. Pearson wiederholte die These Comtes, daß wir in der Wissenschaft nur eine Antwort auf die Frage „Wie?“, aber nicht auf die Frage „Warum?“ geben können. Die Gesetze seien nichts anderes als abgekürzte Beschreibungen von Fakten, die die Wissenschaftler zu Recht abändern und ablehnen können, wenn sie ihnen für die Beschreibung ungeeignet erscheinen. Das Ziel der Wissenschaft definierte Pearson in einem dem Pragmatismus nahen Sinne: Es bestehe darin, den „Erfolg“ im Leben zu befördern. Die Philosophie lehnte er ab und schloß sie aus seiner Klassifizierung der Wissenschaften aus. Von den philosophischen Disziplinen ließ er nur die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft gelten.

Seinen mehr oder weniger offenen Feldzug gegen die Philosophie entfaltete Pearson zu dem Zweck, den philosophischen Materialismus zu beseitigen. Dies wird zum Beispiel daran ersicht-[125]lich, daß er, um die Wissenschaft von philosophischen Begriffen zu „säubern“, in erster Linie gegen solche Begriffe wie „Materie“ und „Kausalität“ vorging. Wiederholt betonte er, daß die Fakten, die eine von diesen Begriffen „gesäuberte“ Wissenschaft zu beschreiben hat, weder die objektiven Gegenstände und Prozesse noch deren Widerspiegelung, sondern nichts anderes als die menschlichen Empfindungen an sich sind.

Für die Objekte der äußeren Wahrnehmung sei „Veränderung der sinnlichen Eindrücke“ der geeignete Terminus; das Wort „Bewegung“ aber kann nur als logisches Symbol dieser Veränderung gebraucht werden.[26] Das Problem des „Ding an sich“ hat nach der Auffassung Pearsons nicht den geringsten wissenschaftlichen Wert.[27] In dieser Frage tat Pearson einen weitaus größeren Schritt in Richtung zum subjektiven Idealismus als Spencer. Lenin hat gezeigt, daß Pearson, „der den Materialismus wütend bekämpft“, sich der subjektiv-idealistischen Interpretation der Materie von J. St. Mill anschließt.[28]

Pearson setzte die Bedeutung der wissenschaftlichen Erkenntnis herab, obwohl er darauf bedacht war, dies zu verbergen. Er verhehlte nicht seine negative Einstellung zur Religion, faßte aber zugleich die Wissenschaft als eine neue höhere Religion auf, die „dem menschlichen Geist dient“. Die Gelehrten sind nach Pearson die „Priester der Wissenschaft“. Somit finden wir bei Pearson eine neue Variation zum Thema Comtes, der die Notwendigkeit einer „irdischen Religion“ verkündete. Aus seiner „Religion der Wissenschaft“ zog Pearson ethische Schlußfolgerungen entsprechend den Ideen des bürgerlichen Pseudoliberalismus, der sich hinter der Maske eines sozialen Reformismus verbirgt. Sein Buch „The Ethic of Freethought“

[26] Karl Pearson: The Grammar of Science, London 1911, p. 268/269.
[27] Ebenda, p. 72/73.
[28] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 140.

(1888) ist ein chaotisches Sammelsurium der Ideen der Gewissensfreiheit, der „Freiheit der Liebe“ und schließlich der Eugenik, die sich auf die sozialdarwinistische Interpretation des „Kampfes ums Dasein“ stützte. Die Eugenik sei dazu ausersehen, durch künstliche Auslese die Schaffung einer starken herrschenden Nation zu gewährleisten.

In den Kreisen der bürgerlichen Intellektuellen, die davon überzeugt waren, daß der Fortschritt in Industrie und Handel Eng-[126]land zuverlässig den führenden Platz unter den kapitalistischen Ländern sichern werde, wurden die Ideen Pearsons zustimmend aufgenommen: Sie waren in keiner Weise eine Gefahr für die Religion und standen völlig im Einklang mit der arbeiterfeindlichen Politik der britischen Regierung.

Die positivistischen Ansichten Pearsons, die an den subjektiven Idealismus grenzten, berührten sich mit den Ideen des „Zweiten Positivismus“, der in Österreich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstand.

Eugen Dühring (1833-1921) stand in einer Reihe von Fragen dem Positivismus des 19. Jahrhunderts nahe. Er war Privatdozent an der Berliner Universität und lehrte später Philosophie an einem der Lyzeen. Er schrieb einige umfangreiche Werke zur Philosophie, politischen Ökonomie und zur Geschichte der Mechanik, wobei er den Anspruch erhob, eine Art enzyklopädisches System des Wissens geschaffen zu haben. Dühring huldigte der Idee des bürgerlichen Sozialismus und stand eine Zeitlang mit Bismarck in Verbindung.

Im Jahre 1865 erschienen seine Schriften „Natürliche Dialektik“, „Der Wert des Lebens“ und „Kapital und Arbeit“. Danach folgten: „Kritische Geschichte der Philosophie“, „Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik“ und der im Jahre 1875 veröffentlichte „Cursus der Philosophie“. In der letztgenannten Arbeit erhielten die philosophischen Anschauungen Dührings ihren systematischen Ausdruck. Nach dem „Cursus“ erschien die „Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus“ und der „Cursus der National- und Sozialökonomie“. Das Hauptwerk Dührings ist die „Wirklichkeitsphilosophie“ (1895).

Die Auffassung Dührings von den Aufgaben der Philosophie stand der Hegelschen Vorstellung von der Philosophie als „Wissenschaft der Wissenschaften“ nahe. „Philosophie ist, nach Herrn Dühring, die Entwicklung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben und umfaßt in einem weitern Sinne die *Prinzipien* alles Wissens und Wollens.“[29] Dühring behauptete, die Philosophie müsse das einzige Kriterium der Wahrheit und der Gerechtigkeit werden, indem sie die apriorische Lehre von [127] den „Schemata“ der gesamten Wirklichkeit und damit auch des menschlichen Lebens aufstelle.

Dem idealistischen Standpunkt hinsichtlich der Rolle der Philosophie entsprach die idealistische Methode des Apriorismus, mit deren Hilfe Dühring sein philosophisches System errichten wollte. Auf der Suche nach einem von der Erfahrung unabhängigen „absoluten Wissen“ stützte sich Dühring auf bestimmte apriorische Prinzipien, die dem Verstand entspringen und nach denen sich die Natur zu richten habe. Er begann mit dem Begriff des „allumfassenden Seins“ (des Seins überhaupt), ging sodann von der abstrakten Qualität zur Quantität über usw. Seinen Schematismus hatte er vom Hegelschen System kopiert. Wie Hegel deutete auch er den Übergang von der anorganischen zur organischen Natur teleologisch.

Dühring leugnete den idealistischen Charakter seines Apriorismus und berief sich dabei auf die Gleichartigkeit der Gesetze des Denkens und der Gesetze der Außenwelt. Zuweilen ging er auch davon aus, daß das Bewußtsein ein Produkt der Materie ist, d. h., er stützte sich auf eine materialistische These, zog aus ihr aber sodann den Schluß, daß die Veränderungen im Bewußtsein und in der Materie vollständig parallel verlaufen, daß die Denkgesetze und die Gesetze der Realität identisch seien.

[29] Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 32. Zu der von Engels angeführten Formulierung vgl. Eugen Dühring: Cursus der Philosophie, Leipzig 1875, S. 8.

Die Identität von Denken und Sein hat in den Überlegungen Dührings einen verschiedenen Sinn. Zuweilen faßt er sie vulgär-materialistisch auf. Aus dieser Sicht schätzte er das philosophische Wirken Vogts positiv ein. Ähnlich wie Büchner behauptete Dühring die Stetigkeit aller Übergänge in der Natur und leitete die Keime des Bewußtseins aus der mechanischen Widerstandskraft der Atome ab. In anderen Fällen deutete er diese Identität im Sinne des Positivismus. So behauptete er zum Beispiel, die Einheit der Welt bestehe in ihrem Sein, d. h., er wollte die Frage der Einheit der Welt unabhängig von der materialistischen Auffassung der Grundfrage der Philosophie lösen. Dem entsprach auch seine andere These, daß sich die Geschichte der Philosophie von der Philosophie im eigentlichen Sinne „befreien" müsse.

Positivistischen Charakter haben auch weite Teile der Dühringschen „Kritischen Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik".

Dührings Position führte ihn schließlich zu der idealistischen Behauptung, daß alles, was nicht Gegenstand des Denkens ist, [128] überhaupt nicht existiere. Andererseits aber sollen die mathematischen und die logischen Relationen, die ja Gegenstände des Denkens sind, nicht unbedingt eine reale Entsprechung in der Natur haben.

Die idealistische Naturauffassung Dührings beruhte auf dem angeblichen Grundprinzip aller Tätigkeit, das er von den Eigenschaften des Denkens abgeleitet hatte, nämlich auf dem „Gesetz der bestimmten Quantität": Alles Existierende kann nicht quantitativ unbestimmt und aktuell unendlich sein. Hieraus zog Dühring den Schluß, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe und in einem gewissen potentiellen Ausgangsstadium „vor der Zeit" existiert habe.

Die Philosophie Dührings war extrem metaphysisch. Zwar hatte er sein Schema von Hegel übernommen, war aber völlig außerstande, die Hegelsche Dialektik zu nutzen. Er nahm an, daß die Natur gleichsam aus einem unveränderlichen Sein (den Atomen usw.) und schöpferischer Tätigkeit hervorgegangen sei, die auf dieser Grundlage Neues schaffe. „Im universellen Sein oder, was dasselbe bedeutet, im einheitlichen Weltdasein ist keine Veränderung denkbar, die nicht auf der Grundlage einer Beharrung vor sich ginge."[30]

Ihm zufolge tragen Widersprüche keinen realen Charakter, sondern entstehen nur als Denkfehler. In seinen Konstruktionen geriet Dühring immer wieder auf den Standpunkt der von Spencer propagierten Gleichgewichtstheorie: Das Grundschema der Welt war für ihn der Antagonismus äußerer Kräfte. Er beschuldigte Marx, daß er aus der Philosophie Hegels Widersprüche in das Bild der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus hineingetragen habe.

Seine Ethik konstruierte Dühring auf der Grundlage eines apriorischen Schemas (des subjektiven Prinzips des gegenseitigen Wohlwollens der Menschen); auch seine Soziologie baute er auf dem apriorischen Prinzip der Gleichheit aller Mitglieder der Gesellschaft auf (Dühringsche Robinsonade). Die Gewalt des Menschen über den Menschen sah Dühring als die Haupttriebkraft der historischen Entwicklung an. Durch die vom Kapitalisten gegenüber dem Arbeiter angewandte Gewalt erklärte er auch die Entstehung des Mehrwerts.

Dühring trat in der Rolle eines neuen „Theoretikers" des So-[129]zialismus auf, interpretierte die sozialistische Lehre jedoch typisch kleinbürgerlich. Er leugnete den Klassencharakter der Entstehung der sozialistischen Theorie und erklärte den Sozialismus als Produkt des allgemeinen „Prinzips der Gerechtigkeit", das sich unter dem Schutz des königlich-preußischen Staates entwickeln könne.

In der Mitte der siebziger Jahre war Dühring eine wohlbekannte Erscheinung in der deutschen Sozialdemokratie. Theoretische Kurzsichtigkeit einiger führender Vertreter, die ein Erbe des Lassalleanertums war, hatte einen günstigen Boden für die aufgeblasene Autorität des „Theoretikers" Dühring geschaffen. Bernstein, Most und Bracke priesen Dühring als neuen „sozialistischen Propheten". In dem Artikel „Ein neuer Kommunist" (1874) wurde

[30] Eugen Dühring: Cursus der Philosophie, S. 22.

Dühring auch von August Bebel begrüßt. Hinweise auf Dühring finden wir im Briefwechsel zwischen Marx und Engels bereits zu Ende der sechziger Jahre. Aber erst später wurde es notwendig, die Lehre Dührings umfassend zu kritisieren. Auf die Bitte Wilhelm Liebknechts übernahm Friedrich Engels diese Aufgabe. Der Engelssche „Anti-Dühring" überschritt den Rahmen der ursprünglichen Aufgaben und wurde zu einer systematischen Darstellung der Grundlagen des dialektischen Materialismus, zu einem wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der marxistischen Philosophie.

Die Lehre Dührings gehört nicht zu den eigentlichen Quellen des philosophischen Positivismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Aber es war Dühring, der die Idee vertrat, daß die Einheit der Welt in ihrem Sein (d. h. in der „Existenz überhaupt") bestehe; diese Idee wurde später in etwas abgeänderter Form von Mach und Avenarius wiederholt (sie waren der Meinung, die Einheit der Welt bestehe darin, daß sie in den Empfindungen des Subjekts gegeben sei) und auch von Schlick (der behauptete, daß die Einheit der Welt in ihrer Erkennbarkeit bestehe, d. h. darin, daß sie dem Bewußtsein gegeben sei). Anläßlich der Kritik an Dühring wies Engels darauf hin, daß die wirkliche Einheit der Welt nicht in ihrem Sein (eine derartige Lösung des Problems verwischt den Gegensatz zwischen der materialistischen und der idealistischen Auffassung von der Realität), sondern in ihrer Materialität, d. h. in der vom Subjekt unabhängigen Existenz besteht. Dieser Gedanke von Engels wurde von Lenin in seiner Kritik am Machismus umfassend weiterentwickelt.

[130]

V. Kapitel
Der „zweite Positivismus“ von Richard Avenarius und Ernst Mach (Empiriokritizismus)

In den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstand in Österreich und in Deutschland die Philosophie der „reinen Erfahrung“ oder der Empiriokritizismus, nach einem seiner Begründer – Ernst Mach – auch oft Machismus genannt. Diese Philosophie war eine neue Spielart des Positivismus, der sog. zweite Positivismus. Das „... Wesen der Sache ... besteht in der prinzipiellen Differenz zwischen dem Materialismus und der ganzen breiten Strömung des Positivismus, *innerhalb* deren sich sowohl Aug. Comte und H. Spencer als auch Michailowski und eine Reihe Neukantianer, als auch Mach und Avenarius befinden“[1].

Der „zweite Positivismus“ entstand in der sozialen und politischen Atmosphäre des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts, die in den westeuropäischen Ländern dadurch gekennzeichnet war, daß die Kapitalistenklasse immer reaktionärer wurde. Die Ereignisse der Pariser Kommune (1871) waren für sie ein drohendes Fanal gewesen. Die Ideologie der europäischen Bourgeoisie gerät nach der Pariser Kommune in immer tieferen Verfall. In der bürgerlichen Philosophie verdichtet sich der Zweifel an der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen und in das Wesen der Dinge einzudringen, der Unglaube an die Kräfte des Menschen und an seine Fähigkeit, die Gesellschaft grundlegend umzugestalten. Eine von diesen, auf einem solchen Boden erwachsenen philosophischen Richtungen war der Machismus, der in dem Kampf gegen die revolutionäre und materialistische Weltanschauung die Rolle einer neuen ideologischen Waffe spielte. Der Machismus war eine Weltanschauung, die den Ansichten der schwankenden und reaktionären kleinbürgerlichen Schichten entsprach.

[131] Die für das Kleinbürgertum typische Halbheit und Kompromißbereitschaft, der Wunsch, sich als eine Gruppe auszugeben, die „neutral“ sei, „über allen“ Klassen und Parteien stehe, die Tendenz, zwischen den Hauptkräften des sozialen Antagonismus eine schwankende Haltung einzunehmen – alle diese Züge fanden ihre Widerspiegelung im Machismus.

Der Machismus behielt die wichtigsten Merkmale des Positivismus des 19. Jahrhunderts bei, darunter den Anspruch, die Philosophie der modernen Naturwissenschaft zu sein. Dennoch zeichnet ihn eine Reihe von Besonderheiten aus. Die positivistische Lehre wurde im Machismus um vieles streitbarer: Seine Vertreter erklärten, sie wollten in weit höherem Maße als die früheren Positivisten die Erfahrung von allem „metaphysischen Plunder“, d. h. vom Materialismus, „reinigen“. Während die Positivisten des 19. Jahrhunderts die Philosophie angriffen, zogen die Machisten auch gegen die Wissenschaft zu Felde, indem sie in ihr die „Metaphysik“ des Materialismus aufspürten. Der Machismus trug im Vergleich zum früheren Positivismus einen deutlicher ausgeprägten subjektiv-idealistischen Charakter, war aber zugleich bemüht, sein wahres Wesen zu verbergen. Während Comte, Mill und Spencer der Ansicht waren, daß die Philosophie außerstande sei, eine begründete Antwort auf ihre Grundfrage zu geben, erklärten Avenarius und Mach, sie hätten einen „dritten“, weder materialistischen noch idealistischen Weg in der Philosophie gefunden. In Wirklichkeit erwies sich dieser „dritte Weg“ jedoch als eklektische Vereinigung subjektiv-idealistischer Thesen mit einzelnen materialistischen Sätzen. Im Unterschied zu Comte und Spencer schließlich, widmeten Avenarius und Mach den Problemen der Erkenntnistheorie bedeutend mehr Aufmerksamkeit. Die Quellen des Machismus waren der Agnostizismus Humes, der frühe Positivismus und auch der Neukantianismus, insofern er das Kantsche Ding an sich als etwas völlig Unbestimmtes interpretierte oder es überhaupt verwarf und sich dadurch dem Positivismus näherte. Der deutsche Neukantianer Alois Riehl demonstrierte anschaulich den Zusammenhang des Neukantianismus mit dem Machismus durch seine eigene philosophische Entwicklung.

[1] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 203.

Die machistische Form des Positivismus ausgangs des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war in gewissem Grade durch den damaligen Entwicklungsstand der Naturwissenschaft be-[132]dingt. Die positivistischen Konzeptionen von der Wirklichkeit, die diese mit Hilfe von psychologischen und biologischen Begriffen beschrieben hatten (Comte und Spencer), waren zusammengebrochen. Der „physikalische Idealismus“ von Ernst Mach trat an die Stelle des „physiologischen Idealismus“ von Hermann Helmholtz. „Eine Minderheit der modernen Physiker“, schrieb Lenin, „ist unter dem Eindruck des durch die großen Entdeckungen der letzten Jahre hervorgerufenen Zusammenbruchs der alten Theorien, unter dem Eindruck der Krise der modernen Physik, die besonders anschaulich die Relativität unseres Wissens gezeigt hat, und infolge der Unkenntnis der Dialektik über den Relativismus zum Idealismus hinabgeglitten.“[2]

Der Machismus entstand zwei Jahrzehnte vor den großen Entdeckungen in der Physik, die dem naturwissenschaftlichen Weltbild ausgangs des 19. Jahrhunderts eine neue Form gaben. Zu seinen naturwissenschaftlichen Voraussetzungen gehörten bestimmte Ideen einzelner Naturwissenschaftler, die im wesentlichen auf dem Standpunkt der klassischen Physik stehengeblieben waren. Robert Mayer hatte vorgeschlagen, sich auf die Erkenntnis der bloßen Erscheinungen zu beschränken (1850). Im gleichen Sinne verstand der Schotte William Rankine, einer der Begründer der mechanischen Wärmetheorie (1855), die Aufgaben der Physik. Ähnliche Ideen entwickelte auch Gustav Robert Kirchhoff. Kirchhoff, der seinem philosophischen Standpunkt nach Materialist war, definierte zugleich in seiner „Mechanik“ als die Aufgabe dieser Wissenschaft die vollständigste und einfachste Beschreibung der in der Natur vor sich gehenden Bewegungen.

In dieser Zeit bildete sich die Thermodynamik als eine Grunddisziplin der Physik heraus; in Verbindung damit entstand die Auffassung, daß die Energie im Unterschied zur „trägen Materie“ das wahre Wesen der physikalischen Erscheinungen sei: Das intensive Eindringen des mathematischen Apparates in die Optik rief die Illusion hervor, daß die optischen Erscheinungen auf mathematische Gleichungen reduzierbar seien.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hatte die Mathematisierung auch andere Gebiete der Physik erfaßt. Die Entdeckung des Elektrons (1895) und der Radioaktivität (1896) ließ die idealistische Vorstellung vom „Verschwinden“ der Materie und von der absoluten Relativität der Eigenschaften physikalischer [133] Objekte aufkommen. All das sowie die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandene Relativitätstheorie wurde von den Machisten zum Zwecke der Entwicklung ihrer Lehre interpretiert.

Der Begründer des Empiriokritizismus, Richard Avenarius (1843-1896), hatte Physiologie, Philologie und Philosophie studiert. Er war von den mechanistischen Konzeptionen in der Biologie und von der mechanistischen Psychologie Herbarts beeinflußt. Im Jahre 1876 wurde er zum Professor für induktive Philosophie an der Züricher Universität ernannt, wo er auch seine weitere Tätigkeit ausübte.

Die philosophischen Hauptwerke von Avenarius sind folgende: „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“ (1876); sein wichtigstes, zweibändiges Werk „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888-1890), „Der menschliche Weltbegriff“ (1891), in dem er den Idealismus seiner ersten Arbeiten zu tarnen sucht, und „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ (1894-1895), in dem er das Fazit der empiriokritizistischen Konzeption zieht.

Viele Arbeiten von Avenarius, insbesondere die „Kritik der reinen Erfahrung“, sind äußerst kompliziert und verworren geschrieben. Seinen Ideen, die er in einer scholastischen Form vortrug, suchte er durch eigens erfundene Termini („Notal“, „Fidential“ u. a.) und Buchstabensymbole (R – „Umwelt“, M und T „Subjekte“, C – „Zentralnervensystem des Subjekts“,

[2] Ebenda, S. 363.

E – „Inhalt der psychischen Tätigkeit des Subjekts, der aus dem Verhalten desselben zu ersehen ist“ u. a.) ein wissenschaftliches Aussehen zu verleihen.

Im Jahre 1877 gründete er die Zeitschrift „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie“, die er zwanzig Jahre lang leitete. Diese Zeitschrift, die vierzig Jahre hindurch regelmäßig erschien, förderte die Verbreitung der Ideen des Empiriokritizismus in Deutschland.

Ernst Mach (1838-1916) hatte in seiner Jugend kantianische Anschauungen vertreten. Seit 1867 war er Professor für Physik und später Rektor der Prager Universität, von 1895-1901 Professor für Philosophie an der Universität Wien. Seine naturwissenschaftlichen Arbeiten befaßten sich mit der physiologischen Optik und Akustik; zahlreiche Artikel waren der Darlegung des Standpunktes der Philosophie der „reinen Erfahrung“ zu kon-[134]kreten wissenschaftlichen Problemen gewidmet. Diese Philosophie begann Mach gleichzeitig mit Avenarius und unabhängig von ihm zu entwickeln. Während Avenarius viel Mühe darauf verwandte, auf positivistischen Voraussetzungen ein spekulatives System zu konstruieren, befaßte sich Mach in der Philosophie (unabhängig von Avenarius) mit der Entwicklung der für sein System grundlegenden Ideen. Seine in einer klaren Sprache geschriebenen Artikel trugen erheblich zur Verbreitung des Empiriokritizismus bei, weshalb diese Lehre auch vorwiegend mit seinem Namen in Verbindung gebracht wurde. Der Umstand, daß Mach selbst es verneinte, eine bestimmte Philosophie zu vertreten und nur seine „Methodologie“ gelten lassen wollte, konnte daran nichts ändern.

Die philosophischen Artikel Ernst Machs wurden in den Sammelbänden „Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Körperlichen zum Psychischen“ (1885) und „Erkenntnis und Irrtum“ (1905) zusammengefaßt. Philosophische Bedeutung hatten weiter seine Schriften „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit“ (1871), in der die Ideen des frühen Machismus zum Ausdruck kommen, ferner „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt“ (1883), „Die Prinzipien der Wärmelehre“ (1896) und „Populärwissenschaftliche Vorlesungen“ (1897).

In unverhüllt idealistischem Geiste entwickelte Joseph Petzoldt (1862-1929), der Autor der „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung“ (1900-1904) und „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkt aus“ (1906), machistische Ideen, wobei er die feinen Unterschiede zwischen Mach und Avenarius verwischte. Die machistische Philosophie in der Form, wie sie Avenarius ihr gab, schloß folgende Bestandteile ein: die Kritik der Introjektion, die Lehre von der reinen Erfahrung und der Prinzipialkoordination, das Prinzip des geringsten Kraftaufwandes (Denkökonomie) und das Gesetz der Vitalreihe. Die gleichen Thesen, wenn auch in anderem terminologischen Gewande, entwickelte dem Wesen der Sache nach auch Ernst Mach.

Avenarius versuchte die positivistische Kritik an der früheren Philosophie damit zu begründen, daß alle derzeitigen erkenntnistheoretischen Lehren und vor allem die Erkenntnistheorie des Materialismus angeblich in einer Illusion befangen sind, daß sie sich nämlich der „Introjektion“ nicht bewußt sind. Die Kritik der [135] Introjektion ist in „Der menschliche Weltbegriff“ und in anderen Arbeiten von Avenarius enthalten.

Seiner Auffassung zufolge geht die Wahrnehmung der Gegenstände, die wir äußere Objekte nennen, auf folgende Weise vor sich. Die Subjekte deuten ihre Empfindungen, Gefühle und Gedanken als das Resultat äußerer Einwirkungen, d. h., erstens, als ein Hineintragen äußerer Agenzien in das Bewußtsein oder, zweitens, als ihre Widerspiegelung im Bewußtsein in Form subjektiver Abbilder. „Diese *Hineinverlegung* (d. h. das Hineintragen und die Interpretation als Widerspiegelung – I. N.) des ‚Gesehenen‘ usw. *in* den Menschen ist es also, welche als *Introjektion* bezeichnet wird.“[3] Die Festigung dieser von ihm als illusorisch angesehenen

[3] Richard Avenarius: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. In: Der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1912, S. 200.

Interpretation führe in der Philosophie dazu, daß für jeden Begriff im menschlichen Kopf die objektive Existenz eines gewissen Urbildes, z. B. einer Platonischen „Idee“ oder des Hegelschen „Absoluten“ angenommen wird. So entstand der Eindruck, daß die Kritik der Introjektion sich dem Wesen nach weniger gegen den normalen Menschenverstand als vielmehr gegen den objektiven Idealismus richte. Dieser Eindruck wurde noch dadurch erhärtet, daß Avenarius den Animismus der Urgesellschaft als eine der angeblich historisch ersten Formen der Introjektion betrachtete.

Entsprechend ihrem philosophischen Standpunkt sahen die subjektiven Idealisten den Hintergrund dessen, was Avenarius „Introjektion“ nannte, in der falschen Übertragung (Projektion) der Bilder aus der Sphäre des Subjekts nach außen. Avenarius selbst distanzierte sich deklarativ von dieser Betrachtungsweise, da sie die Kritik der Introjektion nicht zu Ende führe. Er gab sich den Anschein, als kritisiere er die Subjektivierung der Empfindungen und erklärte, es sei ebenso falsch, die Wahrnehmungen im Subjekt zu konzentrieren wie ihren äußeren Ursprung zu suchen. Der Ausweg aus dieser Lage bestehe darin, keine angeblich überflüssige, „unökonomische“ „Entfremdung“, d. h. eine „Spaltung“ der Empfindungen in ihre äußeren Quellen (Eigenschaften des Objekts) und ihre Wahrnehmung durch das Subjekt (Widerspiegelung der Eigenschaften) vorzunehmen, sondern beide Glieder der „Spaltung“ nur als zwei verschiedene subjektive Interpretationen ein und desselben Prinzips anzusehen, das [136] weder subjektiv-ideell noch objektiv-materiell sei. Seine Kritik der Introjektion richtete sich also gegen die materialistische Widerspiegelungstheorie, die er der Introjektion der Objekte in das Subjekt beschuldigte.

Der antimaterialistische Charakter der Lehre von der Introjektion zeigt sich deutlich, wenn man den Mechanismus des Introjektionsprozesses betrachtet, wie ihn Avenarius darstellte.

Nach der Meinung von Avenarius kommt die Subjektivierung der Bilder dadurch zustande, daß das Subjekt in seinen Empfindungen ein Analogon der Empfindungen anderer Menschen sieht, und dies damit erklärt, daß die Empfindungen verschiedener Personen einander ähnliche Bilder ein und desselben, in einer äußerlichen Relation zu ihnen stehenden Dinges sind. Die Illusion der Introjektion entstehe vor allem dann, wenn man sich die Erlebnisse einer fremden Person zu erklären versucht: Das Subjekt M trägt in das Subjekt T die subjektiven Bilder E des Milieus R hinein und betrachtet dann seine eigenen Eindrücke analog als subjektive Widerspiegelung des Milieus. Avenarius war bestrebt, die Ähnlichkeit der Wahrnehmungen verschiedener Personen antimaterialistisch zu deuten: Im Wahrnehmungsfeld verschiedener Personen sollen ein und dieselben „neutralen“ Wesenheiten, die mit ihren Erscheinungen identisch sind, existieren.

Welcher Natur ist aber dieses „Neutrale“, das weder ideell noch materiell sein soll? Avenarius wollte weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes kennen. Der Begriff „Drittes“ sollte besagen, daß er die Frage nach der Natur dieser Wesenheiten offenläßt, ähnlich wie J. St. Mill die Frage nach der Natur der Objekte logischer Operationen offengelassen hatte. Auf diese Weise versuchte Avenarius die Grundfrage der Philosophie zu beseitigen.

Ernst Mach nahm eine „Korrektur“ an der Ansicht von Avenarius vor: Die Wesenheiten sind nichts Drittes, sondern ihrer Natur nach aus dem Zusammentreffen des Materiellen mit dem Ideellen entstanden. Sie sind „neutrale Elemente“, hinter denen sich nichts anderes als die menschlichen Empfindungen verbergen. „Nicht die Dinge (Körper), sondern Farben, Töne, Drucke, Räume, Zeiten (was wir gewöhnlich Empfindungen nennen) sind eigentliche *Elemente* der Welt.“[4] „... die in der Erfahrung vor-[137]gefundenen Elemente, deren Verbindung wir untersuchen, sind immer dieselben, nur von *einerlei* Art und treten nur je nach der Art ihres Zusammenhangs bald als physische, bald als psychische Elemente auf.“[5] Der Terminus „Elemente“ wurde von Mach

[4] Zitiert nach: W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 32.
[5] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, Jena 1922, S. 50/51.

im Jahre 1883 eingeführt; bis dahin hatte er sich auf den Gebrauch des Terminus „Empfindung“ beschränkt und die Körper vorbehaltlos „Empfindungskomplexe“ genannt.

Die Überlegungen, die Mach und Avenarius über die „neutralen Weltelemente“ anstellten, sollten den Idealismus in ihrer Philosophie verbergen; sie trugen positivistischen Charakter. Die Grundtendenz dieser Erörterungen bestand darin, die Erfahrung sowohl als sinnliche Grundlage der Erkenntnis (als Empfindung) als auch als letztliche Quelle der Erkenntnis (als die Außenwelt selbst) zu deuten. Die Machisten näherten sich so bald der materialistischen Auffassung der Erfahrung (die Materialisten sind der Meinung, daß die Erkenntnis mit den vom Willen des Subjekts unabhängigen Empfindungen beginnt), bald der idealistischen (die Identifizierung der Außenwelt mit den psychischen Erscheinungen ist Idealismus). Solche Schwankungen sind besonders für den Positivismus typisch. Alle Versuche jedoch, die Inkonsequenz dieser Schwankungen hinter dem Wort „neutral“ zu verbergen, mußten allerdings erfolglos bleiben. „Entweder ist das ‚Element‘ eine *Empfindung* ...“, schrieb Lenin, „dann aber, meine Herren, ist eure Philosophie *Idealismus*, der die Blöße seines Solipsismus vergeblich durch eine mehr ‚objektive‘ Terminologie zu verdecken sucht. Oder aber das ‚Element‘ ist keine Empfindung – dann ist mit euerm ‚neuen‘ Wort *überhaupt kein Sinn* verbunden ...“[6]

Die Avenariussche Lehre, daß man sich von der Introjektion befreien müsse, bedeutete, den Standpunkt Berkeleys „Sein ist Wahrgenommenwerden“ einzunehmen. Berkeleys Lehre diente seinerzeit zur Tarnung des subjektiven Idealismus. Avenarius behauptete, die Lehre von der Introjektion sei gegen den Dualismus von Geist und Materie in der Ontologie sowie gegen die agnostizistische Gegenüberstellung von Erscheinung und Wesen in der Erkenntnistheorie gerichtet; sie richte sich angeblich auch gegen die Kluft zwischen der inneren und der äußeren Erfah-[138]rung sowie gegen die Methode der Introspektion und der Konstruktion eines metaphysischen „Ich“ in der Psychologie.

Avenarius zufolge kommt die Introjektion in völlig verschiedenartigen Lehren zum Ausdruck: sowohl in der materialistischen Erkenntnistheorie (nach deren Ansicht die Dinge die Fähigkeit besitzen, die äußere Ursache der wahrgenommenen Bilder zu sein) als auch im Animismus der Urgesellschaft (im Glauben an die Beseeltheit der Dinge). Er gab vor, sowohl gegen die Verwandlung der realen Welt in eine Vorstellung als auch gegen den „anthropomorphen Glauben“ an äußere Objekte zu kämpfen. Er glaubte eine naiv-realistische Auffassung von den Dingen zu vertreten. Er verfälschte allerdings den wirklichen Sinn des naiven Realismus, indem er ihn als eine Spielart des subjektiven Idealismus darstellte (die Dinge sind meine Wahrnehmungen), während der naive Realismus in Wirklichkeit die spontanmaterialistische Überzeugung beinhaltet, daß die Wahrnehmungen uns völlig präzise Kunde davon geben, wie die Dinge außerhalb von uns beschaffen sind.

Es gelang Avenarius jedoch nicht, das idealistische Wesen seiner Philosophie zu verbergen. Er erklärte: „‚Physisches‘ – ‚Materie‘ im metaphysischen absoluten Begriff gibt es aber innerhalb der geläuterten ‚vollen Erfahrung‘ nicht, weil die ‚Materie‘ in jenem Begriff nur ein Abstraktum ist ...“[7] Ähnlich wie Avenarius äußerte sich Mach in „Erkenntnis und Irrtum“ über die „Unzulänglichkeit“ des Materialismus.[8]

Petzoldt sah das Hauptverdienst von Avenarius und Mach in der „völligen Überwindung der Substanzvorstellung“[9]. Die weiter unten erwähnte „Prinzipialkoordination“ von Avenarius zeigt deutlich seinen Idealismus.

Unbegründet waren auch die Behauptungen Avenarius’, daß seine Lehre im Widerspruch zum Agnostizismus stehe. In Wirklichkeit war seine Leugnung der objektiven Quelle der

[6] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 47.
[7] Zitiert nach W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 139.
[8] Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1917, S. 4.
[9] Joseph Petzoldt: Das Weltproblem von positivistischem Standpunkt aus, Leipzig u. Berlin 1924, S. 184.

menschlichen Empfindungen ein Ausdruck des agnostizistischen Zweifels an den Zeugnissen der Sinnesorgane, die uns überzeugende Kunde von der Existenz der Außenwelt geben. Die Leugnung der Alternative der Grundfrage der Philosophie war ein Aus-[139]druck des Agnostizismus. Um diesen Agnostizismus zu tarnen, behauptete er: „*diese Frage entbehrt jedes logisch berechtigten Sinnes*“[10], womit er den Boden für die spätere neopositivistische Version der Tarnung des Agnostizismus vorbereitete.

Avenarius und Mach behaupteten, daß die Weltelemente im philosophischen Sinne homogen seien, während sie im Hinblick auf die psycho-physiologischen Unterschiede zwischen den Empfindungen qualitativ verschieden sein sollen. Avenarius hob besonders eine Gruppe von Elementen hervor: die der Emotion, vor allem der Emotion des Erkenntnisprozesses, d. h. der Erlebnisse des „Bekannten“ und „Unbekannten“, des „Zuverlässigen“ und des „Zweifelhaften“ usw.; er nannte diese Elemente „Charaktere“. Als Gliederungsgrundlage für die Klassifizierung der Wissenschaften wählten Mach und Avenarius jedoch nicht die psycho-physiologischen Unterschiede zwischen den Empfindungen nach deren Qualität, sondern die Unterschiede zwischen den Relationen, in denen die Elemente im Erkenntnisprozeß auftreten können. Diese Relationen tragen keinen objektiven Charakter, sondern sind vom Standpunkt des Subjekts abhängig. Eine solche Lösung des Problems ließ den subjektiv-idealistischen Charakter des Machismus ein übriges Mal deutlich werden.

Die Formel von der „reinen Erfahrung“ wurde von Avenarius erfunden, um den Materialismus aus der Philosophie zu vertreiben und den durch die Introjektion angeblich gestörten „natürlichen“ Weltbegriff wiederherzustellen. Um die Erfahrung vollständig zu „säubern“, erklärte er nicht nur den erkenntnistheoretischen Apriorismus und die Kategorien der Ethik und Ästhetik für außerempirisch und daher imaginär, sondern auch die Begriffe „Substanz“, „Materie“, „Objekt“ und „Kausalität“ in der Philosophie sowie „Atom“ und „Kraft“ in der Physik. Der Begriff „reine Erfahrung“ in der Lehre von Avenarius „sanktioniert“ nach den Worten Lenins, die „Vermischung“ der materialistischen und der idealistischen Linie in der Philosophie.[11]

Nach der „Säuberung“ der Erfahrung bleibt nur noch die Bewegung der „reinen“ Elemente übrig. Es verbleiben aber auch zahlreiche Phantastereien, die Avenarius selbst in die Philosophie hineingetragen hat.

[140] Die Bewegung der Elemente besitzt in der Avenariusschen Lehre nicht objektiv-materiellen Charakter, sondern reduziert sich auf subjektive Beziehungen. Den Menschen scheint es nur so, als ob sie in Zeit und Raum verlaufe, weil Raum und Zeit, nach der Auffassung von Avenarius und Mach, nur relative Formen des Zusammenhangs zwischen den Elementen sind. „... Raum und Zeit (bedeuten) in physiologischer Beziehung besondere Arten von Empfindungen, in physikalischer Beziehung aber *funktionale Abhängigkeiten* der durch Sinnesempfindungen charakterisierten *Elemente voneinander*.“[12] In psycho-physiologischer Hinsicht sei der Raum die Empfindung der Orientierung und die Zeit die Empfindung der Aufeinanderfolge und der Aufmerksamkeit. In physikalischer Hinsicht sei die zeitliche Abhängigkeit eine unmittelbar physikalische Beziehung, die räumliche Abhängigkeit hingegen durch die zeitliche vermittelt. Die unterschiedliche Interpretation von Raum und Zeit in zwei verschiedenen Beziehungen trug eine beträchtliche Verwirrung in das Avenariussche System hinein: Was in einer Beziehung als Element oder als Gruppe von Elementen angesehen wurde, war es in der anderen ganz und gar nicht.

Mach, der den Unterschied zwischen den Gegenständen der verschiedenen Wissenschaften als Unterschied in den funktionalen Abhängigkeiten der Elemente voneinander im Erkennt-

[10] Richard Avenarius: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. In: Der menschliche Weltbegriff, S. 244.
[11] Vgl. W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 143.
[12] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, Jena 1922, S. 498. In der „Mechanik“ definiert Mach Raum und Zeit als „wohlgeordnete Systeme von Empfindungsreihen“.

nisprozeß auffaßte, vertrat zum Beispiel die Ansicht, daß die Farbe im Hinblick auf das Licht als physikalische und im Hinblick auf die Netzhaut und den Sehnerv als psychische Erscheinung angesehen werden kann. Er betrachtete in der „Analyse der Empfindungen" alle Elemente als Glieder dreier Gruppen einer einheitlichen Reihe: ABC ... KLM ... *αβγ*, die ihre Plätze wechseln und in verschiedene Beziehungen zueinander treten können. Die Elemente der ersten Gruppe können in ihren Beziehungen zueinander Gegenstand der physikalischen Wissenschaften sein, weil „alle ‚*Körper*' nur Gedankensymbole für *Elementenkomplexe* (Empfindungskomplexe) sind".[13] Die Elemente der zweiten Gruppe werden in ihren inneren Beziehungen als Elemente des menschlichen Körpers angesehen und können daher der Anatomie und Physiologie zugeordnet werden. Die Elemente der drit-[141]ten Gruppe sind die Persönlichkeitserlebnisse, die Willensakte usw., die von der Psychologie untersucht werden. Im Anschluß an Hume behauptete Mach, daß das Subjekt nicht mehr sei als ein relativ beständiges Konglomerat von Elementen der dritten oder der zweiten und dritten Gruppe. Betrachtet man die Elemente jedoch unter dem Gesichtspunkt der Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen von Elementen, so ergibt sich teilweise eine andere Interpretation. Die Beziehungen zwischen der ersten und der zweiten Gruppe von Elementen werden von der Sinnesphysiologie, die zwischen der ersten und der dritten Gruppe von der Erkenntnistheorie oder der „Psychophysik" erforscht, wobei im letzteren Falle die erste Gruppe als Material der Psychologie auftreten kann, da Mach die Widerspiegelungstheorie leugnete und entsprechend der Definition von Avenarius jegliche vom Individuum abhängige Erfahrung zum Gegenstand der empirischen Psychologie wird. Mach machte aus der Geschichte der Naturwissenschaft eine Art historischer Psychologie.

Die Trennungslinien zwischen den Wissenschaften erweisen sich schließlich als imaginäre, alle Wissenschaften fließen zu einer einzigen „Wissenschaft" von der „reinen" Erfahrung zusammen, in der die „Welt" zusammen mit dem „Ich" gegeben ist, und die Erkenntnistheorie reduziert sich auf die Lehre von den Kombinationen der Elemente zum Zwecke ihrer Ordnung. In ganz radikaler Form hat Petzoldt diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht, indem er behauptete, die Philosophie sei mit der Einheitswissenschaft von der „reinen" Erfahrung identisch. Die Grundfrage der Philosophie verliert so ihren Sinn. Darüber hinaus verwandelte sich der Empiriokritizismus in eine „Wissenschaft der Wissenschaften", die der Naturwissenschaft und der Soziologie ihre gekünstelte Begriffsschematik aufzwingt.

Avenarius und Mach begannen mit der Kritik des Materialismus, wobei sie sich darauf beriefen, daß es notwendig sei, die Interessen der Wissenschaft zu „verteidigen", und sie endeten damit, daß sie die Aufgaben der Wissenschaft auf die Beschreibung der Ordnung und der Aufeinanderfolge der Empfindungen reduzierten. Die Wirklichkeit nimmt bei diesem pseudowissenschaftlichen Herangehen einen völlig mystischen Charakter an, der es unmöglich macht zu erklären, warum die Natur die voneinander isolierten Elemente gerade in dieser und nicht in einer anderen Struktur zusammenfügt. Völlig unklar bleibt auch, ob es in der [142] Natur eine Entwicklung gibt, und wenn ja, welches ihre Ursachen sind.

Um der Antwort auf diese Frage auszuweichen, erklärten Avenarius und Mach zu Beginn der siebziger Jahre, die Wissenschaft müsse die Empfindungen gemäß dem Prinzip der Denkökonomie beschreiben. Die Wissenschaft falle mit der Philosophie zusammen, die Avenarius als „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" definierte. Die Wissenschaft sei die subjektive Abbreviatur der Erfahrung. Die Gesetze und Begriffe der Wissenschaft seien die einfachsten „Berichte" von der Mannigfaltigkeit der Fakten, die technischen Verfahren einer geeigneten, den geringsten Kraftaufwand erfordernden „Orientierung des Denkens in den Fakten". „*Ihrem Ursprunge nach sind die ‚Naturgesetze' Einschränkungen, die wir unter Leitung der Erfahrung unserer Erwartung vorschreiben.*"[14]

[13] Ebenda, S. 23.
[14] Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 449.

Manche Ausgangsprinzipien und Axiome der Wissenschaft behandelte Mach als bedingte Annahmen und Definitionen, d. h. im Sinne des Konventionalismus. Die Materie definierte er als „ein *Gedankensymbol* für einen relativ stabilen Komplex sinnlicher Elemente ...“[15], die Atome und Moleküle als „ökonomische Symbolisierung der *physikalisch-chemischen* Erfahrung“[16]. Seinen Kampf gegen die Anerkennung der objektiven Existenz der Atome stellte Mach als Kritik des Mechanizismus hin. In Wirklichkeit aber war seine Philosophie selbst extrem mechanistisch, weil sie die Realität auf Kombinationen von unveränderlichen, ewig existierenden Elementen reduzierte. Unter anderem stellte er die Richtigkeit des mechanistischen Herangehens an die Realität in Zweifel. Aber diese Kritik war für ihn eine Kritik der damals von der materialistischen Wissenschaft gewonnenen Erkenntnis von der Welt und keinesfalls eine Ersetzung der mechanistisch-metaphysischen Methode durch die dialektische.

Wilhelm Ostwald, der wie Mach den Atomen und Molekülen nur rein symbolische Bedeutung beilegte, machte in dem Buch „Die Überwindung des naturwissenschaftlichen Materialismus“ (1895) den Vorschlag, die Atomistik durch die Beschreibung der physikalischen Erscheinungen als Erscheinungsarten der Energie zu ersetzen. Es ist charakteristisch für den philosophischen Stand-[143]punkt von Mach, wie er sich dieser Idee Ostwalds gegenüber verhielt: Er sah in ihr eine materialistische „Gefahr“ und erklärte, die Energie sei keine geringere Fiktion als die Materie, weshalb es gut wäre, in der Physik sowohl ohne den Begriff der materiellen Teilchen als auch ohne den Begriff der Energie auszukommen. Im Jahre 1936 erklärte der Physiker Niels Bohr, daß die Machsche Leugnung der objektiven Existenz der Atome als materieller Teilchen und der Gesetzmäßigkeiten ihrer Bewegung der Wissenschaft einen erheblichen Schaden zugefügt hat.

Ernst Mach und Richard Avenarius leugneten die Objektivität der Gesetze der Wissenschaft und konzentrierten ihre Anstrengungen darauf, den Sinn des Kausalgesetzes zu verfälschen. Avenarius interpretierte den wissenschaftlichen Denkprozeß als Apperzeption, d. h. als Aneignung neuer Vorstellungen mit Hilfe bereits vorhandener. Die Apperzeption sei dann am „ökonomischsten“, wenn sie gleichsam automatisch, ohne überflüssige Erörterungen vor sich gehe. Eines der Haupthindernisse für die ökonomische Apperzeption sah Avenarius darin, daß der Kausalität objektiver Charakter zugeschrieben wird. Idealzustand der Wissenschaft und oberflächliche Beschreibung, die sich nicht mit dem Versuch belastet, die kausalen Zusammenhänge zu entdecken, waren von seinem Standpunkt aus nahezu ein und dasselbe. Nicht ohne Grund hat Mach im Sinne von Avenarius immer wieder betont: „Die Tatsachen werden ... durch die begriffliche Behandlung... schließlich wieder *vereinfacht*.“[17]

Das wissenschaftliche Denken zeige nur die sich relativ beständig wiederholenden Elementenreihen und schließe daraus auf funktionale Beziehungen zwischen den Empfindungen. Wieso behauptete auch Mach, daß die Menschen diese Beziehungen nur infolge fehlerhafter Gewöhnung als das Resultat kausaler Zusammenhänge ansehen. Der Begriff der Ursache hatte für Mach eine stark fetischistische Färbung.[18] „In der Natur gibt es keine Ursache und keine Wirkung ... Übrigens habe ich wiederholt dargelegt, daß alle Formen des Kausalgesetzes subjektiven [Trieben] entspringen, welchen zu entsprechen eine Notwendigkeit für die Natur nicht besteht.“[19] „Notwendigkeit ... drückt [144] also ... einen bestimmten Grad der Wahrscheinlichkeit (die Gewißheit) aus, womit der Eintritt der Folge“, d. h. der künftigen Empfindungen, „erwartet wird“.[20]

[15] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 296.
[16] Ebenda, S. 254.
[17] Ebenda, S. 265.
[18] Vgl. Ernst Mach: Populärwissenschaftliche Vorlesungen, Leipzig 1910, S. 218.
[19] Zitiert nach W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 154.
[20] Ebenda, S. 153.

Joseph Petzoldt interpretierte die Kausalität als apriorisches Prinzip der „eindeutigen Bestimmtheit“, dem die Weltelemente angeblich unterworfen seien. Doch auch dieses Prinzip, das ein kantianisches Motiv in die machistische Konstruktion hineintrug und dadurch deren Konfusion noch steigerte, konnte die Situation nicht retten: Die Behauptung, daß die Natur nur eine und nicht mehrere verschiedene Richtungen „vorzieht“, in denen Wirkungen aus Ursachen entstehen, blieb äußerst zweifelhaft und nahezu mystisch.

Das Prinzip der Denkökonomie hatte die Primitivierung und Subjektivierung der Wissenschaft zur Folge. Erstens wurde die Wissenschaft im Hinblick auf ihre Grundprinzipien auf den Stand des Mittelalters zurückgeworfen, als die Naturforscher alles und jedes durch „verborgene Qualitäten“ der Dinge zu erklären suchten. Zweitens hat das Prinzip der Denkökonomie keineswegs dazu beigetragen, ein wissenschaftlich gesichertes Weltbild zu schaffen, da sein Ziel als eine Art Mittel der intellektuellen Trägheit nur darin bestand, das Denken zu „beruhigen“. Avenarius verband dieses Prinzip damit, daß die Seele eine Scheu oder Abneigung vor dem Ungewohnten habe, „vor dem Zwang, neben dem Alten ein Neues zu denken“.[21] Die Machisten beriefen sich also darauf, daß die „Denkökonomie“ dem Subjekt helfe, sich zu „beruhigen“, die Psyche rascher in den Zustand der Erholung überzuführen, sie von überflüssigen Erschütterungen zu befreien usw. Mit anderen Worten: Sie wiederholten den Gedanken Berkeleys, daß die Vereinfachung der Erkenntnis völlig der angeborenen „Trägheit“ des Geistes entspreche.

Bei der Begründung des Prinzips der Denkökonomie appellierten Mach und Avenarius zuweilen an die ästhetische Harmonie und das Gefühl des „Angenehmen“, wobei sie völlig außer acht ließen (sicherlich wegen der „Ökonomie“ ihrer eigenen Gedanken), wie viele Theorien in der Wissenschaft, ungeachtet ihrer äußeren „Harmonie“ und des bei ihren Begründern erzeugten Gefühls des „Angenehmen“, sich als falsch erwiesen haben!

[145] Avenarius wandte das Prinzip der „Denkökonomie“ auch auf den Gegenstand der Philosophie an, den er einerseits in einem allgemeinen Weltüberblick und andererseits in der Methode der psychologischen Zusammenfügung der „Weltelemente“ in ein möglichst ökonomisch überschaubares System erblickte. „Der philosophische Begriff“, schrieb er, „enthält die Welt nur in der abstrakten Form des Gemeinsamen aller Einzeldinge ...“[22] Und weiter: „Und wenn die Philosophie in diesem engsten Sinne auch nicht mehr eine Wissenschaft in der eigentlichen Bedeutung ist, so bleibt sie doch immer ein wissenschaftliches Denken.“[23] Die zweite Auffassung der Philosophie als einer subjektiven Methode der Übersicht über die „Elemente“ gewann bei Avenarius und besonders bei Mach den Vorrang gegenüber der ersteren. Mach schrieb sogar, daß es keine Machsche Philosophie, sondern nur eine Machsche Methodologie gebe.

In ihren Ausführungen über das Prinzip der Denkökonomie haben Mach und Avenarius in sophistischer Weise folgende prinzipiell unterschiedlichen Fälle identifiziert: 1. die möglichst einfache Darlegung bereits bewiesener Wahrheiten; 2. das Auffinden des kürzesten Weges zum Beweis einer Hypothese und 3. die Deformation der Wahrheit, um sie – wenn auch auf Kosten ihres Inhalts – verständlicher zu machen. So sehr die Denkökonomie im ersten und zweiten Falle berechtigt ist (das menschliche Denken kann man dann als „ökonomisch“ bezeichnen, wenn es die Wirklichkeit richtig widerspiegelt, sie erkennt), so schädlich ist dieses Prinzip für die Wissenschaft im letzten Falle. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß das Prinzip der Denkökonomie Mach zu völlig unwissenschaftlichen und obskuren Resultaten geführt hat: zur Anerkennung der Phlogistonlehre, zur Behauptung der prinzipiellen Gleichwertigkeit des kopernikanischen und des ptolemäischen Weltbildes, zur Rechtfertigung der religiösen Interpretation der Wissenschaft.

[21] Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, Berlin 1903, S. 18.
[22] Ebenda, S. 33.
[23] Ebenda, S. 49.

Eine umfassende Kritik des Machschen Prinzips der Denkökonomie hat Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ (1909) gegeben. Lenin wies darauf hin, daß „das Prinzip der Denkökonomie, wenn es wirklich ‚*zur Grundlage* der Erkenntnistheorie‘ gemacht wird, zu *nichts* anderem führen kann als zum subjektiven Idealismus. Es ist am ‚ökono-[146]mischsten‘, zu ‚denken‘, daß nur ich und meine Empfindungen existieren ...“[24]

Das Prinzip der Denkökonomie mußte unumgänglich zum Solipsismus als der „ökonomischsten“ Philosophie führen. In der Absicht, das unvermeidliche Resultat der eigenen Ausführungen zu vertuschen und die Illusion der Objektivität seiner Vorstellungen von der Welt zu erzeugen, führte Avenarius die Lehre von der Prinzipialkoordination und das Gesetz der Vitalreihe ein.

Gleichzeitig mit dem deutschen Positivisten Ernst Laas entwickelte Avenarius die Idee, daß zwischen Subjekt und Umwelt ein untrennbarer Zusammenhang, eine Korrelation bestehe, in der beide Glieder gleichartig seien, da sie in gleichem Maße aus „neutralen“ Elementen bestehen. Das Zentralglied der Korrelation (das Subjekt) unterscheide sich von dem Gegenglied (der Umwelt) nur durch die allmähliche Zunahme der in ihm enthaltenen Elemente (im Maße der Bereicherung der persönlichen Erfahrung und des Gedächtnisses). Die Besonderheit der Umwelt bestehe in der Variabilität ihrer Teile.

„Diese Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit der Ich-Erfahrung und der Umgebungserfahrung in jeder Erfahrung, welche sich verwirklicht; diese prinzipielle Zuordnung und Gleichwertigkeit beider Erfahrungswerte, indem *beides*: Ich und Umgebung zu jeder Erfahrung, und zwar im selben Sinne gehören ... bezeichne ich als die *empiriokritische Prinzipialkoordination*.“[25]

Gestützt auf die unbestreitbare These des Materialismus von der Unmöglichkeit der Existenz eines von der Umwelt unabhängigen Subjekts und von der Unmöglichkeit der Erkenntnis der Umwelt ohne das erkennende Subjekt verwandelte Avenarius dieselbe in die falsche idealistische Behauptung von der Unmöglichkeit der Existenz der Umwelt ohne das Subjekt, der Natur ohne das Bewußtsein von der Natur. Es ergab sich, daß das Bewußtsein primär (als Bedingung für die Existenz der Natur) und die Natur sekundär ist, da sie nicht unabhängig vom Bewußtsein existiert.

Den Idealismus dieser Konstruktion suchte Avenarius durch die vulgäre und unsinnige, in der Folgezeit von den Neorealisten [147] aufgegriffene Behauptung zu tarnen, daß die Erkenntnis ein Assimilationsprozeß, ein Prozeß der Aneignung der Elemente der Umwelt durch das Subjekt sei, ähnlich der Assimilation der Nahrungsstoffe durch den menschlichen Körper. Jedes Element (oder jede Gruppe von Elementen) der Umwelt könne daher als potentielles Subjekt, d. h. als Zentralglied der Koordination, betrachtet werden, so daß der Vorwurf des Solipsismus gegenüber dem Empiriokritizismus unbegründet sei.

Diese Behauptung zeigt deutlich den eklektischen Charakter des Empiriokritizismus und die Tendenz seines Begründers, einzelne materialistische Thesen dazu zu benutzen, um seinen Idealismus zu tarnen. Im vorliegenden Falle war die Behauptung, daß das Subjekt gegenüber dem Objekt sekundär ist, materialistisch. Analog muß man auch die Erklärung Machs beurteilen, daß der Nervenprozeß eine wesentliche und unmittelbare Voraussetzung der Empfindung ist. Aber andererseits zeigte es sich, daß das Subjekt aus Elementen des Objekts, der „Erfahrung“ aufgebaut ist, die ihrem Wesen nach mit dem Subjekt identisch ist, aus Elementen des letzteren besteht. Das ist eindeutig subjektiver Idealismus Fichtescher Prägung, da das Subjekt in der Prinzipialkoordination von Avenarius als das aktive, organisierende Prinzip in Erscheinung tritt, das die berüchtigten „Elemente“ in sich „hineinzieht“. Durch den doppeldeutigen Gebrauch des Begriffs „Erfahrung“ – einmal als Inhalt der Erkenntnis und zum an-

[24] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 166.
[25] Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, S. 83/84.

deren als äußere Quelle der Erkenntnis – verblieb Avenarius letztlich auf dem Standpunkt des Idealismus.

Der Stein des Anstoßes war für die Prinzipialkoordination die Frage, ob die Erde vor dem menschlichen Bewußtsein existiert habe. Die Machisten versuchten den Ausweg aus dieser für sie schwierigen Situation mit Hilfe völlig untauglicher Mittel zu finden. Rudolf Willy erklärte, die Erde habe in der prähistorischen Zeit als Gegenglied im Bewußtsein eines beliebigen Wesens, beispielsweise eines Wurmes, existiert. Avenarius hingegen griff zu spekulativen Operationen und stellte die These vom „potentiellen Zentralglied" auf. Das war der Weg zur Mystik, da in diesem Falle die Existenz der Welt in der Vergangenheit von etwas abhinge, das noch nicht existierte. Avenarius' These führte außerdem zur Religion, da sie die Idee von der Unsterblichkeit der Seele begünstigte: Man brauchte nur anzunehmen, daß das Zentralglied der Koordination „potentiell" auch nach dem Tode des [148] betreffenden Subjekts existiert. Obwohl Ernst Mach, der die Prinzipialkoordination seiner Lehre von den Prinzipien der Klassifizierung der Wissenschaften zugrunde legte, sich nicht zu dieser Schlußfolgerung entscheiden konnte, erklärten doch die Immanenzphilosophen, z. B. Schubert-Soldern, die Idee der Unsterblichkeit der Seele für philosophisch unbezweifelbar. Rudolf Willy, der solche kompromittierenden Ergebnisse vermeiden wollte, gelangte letztlich zum Solipsismus: „Also sage ich mir: laß fahren alle Systemweisheit und [ergreife den Augenblick] – den Augenblick, den du erlebst: nur ein solcher Augenblick beglückt."[26] Lenin wies darauf hin, daß die Prinzipialkoordination in Wirklichkeit „... das Ich (Zentralglied) für das Primäre und die Natur (Umgebung) für das Sekundäre (Gegenglied) erklärte".[27]

Besondere Aufmerksamkeit verdient die von Petzoldt vorgeschlagene Lösung des Problems; diese Variante nahm die späteren irrigen Behauptungen der Neopositivisten vorweg: Die Erde existiert vor dem Menschen nur als logische Verstandeskonstruktion der gegenwärtig lebenden Gelehrten auf der Grundlage der jetzigen Empfindungen derselben und des a priori angenommenen Kausalitätsprinzips. Fast zu dem gleichen Resultat gelangte auch Avenarius, der seinen Lesern rät, sich selbst zur früheren Existenz der Erde „*hinzuzudenken*"[28].

Zum Problem das Verhältnisses zwischen dem menschlichen Gehirn und der Erkenntnistätigkeit erklärte Avenarius unmißverständlich: „Das Gehirn ist kein Wohnort, Sitz, Erzeuger, kein Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat usw. des Denkens". „*Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite usw., aber auch kein Produkt, ja nicht einmal eine physiologische Funktion oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns*."[29] Den so entstehenden Widerspruch zwischen dem Empiriokritizismus und den Fakten der Naturwissenschaft versuchte Avenarius durch das von ihm erdachte *biomechanische Gesetz der Vitalreihe* zu lösen.

Diese Konzeption sollte die Illusion von der „Objektivität" [149] der Avenariusschen Vorstellung von der Außenwelt erhalten. In der „Kritik der reinen Erfahrung" formulierte er das Gesetz der Vitalreihe als universelles mechanistisches Schema der Lebensprozesse, die im zentralen Nervensystem (C) des Subjekts ablaufen. Dieses „Gesetz" der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Umwelt ist die Hauptthese seiner Erkenntnistheorie.

Die Formulierung des Gesetzes lautet: $f(S) = -f(R)$, wobei $f(S)$ die Veränderung des Nervensystems bedeutet, die vom Assimilationsprozeß der Umwelt (der „Ernährung") abhängt, und $f(R)$ die Veränderung des Nervensystems, die von seinem Dissimilationsprozeß (der „Arbeit") abhängig ist. Der Sinn der Formulierung ist folgender: Die Bedingung für die günstigste Lebenserhaltung des Systems ist das Gleichgewicht (Gleichheit) seiner Teilfaktoren –

[26] Zitiert nach W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 73.
[27] Ebenda, S. 142.
[28] Richard Avenarius: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. In: Der menschliche Weltbegriff, S. 273.
[29] Richard Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, S. 76.

Ernährung und Arbeit. Wenn die Vitaldifferenz (d. h. die Differenz zwischen den beiden genannten Teilfaktoren des Systems) gleich Null ist, so befindet sich das System C im optimalen Zustand.

Hinter dem wissenschaftlichen Äußeren der Formulierung verbarg sich ein nichtiger Inhalt, der überdies noch von Spencer entlehnt war. Auf die Schwankungen der beiden Faktoren um den Gleichgewichtszustand versuchten Avenarius und seine Schüler die ganze Geschichte der Menschheit zurückzuführen. Sie „erklärten" auf diese Weise sowohl die Entwicklung der niederländischen Kunst als auch die psychologischen Gesetzmäßigkeiten des Gedächtnisses und vieles andere.

Avenarius unterschied eine Reihe von Systemschwankungen in C, d. h. Nervenprozesse als unabhängige Vitalreihe, von den Erkenntnisprozessen als der abhängigen, bedingten Vitalreihe und definierte die Aufgabe der Wissenschaft als Zurückführung der abhängigen Reihe auf die unabhängige.

Die Annahme einer unabhängigen Vitalreihe war ein Zugeständnis an den Materialismus, ähnlich wie Mach anerkannte, daß es Elemente gibt, die außerhalb der räumlichen Grenze unseres Körpers liegen. Die unabhängige Reihe wurde jedoch als Gesamtheit der Empfindungen des Physiologen und Anatomen gedeutet, der die Tätigkeit des Gehirns außerhalb seiner selbst beobachtet. Die Zurückführung der einen Reihe auf die andere bedeutete nicht das Aufdecken kausaler Zusammenhänge zwischen dem Psychischen und dem Physiologischen, sondern alles in allem die Fixierung der funktionalen Beziehungen zwischen [150] ihnen. Avenarius dachte sich also die „abhängige" Vitalreihe durchaus nicht als abhängig, sondern nur als zu der anderen Reihe parallel verlaufend.

Die These von der Reduzierbarkeit der einen Vitalreihe auf die andere benutzten Avenarius und seine Schüler dazu, um die Probleme der Erkenntnistheorie im Sinne der mechanistischen Gleichgewichtstheorie zu vulgarisieren. Sie interpretierten die Erkenntnis als „Assimilierung" von Elementen und stellten im Anschluß daran die philisterhafte Behauptung auf, daß eine „übermäßige" Erkenntnis (Assimilation), wenn sie schneller als der Prozeß des Vergessens (Dissimilation) erfolgt, schädlich sei, weil das Nervensystem die „goldene Mitte" zwischen der Ergänzung seiner Kräfte und ihrer Verausgabung durch Übung brauche. Der gesamte Inhalt der Erfahrung sollte auf die mechanischen Eigenschaften des Systems C und alle Erkenntnis auf die physiologischen Veränderungen des Nervensystems zurückgeführt werden; die Physiologie ihrerseits erwies sich infolge der Lehre von den „Elementen" wiederum als Psychologie. Unter Wahrheit sei zu verstehen, was zum stabilen Gleichgewicht der Systemfaktoren von C beitrage. Die Machisten interpretierten die Wahrheit nicht als den dem Objekt entsprechenden Inhalt der Widerspiegelung im Bewußtsein des Subjekts, sondern als ein Element unter anderen Elementen der abhängigen Vitalreihe („Wahrheit" ist ein emotionaler Zustand der Psyche, neben „Falschheit", „Ungewißheit" u. a.) bzw. – in der Terminologie der unabhängigen Reihe – als Gleichgewichtszustand des Nervensystems. Die objektive Wahrheit wurde also geleugnet und nur die in bezug auf das gegebene biomechanische (Nerven-) System relative Wahrheit anerkannt. Die Erkenntnis sei nur ein Sonderfall der Anpassung des Subjekts an die Umwelt, und die Gesetze der Erkenntnis haben keine logische, sondern nur biologische Bedeutung. Wahrheitskriterium sei „*nur der Erfolg*"[30] oder die „Beruhigung" der Persönlichkeit, selbst wenn diese vom „gewöhnlichen" (lies: materialistischen) Standpunkt aus auch rein illusorisch sei.

Die Machisten sahen in der Entwicklung der Erkenntnis eine irrationale Äußerung der biologischen Evolution, eine Art „Wachstum" des Subjekts und ein Resultat der allmählichen Festigung der geübten Gewohnheiten des Nervensystems. Die [151] Spencersche Interpretation der Erkenntnistheorie im Sinne des vulgarisierten Darwinismus war Avenarius für diese unwissenschaftlichen Spekulationen sehr willkommen.

[30] Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 116.

Aus den konfusen Ansichten von Avenarius und Mach über die Natur der Erkenntnisprozesse ergab sich, daß es durch Einbeziehung aller Elemente der Umwelt in das Zentralglied möglich sein müsse, zu einer aktuellen Erkenntnis der absoluten Wahrheit zu gelangen. Zur gleichen Schlußfolgerung führte die Reduzierung der Erkenntnis der Zusammenhänge der Erscheinungen auf die Feststellung bloßer funktionaler Abhängigkeiten: „Mit dieser Kenntnis ist die Kenntnis der ‚Wirklichkeit' erschöpft."[31]

Es muß hervorgehoben werden, daß Ernst Mach in seinen letzten Arbeiten dicht an die neopositivistische Auffassung von der Wahrheit als einer „Anpassung der Gedanken aneinander"[32] herankam, die eindeutig subjektivistischen Charakter trug. Anders konnte es auch nicht sein. Wenn die Gedanken, nach der Auffassung der Machisten, eine Art von „Elementen" sind, so ist ihre Anpassung an die sinnlichen Fakten (ebenfalls „Elementen") eine „gegenseitige Anpassung", d. h. eine gegenseitige Übereinstimmung der „Elemente". Die gegenseitige Übereinstimmung der Gedanken folgt hieraus als Sonderfall.

Die soziologischen Anschauungen von Mach und Avenarius waren eklektizistisch. Sie beinhalten die auf Comte zurückgehende und der Doktrin von den „neutralen Elementen" entsprechende Identifizierung des gesellschaftlichen Seins mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein. Dieses Prinzip wurde mit der Gleichgewichtstheorie und dem platten Evolutionismus Spencers vereinigt, ferner mit einzelnen Thesen des Vulgärmaterialismus und des „Energetismus". Die Identifizierung des gesellschaftlichen Seins mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein durch die Machisten wurde von Lenin als „*ausgesprochen reaktionäre* Theorie"[33] eingeschätzt.

Avenarius betrachtete die Gesellschaft als „System C höherer Ordnung" (Kongregalsystem), das aus den Nervensystemen der einzelnen Individuen besteht und dementsprechend im Interesse seiner Erhaltung zum Gleichgewicht strebt. In Übereinstimmung [152] damit schrieb Petzoldt in der „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung": „‚Die menschliche Entwicklung trägt ihr Ziel in sich', auch sie ist auf einen ‚⌊vollkommenen⌋ Dauerzustand' gerichtet."[34] Petzoldt ging so weit, daß er C fast in ein allgemeines kosmisches Prinzip verwandelte, indem er von der Vereinigung der Kongregalsysteme C zu einem System noch höherer Ordnung sprach.

Während Avenarius die Tätigkeit des Nervensystems vom Gesichtspunkt der prinzipiellen Gleichartigkeit der „organisierenden Funktionen" des Menschen und der Natur aus betrachtete, reduzierte er die in der Gesellschaft vor sich gehenden Prozesse ihrerseits auf biomechanische, von ihm erdachte Prozesse. Später hat sich der Neopositivismus dieser metaphysischen Tradition, das wahre Wesen der sozialen Erscheinungen zu entstellen, angeschlossen. Andererseits tritt das Kongregalsystem C in den Darlegungen von Avenarius, wie einer seiner Kritiker, der deutsche Idealist Wilhelm Wundt, bemerkte, als Analogon eines Kollektivgeistes auf.

Aus seiner soziologischen Konzeption zog Avenarius die reaktionäre Schlußfolgerung, daß es notwendig sei, den bürgerlichen Individualismus und Partikularismus zu entwickeln, da beide angeblich zu einem harmonischen Zusammenleben führten.

Mach solidarisierte sich mit dem kleinbürgerlichen „Beamtensozialismus" Josef Poppers, des Autors des Buches: „Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben" (1878), und Anton Mengers, des Verfassers der „Neuen Staatslehre" (1902). Er beschuldigte die Sozialdemokraten, eine neue „Sklaverei" errichten zu wollen.[35] Petzoldt pries die „Reize" des bürgerlichen Liberalismus und verleumdete den Sozialismus. Der Avenariusschüler Franz Blei beschuldigte Karl Marx im Jahre 1895 der „Voreingenommenheit", d. h. der proletarischen Parteilichkeit,

[31] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 301.
[32] Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 3; vgl. S. 164.
[33] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 328.
[34] Zitiert nach W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 322.
[35] Vgl. Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 81.

in seinen ökonomischen Untersuchungen, der „Mißachtung“ der Interessen der Persönlichkeit und der Überzeugung von der Existenz der objektiven Wahrheit. Lenin charakterisierte die flachen und inhaltslosen soziologischen Ausführungen Machs, Avenarius’ und ihrer Anhänger als „grenzenlosen Stumpfsinn“.[36]

[153] Die machistische Soziologie wurde ausgangs des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den russischen Volkstümlern (Lessewitsch, Tschernow u. a.) und von den Revisionisten in einer Reihe von Ländern aufgegriffen. An die Stelle der neukantianischen Revision des Marxismus trat die machistische Revision, die im harmlosesten Falle den historischen Materialismus „durch ein prätentiös-hohles energetisches und biologisches Gerede“[37] entstellte und im schlimmsten Falle zum offenen Idealismus und zu malthusianischen Schlußfolgerungen führte.

In der Ethik vertraten Mach und Avenarius eine „lichte“ Moral. Ihr Grundgedanke bestand darin, daß die Menschen ihr „Ich“ nicht überschätzen sollen, da der Komplex von Elementen, der dasselbe bildet, nach dem Tode zerfällt und diese Elemente in den Bestand neuer „Ichs“ eingehen. Während Mach die Religion als Privatangelegenheit des Menschen ansah, schrieb Petzoldt, daß sich der Machismus zum Theismus und zum Atheismus „neutral“ verhalte. Dies hinderte übrigens Avenarius und seine Schüler nicht, sich mit mystischen Spekulationen über „potentielle Subjekte“ zu befassen. Seine Morallehre schloß Mach mit folgender philisterhaften Schlußfolgerung: „Laß’ die anderen Menschen leben, aber achte dein Ich nicht für nichts, wie dies die Buddhisten vorschlagen, gehe nicht bis zum extremen Asketismus, kränke dich nicht selbst.“[38]

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts standen dem Machismus einige andere philosophische Strömungen nahe; eine davon war die *Immanenzphilosophie*. Ihre Vertreter – Wilhelm Schuppe (1836-1913), Richard Schubert-Soldern (1852-1935), Anton v. Leclair (1848-1919), Johannes Rehmke (1848-1930) u. a. – gingen von Kant zu Fichte und Berkeley zurück. Ihr subjektiver Idealismus war unverhüllter als der machistische; sie propagierten offen die Religion. Die Hauptwerke der Immanenzphilosophen sind: „Erkenntnistheoretische Logik“ (1878) und „Der Solipsismus“ (1898) von Schuppe, „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“ (1880) von Rehmke.

Die Immanenzler leugneten die Existenz eines vom Subjekt unabhängigen und ihm nicht immanenten Objekts. „Diese ganze allerrealste Welt, Sonne, Mond und Sterne, und diese Erde mit allem Gestein und Getier, feuerspeienden Bergen und dgl., das [154] ist alles Bewußtseinsinhalt“, schrieb Schuppe.[39] Im Unterschied zu Mach und Avenarius waren Schuppe und seine Gesinnungsgenossen der Ansicht, daß das Gerede von der „Neutralität“ der Elemente den Solipsismus nicht verbergen könne. Sie zogen es vor, direkt anzuerkennen, daß sie den Standpunkt des Solipsismus einnehmen, und konzentrierten ihre Bemühungen darauf, zu beweisen, daß ihr Solipsismus von ganz besonderer Art wäre.

Der Solipsismus dürfe – wie die Immanenzphilosophen den Lesern einreden wollten – kein „metaphysischer“ sein, der die Welt der realen Existenz der Objekte außerhalb der Erlebnisse des jeweiligen Subjekts beraube, sondern müsse ein „erkenntnistheoretischer“ sein, der die Welt vom Standpunkt des Gattungssubjekts aus betrachtet, das in allen individuellen „Ichs“ ein und dasselbe ist. Der Verweis auf die Empfindungen des Gattungssubjekts erinnert an die Lehre Platos von der außerräumlichen und außerzeitlichen Existenz der Welt der Ideen und führte bei Schubert-Soldern in seinen „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“ – wie Lenin gezeigt hat – zur Anerkennung der individuellen Unsterblichkeit, des Daseins Gottes und sogar der Existenz unseres „Ichs“ vor dem Dasein unseres Körpers. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangten auch Rehmke und die anderen Immanenzler, da der Winkelzug Schuppes (die Welt

[36] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 325.
[37] Ebenda, S. 333.
[38] Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 20 u. S. 290/291.
[39] Wilhelm Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878, S. 70.

ist nach meinem Tode real in dem Sinne, daß ich sie sehen würde, wenn ich leben würde) sich als unhaltbar erwiesen hatte: Er ging über den Rückgriff auf das entsprechende Berkeleysche Motiv nicht hinaus und stützte sich stillschweigend auf das materialistische Kausalitätsprinzip. Als aber Schuppe, der sich nicht des Materialismus bezichtigen lassen wollte, das Kausalitätsprinzip als subjektive Annahme interpretierte, die den Zweck habe, die Einheit der Begriffe zu schaffen, brach die ganze Konstruktion wie ein Kartenhaus zusammen. Die Polemik zwischen Schuppe und Schubert-Soldern hinsichtlich der Frage, ob sich das „Ich" von der Welt der Empfindungen im „Ich" unterscheide, war nicht mehr als blauer Dunst und trug einen völlig scholastischen Charakter.

In dem Artikel „Was sind Ideen?" (1883), veröffentlicht im 82. Band der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", äußerte Schuppe die dem Neopositivismus nahekommende Auffassung, Wahrheit sei die gegenseitige Übereinstimmung von Sätzen in einem System.

[155] Der „Realismus" von Alois Riehl (1844-1924), dargestellt in seinem Buch „Der philosophische Kritizismus" (1876), ist eine weitere Lehre, die dem Machismus nahestand. Riehl behauptete kasuistisch, daß die realen Gegenstände in der „Erfahrung", d. h. im Bewußtsein, abhängig vom „Ich", aber außerhalb des „Ich" existieren. Das Bewußtsein sondert gleichsam einerseits das Subjekt als eine Gesamtheit von Emotionen, andererseits die Objekte als Gesamtheiten von Empfindungen ab. Diese idealistische Konstruktion vereinigte Riehl mit der kantianischen Anerkennung apriorischer Momente, wie sie zur Ordnung der Elemente der Erfahrung in der Erkenntnis benutzt werden.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts verband sich der Machismus immer mehr mit idealistischen Interpretationen der neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaft. In dieser Situation spielte Hans Cornelius (1863-1947) die Rolle eines Vermittlers zwischen dem Machismus und dem Neopositivismus: Er deutete Subjekt und Objekt als logische Konstruktionen auf der Grundlage der Empfindungen. Die führende Zeitschrift der Neopositivisten, „Erkenntnis", hat seine Artikel später bereitwillig veröffentlicht.

Die Vorstellungen positivistischer Physiker von der „Entmaterialisierung" des Atoms führten zu Versuchen, die Bewegung ohne Materie zu denken. Es entstand der sogenannte Energetismus des Leipziger Chemikers Wilhelm Ostwald (1853-1932).

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wandten sich die Machisten besonders gegen die naturwissenschaftlichen Materialisten, unter denen Ernst Haeckel, der berühmte Verfasser der „Welträtsel" (1899) und vieler anderer Schriften, der hervorragendste war. Haeckel verteidigte den materialistischen Monismus, „*ohne zu merken*, daß er auf dem Standpunkt des Materialisten steht"[40]. Dies führte ihn nicht nur zur Unterschätzung des rationalen (deduktiven) Moments in der Erkenntnis, sondern auch zur Identifizierung der Naturkräfte mit den Willensakten und zu der hylozoistischen Behauptung, daß die Atome Empfindungen besitzen.

Unter bürgerlichen Professoren der Philosophie und der Theologie entfesselten Haeckels Ansichten einen Sturm der Entrüstung. Der dem Positivismus und Agnostizismus nahestehende Ostwald machte sich die Fehler Haeckels und seiner Anhänger [156] zunutze. In den Schriften „Die Überwindung des naturwissenschaftlichen Materialismus" (1895) und „Vorlesungen über Naturphilosophie"(1901) stellte er den Begriffen „Materie" und „Bewußtsein" den seiner Meinung nach „neutralen" Begriff der Energie gegenüber. Ostwald verspottete die Überzeugung von der objektiven Existenz der Atome und erklärte, daß die Atome bald nur noch „im Staube der Bibliotheken", d. h. in den Werken derjenigen existieren werden, die ihre Objektivität vertreten.

Die Anschauungen Ostwalds waren ziemlich verworren, und Ernst Haeckel distanzierte sich von ihnen, indem er sie als spiritualistisch bezeichnete. In den meisten Fällen interpretierte

[40] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 357.

Ostwald die Energie als materielle Bewegung, als „allgemeinste Substanz, denn sie ist das Vorhandene in Zeit und Raum“[41]. Andererseits führten seine Behauptungen, daß die psychischen Prozesse ein Produkt der „geistigen Energie“ seien und daß die Außenwelt sich von der inneren Welt des Subjekts durch eine vermitteltere Abhängigkeit vom Willen des Subjekts unterscheide, zum Idealismus. Die „energetische“ Betrachtungsweise der Erscheinungen übertrug Ostwald auch in die Soziologie, die Ethik und Ästhetik, indem er das Prinzip der Selbsterhaltung zur allgemeinsten „energetischen Regel“ erklärte. „Das biblische ‚Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst‘“, schrieb er, „erfährt hier eine unerwartete Unterstützung von Seiten der Entwicklungstheorie.“[42]

Gegen Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn war Ostwald gezwungen anzuerkennen, daß sein Kampf gegen die Atomistik ein schwerer Fehler gewesen war. Es muß hervorgehoben werden, daß ausgangs des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts viele bedeutende Wissenschaftler in Fragen der Theorie des Mikrokosmos gegen den Machismus auftraten. So wandte sich Max Planck autoritativ gegen den Subjektivismus bei der Behandlung der Atome. Der polnische Physiker Smoluchowski schrieb nach jahrelanger Erforschung der Bewegung der Mikroteilchen völlig zu Recht: „Die Erfahrung entscheidet zugunsten der Atomistik ...“[43]

Im Verlauf des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts entwickelte sich der Machismus auch in Rußland, in den USA und in [157] anderen Ländern weiter. Seinem Einfluß waren einige russische Sozialdemokraten erlegen. In der Kunst vertraten die Impressionisten machistische Ideen.[44] Später nahmen die Neopositivisten die Ideen der Machisten auf. Russell zum Beispiel erklärte sich in den Arbeiten „Mystizismus und Logik“ und „Analyse des Geistes“ offen mit dem Prinzip der machistischen Denkökonomie solidarisch.[45]

W. I. Lenin gab in seinem „Materialismus und Empiriokritizismus“ eine umfassende Kritik am Machismus. Er entlarvte die „Neutralität“ und die „Unparteilichkeit“ des Machismus, die Versuche der Machisten, sich als Vertreter der Wissenschaft zu tarnen, und die der russischen Machisten, sich als Marxisten auszugeben; er wies nach, daß der Empiriokritizismus und die ihm verwandten Systeme eine Spielart der Lehre Berkeleys sind, die eklektisch mit Humeschen und Kantschen Ideen vereinigt wurde. Die Leninsche Kritik am Machismus hat eine große Bedeutung auch für die Kritik am Neomachismus (Neopositivismus), der in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts entstand.

Einer der Vorläufer des Neopositivismus war der Neukantianer Hans Vaihinger, dessen Schriften viele Elemente der Lehre vom konventionalistischen Charakter der Wissenschaft enthielten. Vaihinger selbst bezeichnete seine philosophische Lehre als „positivistischen Idealismus“ oder „idealistischen Positivismus“.

Hans Vaihinger (1852-1933), Professor in Halle, war der Autor eines skrupellosen Kommentars zur „Kritik der reinen Vernunft“ (1881-1892), der Begründer der Zeitschrift „Kantstudien“ (1896) und der Kantgesellschaft (1905). Im Jahre 1911 gab er das von ihm in den achtziger Jahren geschriebene Buch „Die Philosophie des Als-Ob“ heraus. In diesem Hauptwerk ging Vaihinger vom Neukantianismus zum Positivismus über.

Hatte Lange die Werte als Fiktionen betrachtet, so erklärte Vaihinger alle philosophischen Begriffe und Definitionen für Fiktionen, darunter die Kategorien „Materie“ und „Kausalität“[46], die Gesetze der Logik, alle Grundbegriffe der Mathematik und der Naturwissenschaft (Atom, Kraft, Zeit, Raum, Wert, Klasse [158] usw.), alle Ideale und „Werte“. Fiktionen sind

[41] Wilhelm Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, Leipzig 1905, S. 146.
[42] Ebenda, S. 453.
[43] M. Smoluchowski: Pisma, Bd. III, Kraków 1928, S. 68.
[44] Vgl. A. W. Lunatscharski: Grundlagen der positiven Ästhetik, Moskau-Petrograd 1923 (russ.).
[45] Vgl. Bertrand Russell: Mysticism and Logic, New York 1957, p. 146.
[46] In diesem Zusammenhang lobte Vaihinger Berkeley, dem es gelungen sei, den Begriff „Materie“ zu „widerlegen“; vgl. Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Berlin 1927, S. 91.

nach der Auffassung Vaihingers keine Hypothesen, die durch die Gegenüberstellung mit der wirklichen Lage der Dinge sich entweder als wahr erweisen oder als falsch widerlegt werden, sondern Fiktionen im eigensten Sinne dieses Wortes: Sie haben keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit und besitzen keinerlei reale Urbilder. Eine Fiktion ist eine „... inadäquate, subjektive, bildliche Vorstellungsweise ..., deren Zusammentreffen mit der Wirklichkeit von vornherein *ausgeschlossen* ist ...“[47]

Es entsteht die Frage, wozu dann die Fiktionen in der Wissenschaft und in der Philosophie benutzt werden sollen? Vaihinger gab auf diese Frage die folgende Antwort: Die Fiktionen haben keinen Anspruch auf ständige Geltung, aber sie erweisen dem Menschen als „Hilfskonstruktionen“ einen Dienst, indem sie in das Chaos seiner Empfindungen Ordnung hineintragen und sein Denken erleichtern; die Welt erkennen zu wollen, bedeutet nach Vaihinger, sich eine sinnlose Aufgabe zu stellen. „Erkenntnis“ ist nach seiner Ansicht gewissermaßen der „Abfall“ der logischen Tätigkeit. Im Einklang mit Mach und Avenarius behauptete Vaihinger, daß der Mensch es nur mit seinen eigenen Empfindungen zu tun habe: Sie seien bereits gegeben, und der Versuch, in ihr Inneres „einzudringen“, ergebe nichts Neues. Der Mensch habe eine Aufgabe anderer Art zu lösen: die Empfindungen zu ordnen, um sich in ihnen orientieren und erfolgreich handeln zu können. Deshalb definierte Vaihinger die Wahrheit als „zweckmäßigen Fehler“. Ähnlich wie Mach erklärte er, daß die kosmologischen Lehren des Ptolemäus und Kopernikus für ihre Zeit gleichermaßen „geeignet“ waren; es habe daher keinen Sinn, davon zu sprechen, welche von ihnen der Wahrheit näher komme. Man könne nur davon sprechen, welche Fiktion für welches Ziel „nützlicher“ sei, ähnlich wie man von der „Nützlichkeit“ des Papiergeldes in kleinen oder großen Scheinen sprechen könne. Vaihinger schrieb, man brauche einen guten Geschmack, um ästhetische Fiktionen, und „logischen Takt“, um wissenschaftliche Fiktionen zu schaffen. Unter logischem Takt verstand er etwas dem machistischen Prinzip der Denkökonomie Ähnliches.

Das Prinzip des „Als-Ob“ war das Grundprinzip der Vaihingerschen Philosophie; es bestimmte die Anwendung von Fiktionen in der Wissenschaft. Vaihinger wollte die Fiktionen als sub-[159]jektive Denkverfahren benutzt wissen: zu wissen, daß etwas eine Fiktion ist und zugleich damit so zu operieren, als ob es eine vollständige oder annähernde Wahrheit sei. Er orientierte die Wissenschaftler darauf, neue Fiktionen zu „erfinden“, als ob diese „Erfindung“ die Erkenntnis der Welt vertiefen würde. Er riet den Naturwissenschaftlern, im Laboratorium, in theoretischen Diskussionen usw. sich so zu verhalten, als ob sie Materialisten seien, zugleich aber nicht an die Wahrheit des Materialismus zu glauben. „Das Ding an sich“, schrieb er, „ist die letzte, aber auch notwendigste Fiktion; denn ohne diese Annahme ist uns die Vorstellungswelt ‚unbegreiflich‘.“[48] Vaihinger, der erkannt hatte, daß der Wissenschaftler notwendigerweise materialistisch eingestellt sein muß, bemühte sich zugleich, nicht den Schluß auf die Richtigkeit des philosophischen Materialismus zuzulassen. Der Materialismus wurde lediglich als „nützliche Fiktion“ anerkannt. Vaihinger hatte offensichtlich nicht darüber nachgedacht, daß folglich auch konsequenterweise seine eigene Philosophie als „fiktiv“ angesehen werden müsse. Es war dies eine typisch positivistische Konzeption.

In sophistischer Art „bewies“ Vaihinger auch, daß Widersprüchlichkeit „nützlich“ sei. Er interpretierte die Dialektik Hegels im formal-logischen Sinne um und behauptete, daß es zweierlei Arten von Widersprüchen gebe: materielle und formale. Beide Arten sind den Fiktionen eigen; die erste besteht darin, daß die Fiktion nichts Reales widerspiegelt und trotzdem nützlich ist, die zweite, daß viele Fiktionen nicht den formal-logischen Gesetzen der Identität und des Widerspruchs genügen. Der „Nutzen“ der Widersprüchlichkeit der Fiktionen aber liege darin, daß die Menschen die einen Fiktionen verwerfen und, auf der Suche nach einer besseren, nach anderen greifen, wohl wissend, daß diese nicht besser sein werden. Diese sub-

[47] Ebenda, S. 606.
[48] Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, S. 113.

jektivistische Interpretation der Widersprüche in der Erkenntnis gab Vaihinger als „Gegengift“ gegen ... die Stagnation des wissenschaftlichen Denkens aus. In Wirklichkeit öffnete sie dem Alogismus, dem Irrationalismus, Tür und Tor. Vaihinger gab selbst zu, daß er in vielem Schopenhauer folge. In der Art Nietzsches bediente er sich des Denkens, um die Wirklichkeit philosophisch zu verfälschen und das Denken selbst zu einer Fiktion zu machen. Über Vaihinger näherte sich der Neukantianismus also nicht nur dem Positivis-[160]mus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, sondern auch der „Lebensphilosophie“, einer der reaktionärsten Strömungen der deutschen Philosophie der vorimperialistischen Periode. Was den Positivismus betrifft, so führte von Vaihingers Lehre von den Fiktionen (wie auch von manchen Konstruktionen des Neukantianers Cassirer) ein direkter Weg zum Konventionalismus der Neopositivisten. Cassirer erklärte in seiner historisch-philosophischen Untersuchung des Erkenntnisproblems direkt, die physikalischen Objekte seien Ordnungssymbole und Zeichen, die logischen Anforderungen genügen; der Neukantianer Cohen schrieb im Jahre 1871, man müsse von einer neuen mathematischen Logik erwarten, daß sie die ganze bisherige Philosophie endgültig wertlos machen wird. [163]

DER ZEITGENÖSSISCHE POSITIVISMUS

Vorbemerkungen

Der zeitgenössische Positivismus bringt charakteristische Züge der bürgerlichen Philosophie in der Epoche des Imperialismus zum Ausdruck: die fortschreitende Krise und den Zerfall des bürgerlichen Bewußtseins, sozialen Pessimismus, Unglauben an die Existenz einer objektiven Wahrheit sowie das Streben nach Einschränkung der durch die Wissenschaft unseres Jahrhunderts gewonnenen Ergebnisse zugunsten eines engen Praktizismus.

Der Neopositivismus erfreut sich in der bürgerlichen Gesellschaft einer weiten Verbreitung. Wie ein bürgerlicher Philosophiehistoriker treffend bemerkte, wurde sogar „Oxford, dieser älteste Himmel des Idealismus und der Frömmigkeit, zu einer Stadt der philosophischen Agiotage, wo man sich in steigendem Maße für die linguistische Analyse (gemeint ist die neueste Variante des Neopositivismus – I. N.) begeistert“[1].

Der Neopositivismus ist unbestritten die einflußreichste philosophische Strömung innerhalb der bürgerlichen wissenschaftlichen Intelligenz. Er hat vor allem in den führenden Ländern des kapitalistischen Lagers – in den USA und in England – Fuß gefaßt. Während der Existentialismus vor allem dekadenten Stimmungen und der Pragmatismus dem spießerhaften und abenteuerlichen Verhalten der nordamerikanischen Businessmen entspricht, während dem Neothomismus der Boden bereitet wird, indem eine zahlreiche Armee von Theologen den gläubigen Katholiken die Hirne bearbeitet, tritt der Neopositivismus unter der Flagge der „Philosophie der Wissenschaft“ auf und ist gegenwärtig aktiv bemüht, sich nicht nur seine bisherigen Anhänger zu erhalten, sondern auch neue zu gewinnen.

Die Philosophie des Pragmatismus erhebt den bürgerlichen Praktizismus zum Prinzip und ist bestrebt, ein geringschätziges [164] Verhalten zu jeglicher Theorie zu begründen. Die antitheoretische pragmatische Konzeption ist einigen Apologeten der bürgerlichen Denkweise jedoch zu offenherzig. Sie stellen ihr daher den Neopositivismus entgegen, dem nach einem Wort Bertrand Russells „der Reiz intellektueller Respektabilität“ eigen ist.

Die in der Erscheinung „antiphilosophische“ und im Wesen subjektiv-idealistische Tendenz des Neopositivismus widerspricht jedoch keineswegs dem antitheoretischen Charakter des Pragmatismus; im Gegenteil, sie ist ohne weiteres mit ihm zu vereinbaren. Ganz deutlich demonstrieren dies der sogenannte Konventionalismus und die „allgemeine Semantik“.

Die Philosophie des Positivismus sucht den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus „zu überwinden“ und sich „über“ ihn zu erheben. Bei ihrem Entstehen in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde sie von ihrem Begründer Auguste Comte zur Vertuschung und Abschwächung des grundlegenden sozialen Antagonismus der bürgerlichen Gesellschaft benutzt. Nicht umsonst bedeutete für Comte der Terminus „positiv“ u. a. „nichtrevolutionär“, was seinerseits nur eine vorsichtige Bezeichnung für „antirevolutionär“ war. Letzterer Terminus bezeichnet die Hauptaufgabe des Positivismus, wenngleich Comte selbst es auch vorzog, dieselbe anders zu formulieren, nämlich als Suchen nach „einer dauernden Aussöhnung des Geistes der Erhaltung mit dem der Verbesserung“[2]. Auf diese Weise suchte Comte seine heuchlerische liberal-opportunistische Linie des politischen Kompromisses zu rechtfertigen.

Es ist nicht verwunderlich, daß der Positivismus am Ende des 19. Jahrhunderts von den Renegaten der Arbeiterbewegung zur philosophischen Begründung des politischen Revisionismus ausgenutzt und damit selbst zu einer Form des philosophischen Revisionismus wurde. Dies gilt sowohl für den Positivismus des 19. Jahrhunderts als auch für den Empiriokritizismus, der in der Rolle des „typische(n) philosophische(n) Revisionismus“[3] von den russischen

[1] Morton White: Toward Reunion in Philosophy, Cambridge 1956, p. VIII.
[2] Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, S. 113.
[3] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 10.

Machisten als Waffe genutzt wurde. „Den Machisten machen wir ... zum Vorwurf ... ihr *rein revisionistisches* Verfahren: das *Wesen* des Materialismus unter dem Deckmantel einer Kritik an seiner *Form* preiszugeben.“[4]

[165] Die Bestrebungen der Revisionisten, den Positivismus in ihre Dienste zu stellen, zielen vor allem darauf ab, den historischen Materialismus im positivistischen Sinne zu verfälschen und die Dialektik in positivistischer Manier zu kritisieren. Der Zusammenhang dieser Bestrebungen mit dem Antikommunismus ist bei weitem nicht immer sofort durchsichtig. Es sei bereits an dieser Stelle betont, daß der Dogmatismus seinerseits den positivistischen Angriffen auf die marxistische Philosophie unfreiwillig Vorschub geleistet hat, indem er den Materialismus vergröbert und vereinfacht sowie die Dialektik auf eine Summe einzelner Beispiele reduziert hat. Die Revisionisten neopositivistischer Prägung stützten sich im Gefolge bürgerlicher Denker nicht nur auf die Idee Berdjajews, daß der Marxismus eine Art Theologie sei, sondern auch auf die Behauptungen Poppers, Franks, Ayers und anderer, daß die theoretischen Prinzipien der marxistischen Philosophie prinzipiell weder im positiven noch im negativen Sinne verifizierbar seien.[5]

Die Revisionisten sind bestrebt, die Einzelwissenschaften von der dialektisch-materialistischen Philosophie zu trennen. Letzten Endes teilen sie in dieser Frage die Auffassungen Bertrand Russells, der behauptet, daß „die Philosophie ... nicht erwarten (darf), auf die praktischen Probleme des Lebens eine Antwort zu finden“[6]. In diesem Zusammenhang sehen wir eine der Aufgaben dieses Teils des Buches darin, die falschen Auffassungen der Neopositivisten vom Wechselverhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften zu widerlegen und ihre Entstehungen des Wesens des philosophischen Materialismus richtigzustellen.

Die Neopositivisten behaupten, der Materialismus sei zur Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht erforderlich. Gleichzeitig sind sie genötigt, in ihrem eigenen Interesse sich einzelner Thesen des Materialismus zu bedienen. Außerdem gilt es zu berücksichtigen, daß die Unkenntnis der Dialektik bei bürgerlichen Wissenschaftlern und deren Neigung zum Agnostizismus (die z. T. durch ihre Abneigung gegen Spekulationen jeglicher Art bedingt ist) ihrer spontanen Hinwendung zum Materialismus im Wege stehen.

Manche dieser Wissenschaftler hegen die Illusion, der Positi-[166]vismus sei der „Materialismus des 20. Jahrhunderts“. Um so wichtiger ist es, seine wirkliche Rolle aufzudecken: nicht nur, um den Wissenschaftlern zu helfen, sich von positivistischen Irrtümern zu befreien, sondern auch, um die materialistische Philosophie gegen alle Verfälschungen, einschließlich der revisionistischen, zu schützen.

Bei einer Kritik des logischen Positivismus, der eine Reihe von Entwicklungsstadien durchlaufen hat, gilt es eine außerordentliche Vielfalt von Schattierungen zu beachten. Diese sind dadurch bedingt, daß die philosophischen Quellen des Positivismus unterschiedlich sind und seine Vertreter unterschiedlichen Fachrichtungen angehören. Der logische Positivismus bildete sich ja historisch nicht nur auf der Grundlage einer bestimmten Interpretation der Logik und der Mathematik, sondern auch der Geschichte der Philosophie, der Sprachwissenschaft, der Physik und ihnen verwandter Disziplinen heraus.

Der Neopositivismus beschäftigt sich mit einer sehr umfassenden Problematik: dem Wechselverhältnis von Logik und Philosophie, dem Problem des Wahrheitskriteriums und des „Sinns“ wissenschaftlicher Sätze, mit Methoden der Theorienbildung und der Integration, dem Ursprung logischer Gesetze und Regeln, der Deutung von Kausalität, Wahrscheinlichkeit und Induktion, Analyse und Synthese, mit dem Universalienproblem und vielen anderen

[4] Ebenda, S. 250.
[5] Zu diesem Verfahren der „Widerleger“ des Marxismus vgl. I. S. Narski: Die Neopositivisten in der Rolle von Kritikern des dialektischen Materialismus. In: Filosofskije nauki, 1962, Nr. 4, S. 59 (russ.).
[6] Bertrand Russell: Unser Wissen von der Außenwelt, Leipzig 1926, S. 40.

Fragen. Seine Entstehung und Entwicklung ist nicht nur durch soziale und ideologische Ursachen bedingt, sondern auch durch gewisse theoretische Widersprüche, die in der Entwicklung der Logik, Mathematik und Physik auftraten. Auch das ist ein Grund dafür, daß der Neopositivismus im Laufe seiner Entwicklung in verschiedenen Varianten auftritt, die sich in der Lösung einiger Teilfragen voneinander unterscheiden.

Man spricht gewöhnlich vom kontinentalen (österreichischen), britischen und polnischen Neopositivismus. Der österreichische Neopositivismus der zwanziger und dreißiger Jahre bildete sich im „Wiener Kreis“ heraus; er spielte die wichtigste Rolle. Der polnische wurde von der sogenannten Lwow-Warschauer logischen Schule repräsentiert, die in philosophischer Hinsicht inkonsequent war. Unter ihren Vertretern fanden sich sowohl subjektive Idealisten als auch solche Theoretiker, die teils den Positivismus mit dem Katholizismus verbanden, teils zum mechanischen Materialismus neigten. Der britische Neopositivismus vermeidet [167] die „Extreme“ des „Wiener Kreises“ und zeichnet sich durch Unbestimmtheit seiner Thesen aus. Nach einem Wort des englischen Positivisten Urmson vermochte er nicht, die „asketische Doktrin“ seiner österreichischen Gesinnungsgenossen zu übernehmen und „illustriert die orthodoxe britische Neigung (d. h. die Neigung der englischen Bourgeoisie – I. N.) zum Kompromiß“.[7] Ende der dreißiger Jahre kam es in den USA zur Bildung der neopositivistischen Vereinigung „Enzyklopädie des unifizierten Wissens“. Ihre Tätigkeit fällt in jene Periode, als der „Physikalismus“ zeitweilig in die positivistische Doktrin Eingang fand.

Eine direkte Fortentwicklung der positivistischen Ideen des „Wiener Kreises“ ist die in den vierziger und fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts von führenden Vertretern des Neopositivismus (R. Carnap, B. Russell, A. Ayer, A. Tarski, Ph. Frank, G. Hempel, A. Pap, W. Quine, Goodman u. a.) entwickelte Konzeption der „analytischen Philosophie“. Einige Autoren bezeichnen diese Konzeption als „akademische Semantik“. Diese Bezeichnung ist jedoch nicht exakt, denn es bleibt unklar, worauf sie sich bezieht: auf die logische Semantik als eine wissenschaftliche Disziplin, die volle Existenzberechtigung besitzt, oder auf den Neopositivismus in semantischer Färbung, d. h. auf eine reaktionäre Philosophie.

Eine spezifische Variante des Neopositivismus war die in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in England entstandene „Philosophie der linguistischen Analyse“ (J. Austin, H. Ryle, J. Wisdom u. a.). Wir werden in den letzten Kapiteln dieses Buches einige grundsätzliche Ausführungen zu dieser Richtung machen.

Größtes Interesse verdient die kritische Analyse der neopositivistischen Konzeption des „Wiener Kreises“. Dabei gilt es allerdings, die Veränderungen zu berücksichtigen, die diese Konzeption in den vierziger und fünfziger Jahren zum Zwecke ihrer „Modernisierung“ erfahren hat. Dieser Analyse ist der nachstehende Teil des Buches gewidmet. Die Kritik der sogenannten allgemeinen Semantik Korzybskis und Rapoports wird in ihm nur am Rande behandelt.

Die Grundprinzipien des „klassischen“ Neopositivismus des „Wiener Kreises“ bestehen in folgendem: 1. Die Einschätzung [168] des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus in der Philosophie muß davon ausgehen, daß alle Behauptungen der früheren Philosophie sinnlos sind. Außerdem wird die „Neutralität“ des Erkenntnismaterials, mit dem es die Wissenschaft (der Positivismus) zu tun hat, behauptet. 2. Der „Wiener Kreis“ leugnete, daß Fragen nach der objektiven, vom erkennenden Bewußtsein unabhängigen Existenz der Gegenstände sinnvoll sind und reduzierte alles Wissen auf das „unmittelbar Gegebene“ (Methode der Verifikation). 3. Der „Wiener Kreis“ behauptet, die Gesetze und Regeln der Logik seien bloße Konventionen (Konventionalismus).

Wir beschäftigen uns hier vorwiegend mit den beiden ersten der genannten Prinzipien, wobei die Analyse des ersten ihrerseits in zwei Teile zerfällt. Demgemäß werden unserer kritischen Betrachtung drei Probleme des zeitgenössischen Positivismus zugrunde gelegt: 1. Der Ge-

[7] J. O. Urmson: Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars, Oxford 1958, p. 92.

genstand der Philosophie. 2. Der Realitätsbegriff. 3. Die Verifikation und ihre Veränderung unter dem Einfluß der logischen Semantik. Die Analyse dieser drei Probleme ermöglicht auch eine Kritik solcher wesentlicher Mängel des Neopositivismus wie die Ersetzung der Philosophie durch formale Logik, die Reduzierung der Realität auf das „Gegebensein im Bewußtsein“ und die subjektivistische Verzerrung des Begriffs der Praxis als des Wahrheitskriteriums.

Bei der Untersuchung dieser Fragen muß man zwangsläufig drei wichtige philosophische Resultate einbeziehen, zu denen der Neopositivismus in seiner Erkenntnistheorie gelangte: die Identifizierung der Realität mit ihrem Bewußtwerden im Subjekt, die Identifizierung des Sinns der Sätze mit ihrer sinnlichen Verifizierbarkeit und ihrer Wahrheit mit der Tatsache der Annehmbarkeit der Sätze durch das Subjekt.

Die Auffassung des Neopositivismus, der Gegenstand der Philosophie bestehe in der logischen Analyse der Sprache, hat insbesondere eine außerordentlich enge Verflechtung von philosophischen und logischen Problemen zur Folge. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, inwieweit der Apparat der mathematischen Logik bei der Kritik des Neopositivismus ausgenutzt werden sollte.

Die Neopositivisten, die die Grenzen zwischen philosophischer und logischer Analyse zu verwischen trachten, bedienen sich, um ihre Ideen auszudrücken, in vielen Fällen hemmungslos des sym-[169]bolischen Apparats und der Verfahren der mathematischen Logik. Mitunter sehen sie sich jedoch selbst zu dem Eingeständnis genötigt, daß „man allein in der gewöhnlichen Wortsprache überhaupt alles sagen kann, was sich sagen läßt“[8]. In dem gleichen Sinne äußerte sich auch Bertrand Russell, der Begründer der britischen Variante des Neopositivismus. Er war der Meinung, die mathematische Logik gehöre als Wissenschaft, von ihren Grundlagen abgesehen, „eher in das Gebiet der Mathematik als das der Philosophie“[9], und sah in ihr die Grundlage der philosophischen Logik. Ihm zufolge muß die moderne Logik nicht nur Mittel, sondern auch Objekt der philosophischen Analyse sein. In seinen Arbeiten wendet Russell den logisch-symbolischen Apparat nur in sehr begrenztem Maße auf die logische Analyse und die Interpretation philosophischer Probleme wie auch auf die philosophische Erforschung der logisch-symbolischen Analyse selbst an. Dennoch entging er nicht der Auflösung der Philosophie in der Logik.

Die logischen Positivisten leugnen, daß ihre Auffassungen auf ontologischen Prämissen beruhen. Dafür sind sie Positivisten. Die Lehre Ernst Machs und Richard Avenarius’ von den neutralen „Weltelementen“ wird von ihnen zuweilen als doktrinär und in diesem Sinne als „metaphysisch“ gerügt. Dessenungeachtet birgt ihre Lehre in nicht geringerem Maße als die ihrer unmittelbaren Vorläufer subjektiv-idealistische philosophische Konsequenzen. Der Unterschied besteht darin, daß die neopositivistischen Auffassungen nicht auf eine Theorie angeblich „neutraler“ Weltelemente hinauslaufen, sondern auf Theorien, die jegliche philosophische Charakterisierung der Realität im Hinblick auf ihre Substantialität überhaupt verbieten.

Die sophistischen Behauptungen von der philosophischen „Neutralität“ der Welt werden dabei durch in noch stärkerem Maße sophistische Behauptungen von der „Neutralität“ der wissenschaftlichen Tatsachen bzw. ihrer empirischen Grundlage ersetzt.

Will man diese Theorien einer Kritik unterziehen, muß man vor allem die von Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ anläßlich der Kritik am Machismus entwickelten Prinzipien zugrunde legen.

[170] Die Anwendung der Leninschen Methodologie ist eine unschätzbare Hilfe bei der Entlarvung des subjektiv-idealistischen Kerns des heutigen Positivismus, der von den Anhängern

[8] Sven Krohn: Der logische Empirismus. Eine kritische Untersuchung. 1. Teil, Annales Universitatis Turkuensis, Ser. B. Bd. XXXI, Turku 1949, S. 33.
[9] Bertrand Russell: Unser Wissen von der Außenwelt, S. 53.

desselben in der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht weniger raffiniert vermittels der Logik verhüllt wird wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den Machisten vermittels der Physik.

In dem Bestreben, ihren philosophischen „Neutralismus“ zu begründen, gehen die Neopositivisten von folgender Auffassung der modernen formalen Logik aus: Der rein logische Gesichtspunkt bei der Betrachtung einer jeden inhaltlichen Bewegung des Denkens bestehe lediglich darin, die logische Struktur der Prämissen, den Zusammenhang zwischen ihnen und den Zusammenhang zwischen den Prämissen und den abgeleiteten Urteilen zu analysieren. Die Frage nach dem Ursprung der Prämissen eines logischen Schlusses und damit ihre inhaltliche Bewertung überschreitet angeblich die Grenzen der eigentlichen logischen Analyse.

Zu diesem Problem müssen einige grundsätzliche Ausführungen gemacht werden, da von ihnen die kritische Analyse des Positivismus abhängt. So geht z. B. die Frage, ob die Welt materiell oder ideell ist, ihrer Natur nach über die Grenzen des Gegenstandes der Logik hinaus, denn ihre Lösung fällt nicht in die Kompetenz der formalen Logik. Wenn es darum geht, aus Behauptungen über den materiellen Charakter der Welt logische Folgerungen abzuleiten, so vermag die formale Logik nur zu beurteilen, inwieweit diese Folgerungen formal richtig gezogen wurden. Handelt es sich um Folgerungen im Sinne der sogenannten kausalen Implikation, so werden diese nicht durch die Logik, sondern durch die Erfahrung und die Praxis der Menschen begründet, die indirekt in den verschiedenen theoretischen Disziplinen berücksichtigt werden.

J. St. Mill glaubte jedoch zu Unrecht, die Logik sei „ein neutraler Boden, auf welchem“ die Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen „zusammentreffen und gemeinsame Sache machen können“.[10] Es wäre auch falsch zu glauben, die Logik könne, da sie angeblich von den gegensätzlichen Richtungen in der Philosophie unabhängig ist, zum Schiedsrichter im Kampf derselben werden.

[171] Die formale Logik ist nur relativ unabhängig davon, welchen Inhalt man ihr beilegt und wie man sie philosophisch interpretiert. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Lösung der Frage nach dem Ursprung der Gesetze und Regeln der Logik selbst. Dieser Ursprung liegt, wie der dialektische Materialismus nachweist, in den allgemeinsten Zusammenhängen und Relationen der Wirklichkeit selbst, die infolge ihrer Widerspiegelung im menschlichen Bewußtsein zu notwendigen logischen Zusammenhängen werden. Die Einstellung zu dieser These erweist sich als eine wesentliche Ausgangsprämisse innerhalb der Logik selbst.

Um ihren philosophischen „Neutralismus“ zu begründen, versuchten die Neopositivisten, die Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgte Annäherung der Methoden der logischen und mathematischen Forschung für sich auszunutzen. Sie begannen zu leugnen, daß die Logik die Wissenschaft von den Gesetzen und Regeln des erkennenden, d. h. zur Erkenntnis der Wahrheit führenden Denkens ist. Bekanntlich führte bereits Ende des 19. Jahrhunderts das Bestreben, die Logik als rein mathematische Disziplin aufzubauen einerseits und das Vorhaben, die Mathematik auf rein logischen Grundlagen zu errichten andererseits, zur Entstehung der mathematischen (symbolischen) Logik. In ihrem Entwicklungsprozeß bezog die symbolische Logik die traditionelle formale Logik zum Teil (aber eben nur zum Teil!) in sich ein. Łukasiewicz konnte z. B. zeigen, daß die Syllogistik in umgewandelter Form strenggenommen die Art – Gattungsbeziehungen vermittels vier sogenannter zweistelliger Funktoren im Feld der allgemeinen Termini widerspiegelt.

Der Neopositivismus suchte sich der symbolischen Logik zu bedienen, um zu bekräftigen, daß zwischen Logik und Mathematik und damit zwischen dem Denken und den quantitativen Eigenschaften der objektiven Realität keine qualitative Grenze bestehe. Er gelangte sogar zu dem Schluß, daß die Logik die Funktion einer universellen wissenschaftlichen Disziplin habe und durch ihre Entwicklung die Nutzlosigkeit der Philosophie im alten Sinne beweise. Zu

[10] John Stuart Mill: System der deductiven und inductiven Logik, 1. Teil. In: Gesammelte Werke, Bd. 2, S. 13.

diesem Zweck interpretierte er die mathematische Logik als eine Wissenschaft, die gleichsam „grenzbildend“ (zwischen Logik und Mathematik) und höchst allgemein sei. In ihrem Bestreben, die mathematische Logik von der Philosophie zu trennen, stützten sich die Neopositivisten auch [172] darauf, daß diese Wissenschaft sich in Richtung verschiedener rein „technischer“ Anwendungen entwickelte.[11]

Nach Auffassung des dialektischen Materialismus ist die mathematische (symbolische) Logik, wie auch die gewöhnliche formale Logik nicht indifferent gegenüber der philosophischen Forschung. Sie ist ihrer Natur nach eine Wissenschaft, die gleichsam „grenzbildend, an der Grenze von Mathematik und Philosophie gelegen ist und in gleicher Weise zu beiden gehört ... Wie jede Logik, ist sie von der Erkenntnistheorie nicht unabhängig.“[12] Die einzelnen Begriffe der mathematischen Logik müssen sowohl in erkenntnistheoretischen Untersuchungen angewandt als auch die erkenntnistheoretische Analyse der mathematischen Logik selbst vorgenommen werden. Auf jeden Fall ist sie weder eine universelle noch eine über der Philosophie stehende Wissenschaft.

Das dritte Kapitel dieses Teils ist der Analyse des Zentralproblems der neopositivistischen Erkenntnistheorie – dem Wahrheitskriterium – gewidmet. Indem die Neopositivisten den Gegenstand der Philosophie auf die logische Analyse reduzieren, suchen sie auch das Problem des Wahrheitskriteriums als ein rein logisches Problem darzustellen. Dementsprechend entwickeln sie – wie z. B. Arthur Pap in seinem Buch „Analytische Erkenntnistheorie“ (1955) – eine spezifische „logische Erkenntnistheorie“. In dem genannten Werk wird untersucht, wie die Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit bestimmter Urteile und Sätze von der Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit anderer Sätze abhängt. Hiervon ausgehend werden die Zuverlässigkeit der logischen Schlüsse und die Erklärungen empirischer Fakten mit Hilfe hypothetischer Theorien[13] behandelt sowie eine Analyse der logischen Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit und Kausalität vorgenommen. Viele wesentlich wichtigere erkenntnistheoretische Probleme, wie das Verhältnis der Wahrnehmungen zu den äußeren Objekten, das Verhältnis von Wesen und Erscheinung, von relativer und absoluter Wahrheit werden jedoch nicht berührt.

Vom Standpunkt der marxistisch-leninistischen Philosophie ist [173] die logische Problematik, wie man sie auch zu einer erkenntnistheoretischen „umbiegen“ mag, nicht imstande, den gesamten Komplex der erkenntnistheoretischen Probleme zu ersetzen. Ja, nicht einmal alle spezifisch logischen Probleme können ohne Hinwendung zu bestimmten allgemeinphilosophischen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen befriedigend gelöst werden.

Das Problem des Wahrheitskriteriums ist in seiner Gesamtheit kein formal-logisches, sondern ein philosophisches Problem. Ebendiese Feststellung liegt dem nachstehenden Teil des Buches zugrunde.

Vor fünfzig Jahren schrieb Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“: „Man darf auch über die Philosophen nicht nach den Aushängeschildern urteilen, die sie sich selber umhängen (‚Positivismus‘, Philosophie der ‚reinen Erfahrung‘, ‚Monismus‘ oder ‚Empiriomonismus‘, ‚Philosophie der Naturwissenschaft‘ u. ä. m.), sondern danach, wie sie die theoretischen Grundfragen tatsächlich lösen, mit wem sie zusammengehen, was sie lehren und was sie ihren Schülern und Anhängern beigebracht haben.“[14] Diese Worte sind auch in unseren Tagen noch vollauf gültig und können auf die Philosophen des neopositivistischen Lagers angewandt werden.

---

[11] Vgl. S. A. Janowskaja: Über einige Merkmale der Entwicklung der mathematischen Logik und ihre Beziehungen zu technischen Anwendungen. In: Die Anwendung der Logik in Wissenschaft und Technik, Moskau 1960 (russ.).

[12] Sammelband: Logische Untersuchungen, Moskau 1959, S. 16 (russ.).

[13] Unter „Erklärungen“ wird ein Denken folgenden Typs verstanden: Wir haben B und konstruieren eine Theorie A dergestalt, daß, wenn A hinreichend begründet ist, wir das Schema „wenn A, so B“ aufstellen können.

[14] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 215.

Bei einer Analyse der neopositivistischen Philosophie gilt es zu beachten, daß einzelne ihrer Vertreter eine Reihe logischer Untersuchungen aufzuweisen haben (z. B. im Bereich der mehrwertigen Logiken), die einer wissenschaftlichen Bedeutung nicht entbehren. Es gilt weiter zu beachten, daß sich im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte die Auffassungen einiger Positivisten – z. B. von Carnap, Ajdukiewicz u. a. – unter dem Einfluß neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse einem spontanen Materialismus anzunähern begannen.

Man muß allerdings auch in Rechnung stellen, daß die große Mehrheit der Neopositivisten den Zusammenbruch ihres früheren philosophischen Credo nicht anerkennt und ihre philosophische Entwicklung als „Vervollkommnung" der positivistischen Position ausgibt, die sich angeblich „bestätigt" habe. Was die Behauptung angeht, daß die Erfolge, die der Neopositivismus in einzelnen logischen Spezialuntersuchungen aufzuweisen hat, ihn „rehabilitierten", so sei an die klugen Worte Lenins erinnert: [174] „*Keinem einzigen* dieser Professoren, die auf Spezialgebieten der Chemie, der Geschichte, der Physik die wertvollsten Arbeiten liefern können, *darf man auch nur ein einziges Wort glauben*, sobald er auf Philosophie zu sprechen kommt. Warum? Aus dem nämlichen Grunde, aus welchem man *keinem einzigen* Professor der politischen Ökonomie, der imstande ist, auf dem Gebiet spezieller Tatsachenforschung die wertvollsten Arbeiten zu liefern, *auch nur ein einziges Wort* glauben darf, sobald er auf die allgemeine Theorie der politischen Ökonomie zu sprechen kommt. Denn diese letztere ist eine ebenso *parteiliche* Wissenschaft in der modernen Gesellschaft wie die *Erkenntnistheorie*."[15] Im Hinblick auf die symbolische Logik, die wie die Mathematik und die Sprachwissenschaft klassenunabhängig und keine parteiliche Wissenschaft ist, kann man den logischen Positivisten gewisse Verdienste nicht absprechen. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der symbolischen Logik sind jedoch durchaus parteilich, und sie bedarf ihrer in nicht geringerem Maße als andere Wissenschaften, so sehr die Neopositivisten dies auch leugnen mögen. Ohne die wissenschaftlichen Ergebnisse einzelner Neopositivisten bei der Ausarbeitung der Semantik, der Wahrscheinlichkeitstheorie und anderer Gebiete schmälern zu wollen, darf man sich jedoch keinesfalls auf eine „Rehabilitierung" des Neopositivismus einlassen oder ihn gar als philosophische Lehre „amnestieren" wollen. Es gilt, denjenigen Neopositivisten, die Wege zum Materialismus suchen, sich aber noch nicht völlig von der Illusion befreit haben, daß der Positivismus eine Form des Materialismus darstelle, Unterstützung von seiten der Marxisten zu geben. Wir müssen ihnen bei ihren Bestrebungen helfen, sich auf den Boden der wissenschaftlichen Weltanschauung zu stellen.

Der Autor hat davon Abstand genommen, die logische Symbolik, wie sie sich in verschiedenen von ihm zitierten Werken findet, zu vereinheitlichen. Dies könnte in einer Reihe von Fällen zu einer Verzerrung der wirklichen Standpunkte führen.

Abschließend möchten wir darauf hinweisen, daß weitere neopositivistische Mißdeutungen der Logik der wissenschaftlichen Forschung in dem Buch von W. S. Schwirjew: Neopositivismus und Probleme der empirischen Begründung der Wissenschaft, insbesondere in Kap. III, eingeschätzt werden. [175]

[15] Ebenda, S. 347.

I. Kapitel
Der Gegenstand der Philosophie

1. Der Positivismus und die „Aufhebung“ der Philosophie

Das erste Problem, auf das wir bei einer kritischen Analyse des Neopositivismus unvermeidlich stoßen, ist das Problem des Gegenstandes der Philosophie.

Der Neopositivismus proklamierte eine Art „Revolution“ im Hinblick auf die Auffassung von den Aufgaben und Zielen der philosophischen Forschung. Der Inhalt dieser „Revolution“ betrifft unmittelbar das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften im allgemeinen und der Philosophie zur formalen Logik im besonderen.

Die falschen Vorstellungen verschiedener Naturwissenschaftler, wonach jegliche Philosophie der Wissenschaft schade und daher überflüssig sei, sind mehr oder weniger an die positivistische Leugnung der Philosophie gebunden, die in extremen Fällen in einen offenen philosophischen Nihilismus übergeht.

In den Jahren 1956-1958 versuchten die Revisionisten die falsche Auffassung zu verbreiten, daß sich der dialektische und historische Materialismus historisch nicht als Wissenschaft, sondern als „Ideologie“ herausgebildet habe und infolgedessen die Verdrängung bodenloser Spekulationen aus der Sphäre des durch Tatsachen streng begründeten Wissens angeblich behindere. Sie entstellten dabei die exakte Bedeutung des Terminus „Ideologie“, den sie ausschließlich im engen Sinne des Wortes gebrauchten, d. h. als Gesamtheit illusorischer Anschauungen vom gesellschaftlichen Leben, die durch die beschränkten Klasseninteressen der Ideologen hervorgerufen werden.[1] Sie verwarfen zu Unrecht [176] die Bedeutung der Ideologie als eines Systems von Auffassungen innerhalb des gesellschaftlichen Bewußtseins, das unter bestimmten Bedingungen das gesellschaftliche Sein adäquat widerspiegeln, d. h. eine wissenschaftliche Ideologie sein kann.[2] Die Revisionisten benutzen den Terminus „Ideologie“ nicht nur willkürlich, sondern machen auch durchweg keinen Unterschied zwischen den Begriffen „gesellschaftliches Bewußtsein“, „theoretischer Teil des gesellschaftlichen Bewußtseins“, „klassenbedingter Teil des gesellschaftlichen Bewußtseins“ und anderen.

Alle diese Vorstellungen finden im Positivismus ihre theoretische und methodologische Grundlage. Bei den Naturforschern, die die Philosophie nicht anerkennen, stellen wir fest, daß ihr gesamtes eigentlich positivistisches „Glaubenssymbol“ sich lediglich auf diese Negierung der Philosophie reduziert. Die Revisionisten hingegen behaupten nicht selten, daß es schon seit langem keinerlei Positivismus mehr gäbe, daß lediglich „moderne wissenschaftliche Weltauffassungen“ existierten, unter denen sie nichtsdestoweniger die Gesamtheit eben der positivistischen Auffassungen begreifen, die angeblich notwendig sind, um „Korrekturen“ am Marxismus anzubringen.

Mitunter wird die Meinung vertreten, daß Jean d’Alembert (1717-1783) der Begründer der positivistischen Auffassung von der Philosophie gewesen sei.[3] Man beruft sich dabei auf den „Discours préliminaire“ (1751) zur berühmten „Enzyklopädie“, in dem er erklärte, daß die Philosophie die Wissenschaft von den Prinzipien aller Wissenschaften werden müsse und ihre Hauptaufgabe darin bestehe, eine Klassifikation der übrigen Wissenschaften zu schaffen.

Die Auffassungen d’Alemberts hatten eine Einengung der Aufgaben der Philosophie und eine Unterschätzung der Grundfrage der Philosophie zur Folge. Doch sein Abscheu vor der spekulativen Philosophie und sein Bestreben, die Wissenschaften auf dem festen Boden der Tatsachenkenntnis zu errichten, trugen keinen positivistischen, sondern ihrer Tendenz nach mate-

[1] Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 20 ff.
[2] Vgl. Karl Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. In: Marx Engels: Werke, Bd. 7, S. 515.
[3] Vgl. W. Tarkiewicz: Historia filozofii, Bd. II, Warschau 1949, S. 194 (poln.) D’Alembert wird hier als echter Positivist bezeichnet.

rialistischen Charakter. Dasselbe gilt für Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) und Anne Robert Jaques Turgot (1727-1781). In ihren Schriften finden sich nicht selten agnostizistische Tenden-[177]zen. Condillac, d'Alembert und Turgot wandten sich jedoch nicht gegen den Materialismus des 18. Jahrhunderts, sondern gegen die idealistische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Condillac lieferte, wie H. Ley zeigte, dem französischen Materialismus die sensualistischen Waffen. D'Alembert war ein zuverlässiger Bundesgenosse Condillacs im Kampf um die Wissenschaft, und Turgot verteidigte – wie auch die anderen Physiokraten – die deistische Variante des französischen Materialismus. Turgots Weltanschauung war, wie aus seinen Briefen an den Abt Cicé den Älteren über die Philosophie Berkeleys hervorgeht[4], im wesentlichen materialistisch.

Die positivistische Lehre Auguste Comtes vom Gegenstand der Philosophie entstand in Frankreich in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, als der Konflikt der französischen Bourgeoisie mit der Feudalaristokratie, der zum Sturz der Monarchie geführt hatte, schon nicht mehr aktuell war. Es entstand ein Block der Bourgeoisie und des verbürgerlichten Adels gegen das Volk und vor allem gegen den unmittelbarsten und gefährlichsten Gegner der Bourgeoisie – das Proletariat.

Auf dem Gebiet der Ideologie brachte dieser Block verschiedene Varianten einer liberal-konservativen Philosophie hervor. Eine der typischsten unter ihnen war die positivistische Philosophie Auguste Comtes.

Die Entstehung des Positivismus als einer Art „antiphilosophischen" Richtung in der Philosophie kennzeichnete den Beginn des Zerfalls und der Entartung des bürgerlichen Denkens, den Verzicht der Ideologen der Bourgeoisie auf die Errungenschaften ihrer geistigen Kultur. Obgleich die Philosophie des Positivismus in Frankreich historisch gesehen sich als Reaktion auf den der Bourgeoisie der nachrevolutionären Epoche fremden und gefährlichen Atheismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts herauszubilden begann, fand sie ihre endgültige Ausprägung erst im Gegensatz zur Befreiungsideologie des Proletariats. Der Positivismus beeindruckte die Bourgeoisie durch seine Feindschaft zur materialistischen Weltanschauung, die durch eine angebliche feindliche Einstellung gegenüber jeglicher Weltanschauung überhaupt verhüllt wurde. Die positivistische Lehre vom Gegenstand der Philosophie entsprach völlig dem Abscheu der Bourgeoisie vor der Theorie der revolutionären Dialektik wie auch ihrem [178] Wunsch, die neue Naturwissenschaft „unschädlich" zu machen. Denn die positivistische Kritik der Philosophie versuchte die Wissenschaften von der materialistischen Weltanschauung und von den sich aus ihr herleitenden atheistischen und revolutionären Schlußfolgerungen zu isolieren.

Das für den Positivismus kennzeichnende Streben, sein idealistisches Wesen zu tarnen, zeigte sich darin, daß er sich die Enttäuschung der bürgerlichen Ideologen über das Hegelsche System und über die spekulativen Konstruktionen des „Eklektikers" Victor Cousin zunutze machte und sich als den Befreier der wahren Wissenschaft vom Joch der dogmatischen Naturphilosophie ausgab. Es zeigte sich weiter darin, daß er sich als Gegner jeglicher theologischen und philosophischen Konstruktionen und als „über" den beiden Lagern in der Philosophie stehend ausgab.

Unter Ausnutzung der Mängel des alten, metaphysischen Materialismus begann der Positivismus als Wegbereiter eines neuen, „dritten" Weges in der Philosophie aufzutreten. Beharrlich appellierte er an den unphilosophischen „gesunden Menschenverstand". Doch diese Appelle waren verlogen. Hinter ihnen verbarg sich eine für das Verhalten des bürgerlichen Philisters kennzeichnende triviale Denkweise, Heuchelei und die Neigung zum Kompromiß. Die Devise „die Wissenschaft braucht keine Philosophie" gewährleistete durchaus nicht die Freiheit des wahren wissenschaftlichen Schöpfertums, sondern ebnete dem Idealismus in der Wissenschaft den Weg. „Die Naturforscher glauben sich von der Philosophie zu befreien, indem sie sie

[4] Vgl. A. R. Turgot: Œuvres, Bd. 1, Paris 1913, p. 185-193.

ignorieren oder über sie schimpfen. Da sie aber ohne Denken nicht vorankommen und zum Denken Denkbestimmungen nötig haben, diese Kategorien aber unbesehn aus dem von den Resten längst vergangner Philosophien beherrschten gemeinen Bewußtsein der sog. Gebildeten oder aus dem bißchen auf der Universität zwangsmäßig gehörter Philosophie ... oder aus unkritischer und unsystematischer Lektüre philosophischer Schriften aller Art nehmen, so stehn sie nicht minder in der Knechtschaft der Philosophie, meist aber leider der schlechtesten ...“[5] Der „dritte“ Weg in der Philosophie erwies sich bei näherem Hinsehen lediglich als eine neue Variante des Agnostizismus (eine Variante, die sich von den früheren Formen des Agnostizismus durch schärfere Deklaratio-[179]nen gegen die Philosophie unterschied) und als ein Versuch, das theoretische und politische Versöhnlertum philosophisch zu begründen.

Gewiß, verschiedene Vertreter der Intelligenz zog der Positivismus durch seinen trügerischen Zusammenhang mit der materialistischen, wissenschaftlichen Weltanschauung und seine militanten Deklarationen gegen den objektiven Idealismus an. Für die Mehrzahl seiner Anhänger aber stellte der Positivismus etwas anderes dar: Er wurde das Banner der Konterrevolution und lieferte die theoretische Begründung für den eng begrenzten bürgerlichen Reformismus.

Auguste Comte sah im Kampf gegen den Materialismus, Atheismus und Sozialismus, in der Festigung der kapitalistischen „Ordnung“ und der Beseitigung des „revolutionären Geistes“ seine Hauptaufgabe. Die Positivisten, erklärte er, betrachten die Atheisten als Menschen, die den revolutionären Zustand verewigen wollen, und daher als ihre natürlichen Gegner; im Materialismus hingegen sehen sie eine anarchistische Denkweise, der der Positivismus nicht nur seinem philosophischen Charakter nach, sondern auch seiner politischen Bestimmung nach zutiefst entgegengesetzt ist. Was jedoch den Kampf des Proletariats für den Sozialismus anbetrifft, so sah der Begründer des Positivismus in ihm eine fruchtlose und verderbliche Bevorzugung speziell politischer Maßnahmen. Comte wollte seine Philosophie als einzig solide Grundlage einer sozialen Umgestaltung verstanden wissen, die zur Verflüchtigung des revolutionären Geistes führt und dazu beiträgt, das revolutionäre Prinzip in eine bloße moralische Bewegung zu verwandeln.

Die Auffassung Comtes vom Gegenstand der Philosophie bestand darin, daß er die Existenz der philosophischen Problematik als solcher anerkannte, jedoch behauptete, die Philosophie, wie man sie gewöhnlich auffaßt, sei unfähig, die vor ihr stehenden Aufgaben zu lösen. Von der alten Philosophie könne lediglich das ein Jahrhundert vor Comte von Hume aufgestellte Postulat des Skeptizismus oder Agnostizismus fast unverändert übernommen werden. „Fast“ deshalb, weil Comte eine vorbehaltlose Anerkennung dieses Postulates für eine Rückkehr zum „Dogmatismus“ hielt. An die Stelle der früheren Philosophie soll die „positive“ Philosophie treten, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine „Theorie der Wissenschaft“ zu entwikkeln, d. h., allen [180] Grundwissenschaften durch die Ausarbeitung einer einheitlichen Klassifikation der Wissenschaften eine „streng wissenschaftliche“ Gestalt zu geben. Die neue „positive“ Philosophie sollte, nach Auffassung Comtes, eben diese Gesamtheit von Konstruktionsprinzipien für eine Klassifikation der Wissenschaften darstellen. An anderen Stellen formulierte Comte den Gegenstand der „positiven“ Philosophie etwas anders, und zwar als Zusammenfassung alles dessen, was sich auf die menschliche Existenz bezieht, zu einem harmonischen System, oder als ein „allgemeines System der Begriffe“.[6] Der charakteristische Grundzug dieser Philosophie „besteht in der Anerkennung der Tatsache, daß alle Erscheinungen unveränderlichen Naturgesetzen unterworfen sind, die zu entdecken und deren Zahl auf ein Minimum zu reduzieren das Ziel all unserer Bemühungen ist“[7].

Der Ausdruck „Naturgesetze“ darf uns nicht irritieren, da Comte die Aufgabe der Wissenschaften lediglich auf die Beschreibung und Ordnung der Erscheinungen, den Inhalt der wis-

[5] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 480.
[6] Auguste Comte: Cours de philosophie positive, Bd. 1, p. 2.
[7] Ebenda, p. 8.

senschaftlichen Gesetze hingegen auf die Feststellung der relativ beständigen Koexistenz von Erscheinungen und funktionaler Abhängigkeiten zwischen ihnen reduzierte.

Der allgemeine Sinn dieser Erklärungen Comtes bestand in der Identifizierung der Aufgabe der Philosophie mit der Ausarbeitung allgemeiner Prinzipien der Betrachtung der Erscheinungen, d. h. der Ordnung der Wissenschaften entsprechend der postulierten „Einheit ihrer Methoden und Doktrinen". Bei einer solchen Auffassung von den Aufgaben der Philosophie erweist sich als Gegenstand der Philosophie das Verhältnis zwischen den Ergebnissen der Einzelwissenschaften, und die Philosophie selbst wird letztlich zur bloßen Summe der Einzelwissenschaften: die Wissenschaften klassifizieren die Tatsachen und nähern sie einander an, die Philosophie aber klassifiziert die Wissenschaften und nähert diese einander an. Die Philosophie interessiert sich, nach Comte, lediglich für die Hauptresultate der Einzelwissenschaften.

Eben diese Ideen Comtes nutzt der Neuthomist Gustav Wetter aus, wenn er behauptet, daß Positivismus und dialektischer Materialismus in der Auffassung vom Gegenstand der Philosophie miteinander verwandt sind.[8]

[181] Eine weitere kritische Analyse der Comteschen Auffassung vom Gegenstand der Philosophie müßte auf die von ihm entwickelten Prinzipien der Klassifizierung der Wissenschaften eingehen, was über den Rahmen des hier erörterten Problems hinausgeht. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf die Untersuchungen von B. M. Kedrov[9]. An dieser Stelle soll jedoch der rein utilitaristische Charakter dieser Klassifizierung vermerkt werden, die Comte, um mit den Worten von Engels zu sprechen, lediglich zur „*Anordnung der Lehrmittel* und des *Lehrgangs*" dient.[10] Obgleich die Klassifizierung Comtes einige Elemente der materialistischen Auffassung vom allgemeinen wechselseitigen Zusammenhang der Wissenschaften und der Widerspiegelung dieses Zusammenhangs in der Erkenntnis enthielt (die Aufeinanderfolge der Wissenschaften in der Ordnung vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Einfachen zum Komplizierten) ging sie dennoch ständig von einem subjektiven Grundkriterium aus (die Aufeinanderfolge der Wissenschaften in der Ordnung von ihrem leichten zum schwierigeren Studium, vom exakten zum angenäherten Wissen).

Infolge der schon dargelegten Auffassung Comtes vom Wesen der Gesetze der Wissenschaft negierte seine Klassifizierung der Wissenschaften, die er für eine „philosophische" hielt, die eigentliche philosophische Bedeutung des Problems der Klassifizierung (d. h., sie betrachtete dieses Problem außerhalb der Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein) und behinderte damit seine wissenschaftlich-philosophische, materialistische Lösung. Die Neopositivisten der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts erklärten: „Es ist eine historische Aufgabe der Philosophie, die Einheit der Erkenntnis herzustellen."[11] Dementsprechend versuchten sie, die Einheit der Wissenschaften vermittels des „Physikalismus", d. h. durch eine Übersetzung der Sätze aller Wissenschaften in Sätze, die aus den in der Physik gebräuchlichen Termini gebildet werden, herzustellen und folgten damit durchaus dem Vermächtnis Comtes.

In seinem Streben, die Philosophie im früheren Sinne des Wor-[182]tes zu liquidieren, ging Comte nicht von den wirklichen Bedürfnissen der Naturwissenschaft seiner Zeit aus, denn letztere bedurften nicht einer positivistischen, wohl aber einer materialistischen philosophischen Basis, sondern von den Klassenpositionen der nach außen hin liberal erscheinenden, im Grunde aber konservativen französischen Bourgeoisie der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Er war bestrebt, den Kampf gegen den Materialismus so zu führen, daß seine „Unparteilichkeit" nicht in Frage gestellt wurde und er den Glorienschein der „strengen Wissenschaftlichkeit" und der „gemäßigten Fortschrittlichkeit" nicht verlor. Vielen Anhängern

[8] Gustav Wetter: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Freiburg 1956, S. 16.
[9] B. M. Kedrov: Die Klassifizierung der Wissenschaften, Bd. 1, Moskau 1961, S. 99-141 (russ.).
[10] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 515.
[11] Victor Kraft: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus, Wien 1950, S. 147.

Comtes – wie auch Comte selbst – schien es, daß seine Lehre diese drei Attribute in vollem Maße verdiente.

Die positivistische Lehre vom Gegenstand der Philosophie bildete sich als Antithese zur Hegelschen Auffassung von ihrer Rolle als „Wissenschaft der Wissenschaften“ heraus. Hatte die Hegelsche „Wissenschaft der Wissenschaften“ völlig einseitig die Abhängigkeit der Einzelwissenschaften von der Philosophie behauptet, so vertrat der Positivismus nicht weniger einseitig die umgekehrte Abhängigkeit der Philosophie von den Einzelwissenschaften, die angeblich vom „parasitären“ Charakter der früheren philosophischen Lehren im Verhältnis zur Naturwissenschaft zeuge.

Die Tatsache, daß die Ansprüche der „Wissenschaft der Wissenschaften“ auf eine völlige Erkenntnis der Welt sich als unbegründet erwiesen, wurde vom Positivismus so ausgelegt, als ob die Versuche der Philosophen, die Frage nach dem Verhältnis des Seins zum Bewußtsein zu lösen, gescheitert wären. Die beiden Auffassungen vom Gegenstand der Philosophie, die im englischen Positivismus des 19. Jahrhunderts ganz klar zutage traten – Philosophie als Methode der Erkenntnis (J. St. Mill) und als Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen (H. Spencer) – widersprachen jedoch den Motiven der Hegelschen Lehre keineswegs, sondern entsprachen ihnen durchaus. Bei Hegel bilden beide nämlich eine Einheit, da aus seinem Prinzip der Identität von Sein und Denken folgt, daß die Methode die Bewegungsform des in der Wissenschaft erkannten Inhalts ist.[12]

Die positivistische Auffassung Comtes von der Philosophie [183] wurde von Herbert Spencer weiterentwickelt. Spencer bot jedoch eine etwas andere Variante der „Aufhebung“ der Philosophie dar. In noch stärkerem Maße als Comte sah er in der Philosophie eine Art Summe von Ergebnissen der Einzelwissenschaften. Der Akzent auf den „Gehalt“, der der positivistischen Philosophie angeblich eigen ist, wurde so noch verstärkt. Diese Unterschiede zwischen dem französischen und dem englischen Positivismus in der Frage nach dem Gegenstand der Philosophie werden aus den unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, unter denen sich diese philosophischen Richtungen entwickelten, verständlich.[13]

Der britische Positivismus setzte die Tradition des Humeschen Agnostizismus fort und grenzte wie dieser Wissenschaft und Religion voneinander ab. Der Philosophie fällt bei einer solchen Abgrenzung die Rolle einer allgemeinsten Wissenschaft, einer Art „Weltanschauung“ zu, die es jedoch nur mit den Erscheinungen, nicht aber mit dem Wesen der Dinge zu tun hat.

Ähnlich wie Comte vertrat Spencer die Auffassung, daß sich die gesamte frühere Philosophie, die agnostizistische vielleicht ausgenommen, als unhaltbar erwiesen habe. Als eine Spielart der letzteren erwies sich auch die Philosophie des „reformierten Realismus“, wie Spencer die von ihm entwickelten positivistischen Formeln bezeichnete, die er selbst zu den psychologischen Lehren rechnete.

Die Lösung der Fragen, die von der „traditionellen“ Philosophie aufgeworfen wurden, wird nach Spencer dem religiösen Glauben übertragen. „So gelangen wir ... zu jener höchsten Wahrheit, in der, wie wir sahen, Religion und Wissenschaft in Eins verschmelzen. Indem wir die ... Thatsachen einer Prüfung unterzogen, fanden wir, daß sie sich alle schliesslich in jene Thatsache auflösen lassen, ohne welche, wie gezeigt wurde, das Bewusstsein unmöglich ist, – die fortdauernde Existenz eines Unerkennbaren als des nothwendigen Correlativums des Erkennbaren.“[14] Das „Unerkennbare“ soll nur von der Religion erfaßt werden können.

Spencer hatte darüber hinaus auch von der positivistischen Philosophie seine eigene Vorstellung. Seine Auffassung vom Ge-[184]genstand der Philosophie des Positivismus ist mit der

[12] G. F. W. Hegel: Sämtliche Werke, Bd. 2, Stuttgart 1951, S. 44 f., Bd. 17, Stuttgart 1959, S. 25 f.
[13] Vgl. Ebenda, Teil 1, Kap. 3 und 4.
[14] Herbert Spencer: System der synthetischen Philosophie, 1. Band. In: Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, S. 194.

Comteschen nicht völlig identisch. Die Rolle der neuen Philosophie sollen nach Spencer die verallgemeinerten Formulierungen jener allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der Veränderung der Erscheinungen spielen, die in allen Einzelwissenschaften einheitlich sind. „Oder um eine Definition in einfachster und klarster Form zu geben: Wissen der niedrigsten Art ist *noch nicht vereinheitlichte* Erkenntnis; Wissenschaft ist *theilweise vereinheitlichte Erkenntnis*; Philosophie ist *vollkommen vereinheitlichte* Erkenntnis.“[15] Spencer betonte wiederholt, daß die philosophischen Gesetze keinerlei Kenntnis vom Wesen der Dinge vermitteln, das für die Wissenschaft und die Philosophie gleichermaßen unerkennbar bleibe, sondern lediglich „jene Übereinstimmung im ganzen Umfange unserer Erkenntnisse“, d. h. die für alle Erscheinungen gemeinsamen Merkmale fixieren.[16]

Das Postulat des Agnostizismus, das sich nach Spencers Meinung aus der alten Philosophie erhalten hat, erweist sich als jenes Glied, das die Philosophie in ihrer Neufassung mit der Religion verbindet. Spencer formuliert das folgendermaßen: „In Gemeinschaft mit der Religion nimmt die Philosophie den uranfänglichen *Inhalt des Bewußtseins an* ...“[17] Die Existenz eines Bindegliedes setzt aber immerhin einen qualitativen Unterschied zwischen Philosophie und Religion voraus: Für die Religion ist das „Unerkennbare“ das Hauptobjekt, für die Philosophie hingegen ist es die Grundvoraussetzung und das Endresultat, das der eigentlichen philosophischen Forschung Grenzen setzt.

Worin besteht nach Spencers Meinung der Unterschied zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften? Spencer grenzt die Philosophie zwar von den Einzelwissenschaften ab, sieht zwischen ihnen jedoch keinen qualitativen Unterschied. Die Philosophie unterscheidet sich von den übrigen Wissenschaften nur durch den maximalen Allgemeinheitsgrad der von ihr untersuchten Gesetze. „Die Wahrheiten der Philosophie stehen also in derselben Beziehung zu den höchsten wissenschaftlichen Wahrheiten, wie jede von diesen zu solchen einer niedrigeren Stufe.“[18]

Spencer faßte den Prozeß der Erkenntnis allgemeiner Gesetze zutiefst metaphysisch auf, nämlich als Aussonderung des Ähn-[185]lichen in den beobachteten Strukturen der Erscheinungen, die noch dazu mit Hilfe solcher Verfahren vorgenommen werden soll, die sich nur wenig von der Methodologie Lockes unterscheiden und die Aufdeckung der wirklich wesentlichen Gesetzmäßigkeiten nicht gestatten. Die Philosophie systematisiert nach Spencer lediglich die Erfahrung als die Gesamtheit von Erscheinungen, die in ihren Teilen von den Einzelwissenschaften beschrieben werden. Es ist nicht verwunderlich, daß Spencer, von einer Philosophie ausgehend, die von den wahren philosophischen Aufgaben loszukommen sucht, zu der Schlußfolgerung gelangt, daß „die Controverse zwischen Materialisten und Spiritualisten auf einen blossen Wortstreit hinausläuft, in welchem beide Parteien gleichmäßig Unrecht haben“[19]. Ohne sich um den offensichtlichen Widerspruch zu kümmern, in den er verfällt, meint er jedoch, daß „die spiritualistische Auffassung gerechtfertigt sei, welche davon ausgeht, dass die äussere Welt aus einem Etwas bestehe, das wesentlich gleich sei dem, was wir Geist nennen“[20].

Eine ähnliche Auffassung von den Aufgaben der Philosophie widerspiegelt sich auch in seiner Klassifizierung der Wissenschaften, in der die Philosophie weder unter den konkreten noch unter den abstrakten Disziplinen einen Platz findet. Zu den letzteren, die die Formen untersuchen, in denen die Erscheinungen uns entgegentreten, zählte Spencer die Mathematik und die formale Logik, warf jedoch nicht einmal die Frage nach der selbständigen wissenschaftlichen Bedeutung der Erkenntnistheorie auf. Die Philosophie aber, verstanden als um-

[15] Ebenda, S. 132.
[16] Ebenda, S. 138.
[17] Ebenda, S. 154.
[18] Ebenda, S. 131.
[19] Ebenda, S. 566.
[20] Ebenda, S. 568.

fassende (vollkommen vereinheitlichte) Systematisierung der Erfahrung, umfaßt alle Einzelwissenschaften; sie eröffnet nicht die Reihe dieser Wissenschaften und schließt sie auch nicht ab, sondern verteilt sich gleichsam in ihnen als ein in allen vorhandener und allen gemeinsamer Teil.

Sowohl für Comte als auch für Spencer ist die Auffassung charakteristisch, daß die Philosophie ein Resumé, eine Art „Extrakt" der Ergebnisse der Einzelwissenschaften sei, was dazu führte, daß der qualitative Unterschied des Gegenstandes der Philosophie gegenüber dem Gegenstand der anderen Wissenschaften verlorenging. Der Unterschied zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften besteht nach Comte darin, [186] daß die Einzelwissenschaften die Erscheinungen von ihrer äußeren Seite her fixieren, während die Philosophie diese Erscheinungen summiert und in einer bestimmten Weise anordnet; Spencer sieht den Unterschied darin, daß sie jene Merkmale der Erscheinungen aussondert, die allen Wissenschaften gemeinsam sind.

Bereits im Rahmen des Positivismus des 19. Jahrhunderts entstand die Tendenz zu einer neuen Deutung des Gegenstandes der Philosophie. Sie entwickelte sich in der englischen Philosophie noch vor dem Spencerschen Ideensystem und ging auf Hume zurück.

Nach Auffassung Humes sollte die eigentliche Philosophie eine „Philosophie des Geistes oder die Wissenschaft von der menschlichen Natur"[21] sein. Dem Sprachgebrauch des 17. Jahrhunderts gemäß bedeutete dies die Untersuchung sowohl der moralischen als auch der erkenntnistheoretischen Bewußtseinsprozesse. Die von Hume entwickelte Philosophie des Agnostizismus befand sich hart an der Grenze zur positivistischen Leugnung der Philosophie. Nicht ohne Grund klangen seine Behauptungen mitunter wie eine direkte Vorwegnahme der Thesen des Positivismus. So lesen wir in den „Dialogen über natürliche Religion", „daß der Streit zwischen den Skeptikern und Dogmatikern gänzlich verbaler Natur ist"[22].

In seinem „Traktat über die menschliche Natur", in dem er die Grundfrage der Philosophie als die Frage, wie die primären und sekundären Qualitäten auseinander abgeleitet werden können, versteht, gelangte er zu der Schlußfolgerung, daß diese Frage des wissenschaftlichen Sinns entbehre (was den Argumenten des späteren Positivismus entspricht). Der Agnostizismus Humes war aber dennoch kein Positivismus. Letzterer entsteht dann, wenn man die agnostizistische Erkenntnistheorie zu der Schlußfolgerung führt, daß sie selbst lediglich die Voraussetzung für die Aufhebung jeglicher Erkenntnistheorie und aller früheren Philosophie überhaupt, darunter auch der agnostizistischen, sei.

Auf Humes Auffassung von der Philosophie als einer Lehre von der Natur und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis stützte sich John Stuart Mill. Er wollte die Philosophie nicht [187] durch die Summe der Einzelwissenschaften, sondern durch die Methodologie des subjektiv-idealistischen Phänomenalismus ersetzt wissen. Diese Methodologie soll zum Zwecke der Generalisierung Regeln für die Umformung der zu untersuchenden Sinnesdaten formulieren und ist bei Mill mit der formalen Logik identisch, die er für die „Wissenschaft der Wissenschaft selbst"[23] hielt. Mill, der den Inhalt der Logik sehr weit auffaßte und in diesem Zusammenhang von einer „Logik der moralischen Wissenschaften" sprach, kam der oben angeführten Humeschen Definition des Gegenstandes der Philosophie sehr nahe.

Die Linie Hume-Mill führt zur Auffassung des Gegenstandes der Philosophie, wie sie für die zweite historische Form des Positivismus, den Empiriokritizismus (Machismus), charakteristisch ist. Die machistische Lehre vom Gegenstand der Philosophie enthielt jedoch auch Schlußfolgerungen, die der Linie Comte-Spencer entsprachen. Im Machismus sind also un-

[21] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 5. Vgl. David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 41.
[22] David Hume: Dialoge über natürliche Religion, S. 134.
[23] John Stuart Mill: System der deduktiven und induktiven Logik, Erster Theil, S. 9.

terschiedliche Motive der ihm voraufgegangenen Etappe in der Geschichte des Positivismus vereinigt.

Im Unterschied zum Positivismus des 19. Jahrhunderts glaubte der „zweite“ Positivismus, also der Empiriokritizismus, eine Zwischenstellung in der Philosophie nicht dadurch einnehmen zu können, daß er die Möglichkeit einer Entscheidung zwischen den beiden philosophischen Lagern leugnete, sondern durch die Ausarbeitung einer Argumentation zugunsten einer irgendwie gearteten, aber doch durchaus bestimmten „dritten“ Position. In seinem „Materialismus und Empiriokritizismus“ deckte Lenin die Unhaltbarkeit der machistischen Argumente auf, die auf dogmatische Behauptungen von einer „Neutralität“ der Weltelemente hinausliefen, in denen das Objektive und Subjektive angeblich zusammenfallen.

Avenarius und Mach krönten die seitens des Positivismus üblichen Angriffe auf die „traditionelle“ Philosophie damit, daß sie ihre Philosophie als die Methode der kombinierten „reinen Beschreibung“ „neutraler Weltelemente“ verstanden. In seiner Schrift „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ (1876) behauptete Avenarius, daß die Aufgabe der Philosophie darin bestünde, eine solche Variante der „Anordnung des gegebenen Materials“ zu finden, die es ge-[188]stattet, das einfachste und am leichtesten überschaubare Weltbild zu gewinnen, das bei geringster Verausgabung von Geisteskraft zu entwerfen ist. Avenarius erklärte seine Philosophie zur „wahren naturwissenschaftlichen Philosophie“. Seiner Meinung nach muß man „Philosophie als das wissenschaftlich gewordene Streben auffassen, die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken“[24]. Sophistisch auf das Prinzip des sogenannten Ockhamschen Rasiermessers Bezug nehmend (die bekannte These des englischen Kritikers der Scholastik lautete: „Neue Entitäten dürfen ohne Notwendigkeit nicht vervielfacht werden“), stellte Avenarius die Forderung auf: „Nicht mehr Kraft auf sein Denken verwenden, als der Gegenstand selbst erfordert.“[25]

Der Charakter der empiriokritizistischen Philosophie wird durch den subjektivistischen Charakter des Prinzips der „Denkökonomie“ bestimmt. Avenarius brachte dieses Prinzip mit dem „Mißvergnügen“ der Seele in Zusammenhang, das sie empfindet, wenn sie ihre Kräfte verausgaben muß, sowie mit der „Abneigung“ und sogar dem „Abscheu“ der Seele gegenüber allem Neuen. Mach erblickte in diesem Prinzip die Motive der „Einfachheit und Schönheit“ und des psychologisch „Angenehmen“. Lenin hingegen wies nach, „daß das Prinzip der Denkökonomie, wenn es wirklich ‚*zur Grundlage* der Erkenntnistheorie‘ gemacht wird, *zu nichts* anderem führen kann als zum subjektiven Idealismus. Es ist am ‚ökonomischsten‘ zu ‚denken‘, daß nur ich und meine Empfindungen existieren ...“[26]

„Ökonomie“, Bündigkeit ist, wie Lenin bemerkte, nur in einer völlig anderen Bedeutung zulässig, nämlich: 1. als kürzester Weg zur Aufdeckung und zum Beweis neuer Wahrheiten, 2. als Einfachheit in der Darstellung eines wissenschaftlichen Weltbildes, die möglichst wenig von der wirklichen Lage der Dinge abweicht, so daß eine Widerspiegelung der wesentlichen Beziehungen zwischen den Prozessen der Wirklichkeit erreicht wird. „Das menschliche Denken ist dann ‚ökonomisch‘, wenn es die objektive Wahrheit richtig widerspiegelt ...“[27]

[189] Die Philosophie des Empiriokritizismus ist also vom Standpunkt ihres Begründers aus eine bestimmte Behandlungsart der vom Subjekt überschaubaren „Weltelemente“, nämlich die Methode, mit der diese Elemente zu einer für die Betrachtung günstigen Einheit zusammengeschlossen werden. Als Gegenstand (Objekt) der Philosophie erweisen sich die Produkte der Tätigkeit des Subjekts (die Prinzipien und Methoden der Anordnung der „Elemente“, die von seinem „ökonomischen“ Denken ausgearbeitet werden). In diesem Sinne schrieb

[24] Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 29. Vgl. Ernst Mach: Populärwissenschaftliche Vorlesungen, S. 217.
[25] Ebenda, S. 39.
[26] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 166.
[27] Ebenda. S. 166.

Avenarius: „Und wenn die Philosophie in diesem engsten Sinne auch nicht mehr eine Wissenschaft in der eigentlichen Bedeutung ist, so bleibt sie doch immer ein wissenschaftliches Denken.“[28] Diese Auffassung vom Wesen der philosophischen Tätigkeit setzt die Traditionen Humes und Mills fort und entwickelt sie im Geiste des Positivismus weiter.

Die Reduzierung der Philosophie auf Methode oder Erkenntnistheorie wurde fast gleichzeitig auch von den Neukantianern proklamiert, insbesondere von Cohen, aber auch von Wundt in dessen „Methodenlehre“. Der Neukantianer Cassirer legte z. B. großen Nachdruck auf die Erklärung, daß das philosophische Problem nur dann entsteht, wenn die Elemente des Seins (Atome, ihre Bewegung usw.) als „gedankliche Schöpfungen“, d. h. als Inhalt des erkennenden Bewußtseins, betrachtet werden.[29] Objekt, Prozeß und Resultat der Erkenntnis faktisch identifizierend, leitete Cassirer aus dem von ihm akzeptierten subjektiv-idealistischen Prinzip die Verschmelzung der Philosophie mit der Erkenntnistheorie ab. Diese Linie des Philosophierens drang als eine der Quellen des Neopositivismus vornehmlich durch die Arbeiten Vaihingers in denselben ein.

Schubert-Soldern, ein Vertreter der dem Empiriokritizismus nahestehenden „Immanenzphilosophie“, erklärte offen, daß seine Ansichten mit dem erkenntnistheoretischen Solipsismus identisch und in diesem Sinne Erkenntnistheorie sind. Es wäre jedoch nicht exakt zu sagen, daß der Empiriokritizismus und die ihm [190] verwandten Strömungen in der Philosophie tatsächlich erkenntnistheoretische Lehren im wahrsten Sinne des Wortes wären. Denn der Doktrin des Empiriokritizismus zufolge kommt in der Konstruktion eines Weltbildes nicht die Erkenntnisbeziehung des Subjekts zur objektiven Ordnung der Dinge, sondern lediglich das aktive Verhältnis des Subjekts zu seinen eigenen Empfindungen zum Ausdruck. Ernst Mach erklärte: „Es gibt ... keine Machsche Philosophie, sondern höchstens eine naturwissenschaftliche Methodologie und Erkenntnispsychologie.“[30] Die machistische Methodologie ist folglich nicht Erkenntnistheorie, sondern lediglich eine Theorie der psychologischen Anordnung von „Erscheinungen“ durch das Subjekt.

In welcher Form aber finden wir im Empiriokritizismus die Linie Comtes und Spencers wieder? In diesem Zusammenhang ist die Meinung Ostwalds, des Theoretikers des „Energetismus“, von Interesse, dessen allgemein-philosophische Ansichten dem Empiriokritizismus sehr nahe standen; er war der Meinung, daß die Philosophie „der zusammenfassende Ausdruck der Wissenschaften ihrer Zeit“ sei.[31] Von größerer Wichtigkeit aber ist die Behauptung Avenarius’, des Begründers des Empiriokritizismus, seine Theorie sei die allgemeinste Weltbetrachtung. Die Philosophie des Empiriokritizismus erweist sich nicht nur als Methode zur Ordnung des Sinnenmaterials, sondern auch als Theorie seiner Anordnung, d. h. als eine Art positivistische Ontologie, deren Keime in der Klassifizierung der Wissenschaften bei Comte und in der These von den allgemeinen Gesetzen der Veränderung der Erscheinungen bei Spencer zu suchen ist. Russell ging später in seiner „Analyse des Geistes“ (1921) ähnlich vor, indem er die von ihm vorgenommene Konstruktion des Geistes und der Materie aus Empfindungen als „wahre Metaphysik“ bezeichnete.

Avenarius’ Meinung zufolge ist der Empiriokritizismus als Philosophie nicht mit der Summe der Ergebnisse der Naturwissenschaften identisch, stellt nicht ihr Resumé dar. „Der philosophische Begriff“, schrieb er, „enthält die Welt nur in der abstrakten Form des Gemeinsamen aller Einzeldinge ...“[32] Der Unterschied zwischen philosophischen und naturwissenschaftli-

[28] Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 49.
[29] Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band, Berlin 1906, S. 5. Sehr klar hat den Gedanken, daß Philosophie lediglich Erkenntnistheorie sei, übrigens schon Eduard Zeller in seinem Buch „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (1869) formuliert.
[30] Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. VII (Anm.).
[31] Wilhelm Ostwald: Vorträge und Abhandlungen, Leipzig 1904, S. 264.
[32] Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 33.

chen Gesetzmäßigkeiten erweist sich als ein dem Allgemeinheitsgrad [191] nach quantitativer, da sowohl die Philosophie als auch alle übrigen Wissenschaften dem für sie gemeinsamen Objekt – der „Erfahrung" – zugewandt sind und das gemeinsame Ziel haben, dieselbe von der Metaphysik zu „säubern". Es mag scheinen, daß dieser Unterschied doch aber auch ein qualitativer sei, weil sich das Objekt (der Gegenstand) der Philosophie vom Objekt der Naturwissenschaften dadurch unterscheidet, daß es „die begriffliche Gesamtheit des Gegebenen"[33] ist. Es entsteht der Anschein, als habe Avenarius die schwache Stelle in den Anschauungen Spencers, der den qualitativen Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften nicht berücksichtigt hatte, beseitigt.

Diese „Beseitigung" erfolgte jedoch nur dem Scheine nach. Avenarius' Auffassung von der Philosophie stellt im Vergleich zu der Comtes und Spencers keinen echten Fortschritt dar. Die „begriffliche" und „ökonomische" Beschreibung des in den Sinnen Gegebenen wurde bei Avenarius mit Hilfe metaphysischer Methoden vorgenommen, die der „vereinheitlichten" Beschreibung der Bewegung der Erscheinungen bei Spencer analog sind; sie unterschied sich von der Konzeption Spencers nur dadurch, daß sie die Erscheinungen als die einzig existierende Realität annahm, während Spencer sie für eine Wirkung des Unerkennbaren hielt. Auch die Grenze zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften ist im Machismus noch weniger deutlich erkennbar als bei Spencer. Denn während Spencer die Möglichkeit einer „vereinheitlichten" Beschreibung der Erscheinungen darin gegeben sah, daß im Prinzip ein und dieselben Methoden der Verallgemeinerung in verschiedenen Wissenschaften angewandt werden können, sahen Mach und Avenarius in dieser Möglichkeit außerdem eine Folge dessen, daß zwischen den verschiedenen Einzelwissenschaften keine realen Grenzen existieren. Dies aber erklärt sich ihrer Auffassung nach daraus, daß die „Elemente" ihrer Natur nach gleichartig sind, da sie alle (oder fast alle) Empfindungen sind. Diese Schlußfolgerung entspricht dem Standpunkt Petzoldts, dem zufolge die Philosophie und die Einzelwissenschaften miteinander verschmelzen, und der damit das Prinzip der „Mechanisten" der zwanziger Jahre in der UdSSR vorwegnahm, dem zufolge die Wissenschaft die Philosophie ersetzen muß. Dieses Prinzip war, ähnlich wie die Auffassung des [192] Vulgärmaterialisten Moleschott (1822-1893)[34], ein extremer Ausdruck der Linie, die Comte und Spencer im Hinblick auf den Gegenstand der Philosophie vertraten.

In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß die „Mechanisten" der zwanziger Jahre in der Sowjetunion als Anhänger der sich anarchistisch gebärdenden Intellektuellen der ersten Revolutionsjahre auftraten. „Die Wissenschaft ist sich selbst Philosophie", erklärte Boritschewski.[35] Werft die Philosophie samt und sonders über Bord, forderte Minin.[36]

Eine spezifische Entwicklung erfuhr die machistische Auffassung vom Gegenstand der Philosophie in Rußland in der Lehre Bogdanows von der „Tektologie" als der Wissenschaft von den Organisationsgesetzmäßigkeiten der Elemente der Erfahrung.[37] Bogdanow erblickte die Einheit der Welt im „Prinzip der Organisation" und versuchte damit die Fragen zu eliminieren, welcher Natur das „Organisierte" ist. Er vermochte damit jedoch kaum, jemanden in die Irre zu führen. Die „organisierte" Beschreibung der Erscheinungen war im Grunde dasselbe, wie die „ökonomische" Beschreibung derselben bei Avenarius.

Obgleich also Spencer bei der Bestimmung der Aufgaben der Philosophie das Schwergewicht darauf legt, die Ergebnisse der „vereinheitlichten" Beschreibung der Erscheinungen zu fixieren, Avenarius dieses Schwergewicht dagegen auf die Ermittlung der Methoden verlagert,

[33] Ebenda, S. 48; vgl. S. 45.
[34] Jakob Moleschott: Der Kreislauf des Lebens, Mainz 1853, S. IV.
[35] I. Boritschewski: Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, Petersburg 1922, S. 101 (russ.).
[36] S. K. Minin: Die Philosophie über Bord! In: Unter dem Banner des Marxismus, Heft 5-6, 1922, S. 127 (russ.).
[37] A. A. Bogdanow: Allgemeine Organisationslehre. Tektologie, Bd. 1, Berlin 1926, S. 85.
Vgl. „Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, die Erfahrung streng zu systematisieren, sie zusammenzufassen und ihren Zusammenhang aufzuklären" (A. A. Bogdanow: Die Philosophie der lebendigen Erfahrung, Moskau 1920, S. 48 [russ.]).

vermittels derer die Welt aus den Empfindungen zu konstruieren sei, weisen ihre Auffassungen mehr Ähnlichkeiten als Unterschiede auf. Die machistische Auffassung vom Gegenstand der Philosophie schließt sich an den Spencerschen Gedanken an, daß die Philosophie das Wissen „verallgemeinert", fordert jedoch an Stelle der Übereinstimmung von Philosophie und Naturwissenschaft entschieden, daß sich die Naturwissenschaft dem philosophischen System des Positivismus unterordnet und in ihm *aufgeht*.

[193] Da im Machismus (Empiriokritizismus) jedoch auch die Tendenz anklingt, die Philosophie auf eine Methode zur Ordnung der Empfindungen zu reduzieren, kann man mit Recht schließen, daß hinsichtlich der Auffassung vom Gegenstand der Philosophie der Machismus zwei verschiedene Linien – die Hume-Millsche und die Comte-Spencersche – miteinander verknüpft.

Eine noch umfassendere Synthese versuchte in dieser Hinsicht der Neopositivismus vorzunehmen.

2. Der Neopositivismus – Pseudophilosophie der Wissenschaft

Im Positivismus des 20. Jahrhunderts wurden alle wesentlichen Besonderheiten der früheren positivistischen Auffassungen vom Gegenstand und von den Aufgaben der Philosophie vereinigt und weiterentwickelt. Die Behauptung des „ersten", d. h. des Comte-Spencerschen Positivismus, daß die Fragen, mit denen sich die frühere Philosophie abquälte, unlösbar seien, wurde vom Neopositivismus zu der These erweitert, daß die gesamte frühere Philosophie wissenschaftlich sinnlos sei. Auch die Argumente Mills, für den die Philosophie weitgehend mit der formalen Logik zusammenfiel, wurden vom Neopositivismus aufgegriffen.

Die Behauptung des „zweiten" Positivismus (Empiriokritizismus), daß die Ordnung, die vom empiriokritizistischen Philosophen in die Gesamtheiten wissenschaftlicher Daten hineingetragen wird, ausschließlich vom Standpunkt des Subjekts abhänge, wurde durch konventionalistische Ideen erhärtet. Die These von der „Neutralität" der Welt aber wurde in die elastischere These von der „Neutralität" des wissenschaftlichen Materials verwandelt. In Carnaps Lehre von der logischen Konstruktion der Wirklichkeit entstand erneut die Idee einer positivistischen Ontologie, die sich schon bei Spencer abzeichnete. Die neopositivistische Konzeption vom Gegenstand der Philosophie vereinigte also Tendenzen, die sowohl von Hume, Mill, Mach und Avenarius als auch von Comte und Spencer ausgingen. Erhalten blieb auch die neukantianische These, daß die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein ein bedauerliches Erbe des Mittelalters sei (Vorländer), die Aufgabe der Philosophie aber in der Konstruktion einer „wissenschaftlichen Wirklichkeit" bestehe (Cohen).

[194] Zu Beginn der Entwicklung des Neopositivismus hatten seine Begründer ihre Auffassungen von der Philosophie, wie das nicht selten bei der Herausbildung eines neuen Standpunktes der Fall ist, noch nicht genügend von den Auffassungen früherer Positivisten abgegrenzt.

Während bereits Hans Cornelius, einer der Vertreter des „zweiten" Positivismus, jegliche Antworten auf die Grundfrage der Philosophie, aber auch Aussagen über das objektive Wirken des Kausalgesetzes, über die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt usw. als absurd betrachtete, sagten sich die Begründer des Neopositivismus, Schlick und Wittgenstein, in ihren frühen Arbeiten noch nicht endgültig von der Auffassung los, daß die Philosophie Erkenntnistheorie im weiten Sinne des Wortes sei. In den „Bemerkungen zur Logik" (1913) schrieb Wittgenstein, daß die „Erkenntnistheorie die Philosophie der Psychologie"[38] ist. Dieselbe Formulierung finden wir auch in seinem „Tractatus Logico-Philosophicus" (1921), wo sie jedoch bereits anderen Gedanken untergeordnet ist.

[38] Ludwig Wittgenstein: Notes on Logic. In: The Journal of Philosophy, 1957, Bd. LIV, Nr. 9, p. 232. Vgl. Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 3 u. 198.

Die neopositivistische Lehre vom Gegenstand der Philosophie bildete sich im „Wiener Kreis“ heraus. Diese Vereinigung von Neopositivisten entstand unter Bedingungen, die sich in vieler Hinsicht von jenen unterschieden, unter denen der „erste“ und „zweite“ Positivismus auftraten und sich entwickelten. Die ganz Europa erfassende Krisensituation des Kapitalismus nach dem ersten imperialistischen Weltkrieg widerspiegelte sich in der Ideologie in verschiedenen Formen, u. a. in einer tiefen Enttäuschung über die mangelnde Wirksamkeit philosophischer Kenntnisse im allgemeinen und den nicht ersichtlichen Nutzen dieser Kenntnisse für die Lösung sozialer Probleme im besonderen. Die Krise der Naturwissenschaft, die auch dem Machismus als Nährboden diente, breitete sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf das Gebiet der methodologischen Grundlagen der Logik und Mathematik aus, was auch den spezifischen Charakter der naturwissenschaftlichen Voraussetzungen des Neopositivismus bedingte.[39]

[195] Der „Wiener Kreis“ entstand in den Jahren 1922-1923. Ihm gehörten Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, Victor Kraft, Felix Kaufmann, Zilsel u. a. an. Dem Kreis schlossen sich die Mathematiker Hans Hahn und Kurt Gödel an.

Einen bedeutenden Einfluß auf die geistige Entwicklung des Kreises übte Ludwig Wittgenstein aus. Zur Berliner „Gesellschaft für empirische Philosophie“, der Hans Reichenbach, Walter Dubislav, Oskar Kraus und andere angehörten, unterhielt der „Wiener Kreis“ enge Beziehungen.[40] In England spielten Bertrand Russell, später auch Alfred Ayer, in Polen Kazimierz Ajdukiewicz und zum Teil auch Alfred Tarski in der Entwicklung des Neopositivismus eine nicht geringe Rolle.

Erstmalig wurde die Auffassung des reifen Neopositivismus vom Wesen der Philosophie von Wittgenstein in seinem „Tractatus Logico-Philosophicus“ formuliert, der zu einer Art Bibel dieser Richtung wurde. „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen ... Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich keine Probleme sind.“[41] Einen ähnlichen Gedanken legte danach auch Schlick in seinem programmatischen Artikel „Die Wende der Philosophie“ (1930) dar. Er verkündete darin das „große Ende“ aller „traditionellen“ Philosophie. Russell verglich den Verzicht auf die Lösung der philosophischen Probleme, die angeblich die „Kraft des menschlichen Geistes“ übersteigen, mit dem Fortschritt, den Galilei in der Physik erreicht hat.[42] Im Jahre 1957 erschien in London ein neopositivistischer Sammelband mit dem anmaßenden Titel „Die Revolution in der Philosophie“[43]. Im [196] Vorwort zur Ausgabe „Gesammelte Aufsätze. 1926-1936“ hatte Schlick hingegen behauptet, diese berüchtigte „Revolution“ habe dazu geführt, daß die neopositivistische Philosophie bereits „über“ jeden philosophischen Kampf erhaben sei.

Vom Ende der zwanziger bis zur Mitte der dreißiger Jahre erschien eine Reihe von Artikeln und Broschüren des produktivsten doktrinären Denkers der von uns untersuchten Richtung, Rudolf Carnaps (geb. 1891[-1970]), die speziell dem Kampf gegen die philosophische Wissenschaft gewidmet waren: „Scheinprobleme in der Philosophie“ (1928); „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ (1931); „Philosophie und logische Syntax“

[39] Vgl. Der zeitgenössische subjektive Idealismus, Moskau 1957, S. 219-240 (russ.): A. D. Getmanowa: Über die Anschauungen Bertrand Russells vom Verhältnis der Mathematik zur Logik. In: Westnik MGU, 1959, Heft 1 (russ.).

[40] Einzelheiten über die Geschichte des „Wiener Kreises“ siehe in: Victor Kraft: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus; Erkenntnistheorie, Wien 1960.

[41] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 4.003. In: Schriften, Frankfurt am Main 1960, S. 26.

[42] Bertrand Russell: Unser Wissen von der Außenwelt, S. 78 (erste Auflage 1914). Nach Russells Meinung konnte die traditionelle Philosophie nur auf Kosten der von der Wissenschaft bislang nicht gelösten Probleme leben, so daß ihre Problematik sich allzeit an der „Peripherie“ der Erkenntnis befindet.

[43] The Revolution in Philosophy. Ed. by G. Ryle, London 1957.

(1935). Die Hauptargumente, die in diesen Schriften vorgetragen wurden, finden sich kurzgefaßt im 5. Abschnitt des Buches „Logische Syntax der Sprache“ (1934).

Carnap erklärte die Sätze (Urteile) aller früheren philosophischen Theorien für wissenschaftlich sinnlos. „Sinnlosigkeit“ ist, Carnaps Terminologie zufolge, von „Unsinn“ zu unterscheiden, der dann vorliegt, wenn die Bezeichnungen von Gegenständen aus einander fremden Gebieten in Gedanken künstlich vereint werden („2 × 2 = weichgekochte Stiefel“), wenn ein Gedanke nicht zu Ende geführt wird („die Melone ist älter“) oder wenn Zeichen miteinander verknüpft werden, die nicht einmal einzelne Worte ergeben („Komdora morala“). Sinnlose Sätze sind weiterhin von den Sätzen der Logik und Mathematik zu unterscheiden, die Carnap als „sinnleer“ bezeichnet. Sinnlos sind nach Carnap alle jene Sätze, die empirisch prinzipiell nicht verifizierbar sind, wobei die empirische Verifikation aus einer endlichen Zahl von Beobachtungen bestehen soll. Strenggenommen bezog Carnap die Forderung nach empirischer Verifizierbarkeit nicht auf einzelne Termini (Begriffe), sondern auf Sätze (Urteile). Wenn er daher in seiner Kritik an der „traditionellen“ Philosophie davon sprach, daß sie Scheinbegriffe benutze, so meinte er damit, daß sie insofern Scheinbegriffe sind, als sich die Definitionen dieser Begriffe in Scheinsätze auflösen.

Wir wollen uns in diesem Kapitel nicht mit einer speziellen Untersuchung des Verifikationsprinzips beschäftigen, möchten jedoch folgendes betonen: Daß Carnap die philosophischen Sätze aus der Klasse der sinnvollen Sätze ausschließt, ist im vorliegenden Falle nicht als Anwendung des Verifikationsprinzips im Rahmen der dreiwertigen Logik (die mit den Wahrheitswerten [197] „wahr“, „falsch“ und „sinnlos“ operiert) aufzufassen, sondern als Anwendung dieses Prinzips in den Grenzen der gewöhnlichen zweiwertigen Logik, die jedoch die Klasse von Sätzen berücksichtigt, die der logischen Qualifizierung (d. h. der Qualifizierung vom Standpunkt ihrer Wahrheit oder Falschheit) nicht unterliegen.

Die Tendenz, die Grundfrage der Philosophie auf eben diese Weise für „sinnlos“ zu erklären, entstand bereits im Empiriokritizismus, wenngleich er noch nicht über das Verifikationsprinzip und den ihm entsprechenden logischen Apparat verfügte. Diese Tendenz äußerte sich darin, daß – entsprechend der „dritten“ Lösung der Grundfrage der Philosophie, wie sie der Empiriokritizismus anbot – die in dieser Frage enthaltene Alternative als nicht stichhaltig erklärt und die logische Richtigkeit ihrer Formulierung in Zweifel gezogen wurde. Avenarius interpretierte die Grundfrage der Philosophie als Frage nach dem Unterschied zwischen dem Inhalt des Subjekts und der Umwelt. Er gelangte dabei zu der Schlußfolgerung: „... diese Frage entbehrt jedes logisch berechtigten Sinnes.“[44]

In dem Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“[45] (1931) ging Carnap an die Frage, ob die Sätze der „traditionellen“ Philosophie sinnlos seien, auf folgende Weise heran.

Erstens gibt es sinnlose Begriffe, deren Bedeutung sich empirisch nicht verifizieren läßt. Philosophische Sätze, in die solche Begriffe als Elemente eingehen, können daher wissenschaftlich nicht sinnvoll sein. Diese philosophischen Scheinbegriffe beziehen sich auf Dinge, die sich jenseits der Erfahrung befinden. Aber etwas, das prinzipiell jenseits des Erfahrbaren läge, könnte weder gesagt noch gedacht, noch erfragt werden.[46] Als Beispiele für Scheinbegriffe verweist Carnap auf solche in der Philosophie allgemein gebräuchlichen Worte wie „oberstes Prinzip“, „absolut“, „Wesen“ u. a. Zu beachten ist, daß Carnaps Scheinbegriffe von den Scheinbegriffen, wie sie Russell auffaßt, zu unterscheiden sind. Russell zählt zu den Scheinbegriffen die „unvollständigen [198] Begriffe“, d. h. jene, die nur in Verbindung mit Begrif-

[44] Richard Avenarius: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. In: Der menschliche Weltbegriff, S. 244.
[45] Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie, Leipzig 1931, Bd. 2, Heft 4, S. 219-241.
[46] Ebenda, S. 236.

fen, die Qualitäten bezeichnen, einen Sinn erhalten (so erhält nach Russels Meinung das Wort „Objekt“ nur dann einen Sinn, wenn es in einem Ausdruck der Art „Das ist ein rotes Objekt“ steht, in dem das letzte Wort durch eine Variable ersetzt werden kann).

Zweitens gibt es nach Carnap sinnlose Sätze. Sie sind Scheinsätze, weil sie entweder Scheinworte beinhalten, deren Definition sich nicht verifizieren läßt (z. B.: „Wasser ist oberstes Prinzip der Welt“, „Zahl ist oberstes Prinzip der Welt“), oder weil die in diesen Sätzen enthaltenen Worte so miteinander verbunden sind, daß sich diese Verbindung als Ganzes nicht verifizieren läßt (z. B.: „Sind die geraden oder ungeraden Zahlen dunkler?“). Den sinnlosen Sätzen (Urteilen) entsprechen sinnlose Fragen (Scheinfragen), die nur mit Scheinsätzen beantwortet werden können.

Die logischen Negationen von Scheinsätzen sind selbst wieder Scheinsätze. Der Wissenschaft ist also nicht damit gedient, daß sie die Scheinsätze negiert, sie als „falsch“ qualifiziert, sondern sie muß sie, nach Carnaps Meinung, aus der Menge der Sätze überhaupt ausschließen und für sinnlos erklären.

Carnap zufolge ist die gesamte Philosophie überreich an beiden Arten von Scheinsätzen. Er macht in diesem Punkte scheinbar keinen Unterschied zwischen den philosophischen Lehren des Materialismus und des Idealismus. Er rechnet die gesamte Philosophie, einschließlich des frühen Positivismus des 19. Jahrhunderts, zur „Metaphysik“, d. h. zur nicht beweiskräftigen Dogmatik.

In seiner „Allgemeinen Erkenntnislehre“ behauptete Schlick, daß ein beliebiges Wort, und nicht nur Scheinworte, die Gefahr in sich birgt, daß eine Scheinfrage und ein entsprechender Scheinsatz entstehen. Das ist dann der Fall, wenn jemand unabhängig von dem gegebenen Wort feststellen will, welcher Art der Gegenstand ist, den das Wort bezeichnet. Wer das feststellen will, „hätte ein sinnloses Problem gestellt, denn jede Frage erheischt als Antwort ein Urteil, ist also ein Wunsch nach einer Bezeichnung, und daher wäre jene Formulierung ebenso gescheit, als wenn einer fragen wollte: wie hört sich ein Ton an, wenn niemand ihn hört?“[47] Hier gibt es im Grunde keine Differenz zwischen Schlick und Carnap, was sich leicht an einem beliebigen [199] Beispiel beweisen ließe. Nehmen wir an, es würde die Frage gestellt, was „Tisch“ unabhängig davon darstellt, was unter dem Wort „Tisch“ verstanden wird. Offensichtlich besitzt der hypothetische Satz, der als Antwort gegeben werden kann, etwa folgende Form: „Das von der Bezeichnung unabhängige *Wesen* dessen, was ‚Tisch‘ genannt wird, ist das und das.“ Wie wir sehen, tritt in diesem Satz das philosophische Wort (nach Carnaps Meinung Scheinwort) „Wesen“ auf, woraus sich erklären läßt, daß der betreffende Satz sinnlos ist.

Eine der Ursachen der verderblichen Belastung der Philosophie mit Scheinworten erblickte Carnap darin, daß die Philosophen die Regeln der strengen logischen Deduktion verletzen. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Descartes’ Beweis für die Existenz der menschlichen Persönlichkeit („cogito, ergo sum“), auf die Ableitung der Realität aus dem Begriff der Substanz bei Spinoza und auf das Operieren Hegels und später Heideggers mit dem Begriff „Nichts“.

Carnap greift Descartes’ „cogito, ergo sum“ an und weist darauf hin, daß dieser Schluß auf zweifache Weise eingeschätzt werden kann: entweder als Ergebnis der Intuition (dann ist er strenggenommen kein Schluß und gehört nicht zur beweiskräftigen Wissenschaft) oder als Formulierung der deduktiven Bewegung des Denkens. Im letzteren Falle geht das Prädikat der Existenz der Persönlichkeit streng logisch nicht aus dem Prädikat des Denkens hervor, so daß aus „Ich denke“ nicht „Ich existiere“, sondern lediglich „Es gibt etwas Denkendes“ gefolgert werden kann.

Carnap ist in diesem Falle nicht originell. Ähnliche Vorwürfe gegen Descartes erhoben Bayle und Lichtenberg. Eine diesbezügliche Kritik an Descartes finden wir bei Hobbes[48] und

[47] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 151.
[48] Vgl. Thomas Hobbes: Einwände gegen die Meditationen des Descartes nebst dessen Erwiderungen. Zweiter Einwand. In: Lehre vom Körper, S. 164/165.

Kant[49]. Mach sagt in dieser Beziehung nichts wesentlich Neues. Den Auffassungen Carnaps analoge Erwägungen stellen auch andere Neopositivisten an. Schlick ist der Meinung, daß „das Urteil ‚cogito, ergo sum' ... die Tatsache der Existenz der Bewußtseinsinhalte" ausdrückt.[50] Wenn ich denke, so erläutert Ayer Carnaps Ideen, so „bin ich" nur in dem Sinne, daß „ich eben denke", je-[200]doch bleibt dabei durchaus noch unklar, was „ich" ist.[51] In demselben Sinne äußert sich auch Russell.[52]

Die Einmütigkeit in der Kritik an Descartes erklärt sich dadurch, daß wir es im Falle des „cogito, ergo sum" mit einem unbestreitbar schwachen Punkt des Idealismus zu tun haben, den nicht die Positivisten, sondern die Materialisten als erste entdeckten. Wenn sich die Neopositivisten der Kritik an dem metaphysischen Ausgangsprinzip Descartes' anschließen, so laufen sie nicht Gefahr, widerlegt zu werden. Dieser Gefahr setzen sie sich auch dann nicht aus, wenn sie, wie das Carnap tut, die Hegelianer und Existentialisten dafür kritisieren, daß diese den Terminus „Nichts" in den verschiedensten Bedeutungen benutzen und auf der Grundlage dieses Terminus Sätze konstruieren, die sich nicht verifizieren lassen („das Nichts existiert"). Es muß jedoch gesagt werden, daß Descartes' „cogito, ergo sum" in Wirklichkeit sehr kompliziert ist. „In der These ‚Ich denke, also bin *ich*' liegt die Betonung nicht auf dem Sein des persönlichen *Ich*, sondern auf dem Sein des *Denkens*, genauer gesagt, nicht einmal so sehr auf der eigentlichen Existenz des Denkens, als vielmehr auf der unbedingten Zuverlässigkeit der Existenz des Denkens ..."[53] Wenngleich daher auch Hobbes und Gassendi zweifellos im Recht waren, als sie Descartes wegen seines Versuches, das cogito zum Ausgangspunkt der Philosophie zu machen, tadelten, so bedeutet ihre Kritik doch nicht, daß in Descartes' berühmtem Schluß nicht eine richtige Idee enthalten wäre. Die Neopositivisten aber sahen in diesem Schluß nicht einmal den in ihm enthaltenen und für die damalige Zeit zweifellos fortschrittlichen Gedanken, daß der gesunde Menschenverstand ein unvergleichlich zuverlässigeres Wahrheitskriterium ist als die Autorität der scholastischen Philosophen und der religiösen Tradition.

Es wäre jedoch falsch anzunehmen, daß alle philosophischen Begriffe und Urteile sinnlos seien, denn viele, ja sogar die meisten Aussagen der Idealisten, sind verifizierbar, wobei sich ihre Falschheit herausstellt. Falsch ist z. B. Fichtes Behauptung: „Das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich." Die Thesen der materialistischen Philosophie aber erweisen sich im Ergebnis ihrer praktischen Überprüfung als unbestreitbar wahr. Wahr ist z. B. die [201] These, daß der Zufall, wenn man ihn als Ursachlosigkeit auffaßt, nicht existiert.

Es muß in diesem Zusammenhang jedoch gesagt werden, daß man in der Philosophie, aber auch in naturwissenschaftlichen Theorien, mitunter tatsächlich „sinnlosen" Begriffen und Urteilen begegnet. Ein solcher Begriff war z. B. der des „horror vacui" in der Physik des 16. Jahrhunderts. Lenin wies darauf hin, daß Bogdanows Behauptung, „daß die physische Erfahrung in der Kette der Entwicklung ‚höher' stehe als die psychische", wissenschaftlich sinnlos ist.[54] In solchen Fällen bedeutet „Sinnlosigkeit" extrem spekulative und subjektivistische Verwendung von Begriffen usw., mit anderen Worten: unbedingte Falschheit. Dabei kann sich herausstellen, daß nicht nur der betreffende Satz als Ganzes falsch ist, sondern auch die in ihn eingehenden Begriffe spekulativ sind. Diese Bedeutung von „Sinnlosigkeit" unterscheidet sich von der, die Carnap diesem Terminus beilegt.

Carnap schlug vor, alle philosophischen Scheintermini und Scheinsätze aus der Wissenschaft auszumerzen. Zu der Zeit, als er sich noch nicht mit der logischen Semantik beschäftigte, glaubte er, das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks in der Konstruktion einer logischen Syn-

[49] Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1944, S. 383a, 417a.
[50] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 70/71; vgl. S. 140.
[51] Alfred Ayer: The Problem of Knowledge, London 1956, p. 48; vgl. Language, Truth and Logic, London 1936, p. 42.
[52] Bertrand Russell: Mind and Matter, London 1956, p. 137.
[53] W. F. Asmus: Descartes, Moskau 1957, S. 330 (russ.).
[54] Zit. nach W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 224.

tax der Wissenschaftssprache zu finden, die die Eigenschaft besitzen sollte, alle Scheinsätze automatisch aus der Sprache zu eliminieren. Er hoffte, daß sich dies realisieren ließe.

„Was aber bleibt denn für die Philosophie überhaupt noch übrig, wenn alle Sätze, die etwas besagen, empirischer Natur sind und zur Realwissenschaft gehören? Was bleibt, sind nicht Sätze, keine Theorie, kein System, sondern nur eine Methode, nämlich die der logischen Analyse. Die Anwendung dieser Methode haben wir in ihrem negativen Gebrauch im Vorstehenden gezeigt: Sie dient hier zur Ausmerzung bedeutungsloser Wörter, sinnloser Scheinsätze.“[55]

Carnap spricht der Philosophie das Recht auf Existenz also nicht ab. Das ist aber eine „Philosophie“, die sich von allen früheren philosophischen Lehren wesentlich unterscheidet und deren Ziel ein ungewöhnliches ist. Sie soll die Menschen lehren, Sätze [202] so zu konstruieren, daß sie nicht in philosophische „Fehler“ verfallen. Er schlägt der Philosophie also vor, eine Methode zur Ausmerzung der früheren Philosophie zu werden.

Die Prämissen dieser Methode sind folgende: Die Menschen, die der „traditionellen“ Philosophie Glauben schenken, begehen einen Fehler, indem sie bestimmte Aussagen für Aussagen über reale Fakten (solche Aussagen sind entweder wahr oder falsch) halten, die sie in Wirklichkeit nicht sind. Sie sind vielmehr entweder sinnlose Wortverbindungen (die weder wahr noch falsch sind) oder Sätze über formale Verknüpfungen von Wörtern und Symbolen (die entweder richtig oder nicht richtig sind). Bei allen im Erkenntnisprozeß entstehenden Fragen muß man nach Carnap streng zwischen Fragen nach Tatsachen (die Antworten auf diese Fragen machen die empirischen Grundlagen der Einzelwissenschaften aus), Fragen nach der „Sprache“ der Wissenschaft (sie gehören zur Logik) und schließlich Scheinfragen unterscheiden, die sich nicht beantworten lassen, da sie empirisch nicht verifizierbar sind (aus Scheinantworten auf solche Fragen bestand die frühere Philosophie). Die „traditionelle“ Philosophie hat, wie Carnap behauptete, diesen Unterschied nicht beachtet und war voller Scheinsätze. Die von Carnap vorgeschlagene Methode sollte diese Irrtümer beseitigen und die Wissenschaften von philosophischen Scheinsätzen befreien. Nach einem Ausdruck von Ayer sollte sie die Funktion eines Polizisten ausüben, der dem Wissenschaftler nicht gestattet, das Gebiet der „Metaphysik“ zu betreten. Diese Methode verfolgt das Ziel, Verifikationsverfahren auszuarbeiten, die es gestatten, die Sätze automatisch und fehlerlos in eine der drei genannten Gruppen einzuordnen. Zu den Scheinsätzen zählte Carnap auch die Thesen des philosophischen Agnostizismus, aber auch die Aussagen, die von der theoretischen Ethik und Ästhetik gemacht werden.

Wenn man aus der Philosophie eine Methode machen will, mittels derer philosophische Sätze beseitigt und die Wissenschaften von der Philosophie gereinigt werden, so wird das Tätigkeitsgebiet der Philosophie allerdings groß sein, denn „das Philosophische steckt in allen Wissenschaften“[56] Wie aber soll die theoretische Konstruktion einer Methode der antiphilosophischen Tätigkeit aussehen?

Die Begründer des Neopositivismus leugneten mitunter, daß [203] eine antiphilosophische Methode als neue philosophische Theorie notwendig sei. Wittgenstein erklärte: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit ... Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen.“[57] Ähnlich äußerte sich auch Schlick in seinem Artikel „Wende der Philosophie“. Wittgenstein, der diese Schlußfolgerung mit seiner Auffassung verband, daß es nicht möglich sei, eine logische Syntax als Metatheorie der Wissenschaften zu konstruieren, hielt die Formulierung von Sätzen der „neuen“ Philoso-

[55] Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie, Bd. 2, Heft 4, S. 237.
[56] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. VII.
[57] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 4.112. In: Schriften, S. 31/32. Es sei hier auf den Gedanken verwiesen, den der Neukantianer Cohen geäußert hat: „Philosophie ist nicht ‚Doctrin‘, sondern ‚Kritik‘“ (H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1885, S. 577).

phie für unmöglich. Die „Sprachkritik“ kann nicht zur Theorie der Wissenschaftssprache werden, daher muß der Kritiker der Philosophie, wie sich Wittgenstein ausdrückt, die Leiter fortstoßen, nachdem er auf ihr emporgestiegen ist. Nichtsdestoweniger entwickelte Wittgenstein selbst in seinem „Tractatus Logico-Philosophicus“ ein spezielles System der Metaphysik der Sprache, in dem den Eigenschaften der Sprachelemente Eigenschaften diskreter Momente der Sinneserfahrung entsprechen.

Andere logische Positivisten beschritten einen etwas anderen Weg.

Seinen Überlegungen über den Gegenstand der neopositivistischen Philosophie legte Carnap folgende Idee zugrunde: „*... an die Stelle des unentwirrbaren Problemgemenges, das man Philosophie nennt, tritt die Wissenschaftslogik*.“[58] Unter „Wissenschaftslogik“ verstand Carnap eine Theorie zur Untersuchung der logischen Struktur der Termini und Sätze der Wissenschaftssprachen und der Beziehungen (der logischen Relationen) zwischen denselben, die in symbolischer Form zum Ausdruck gebracht werden. „Die Wissenschaft sucht die Wahrheiten, die Philosophie aber analysiert sie nur. Die Wissenschaft strebt danach, eine Lösung der Probleme zu liefern, die Philosophie aber geht nicht darüber hinaus, zu lehren, wie die Probleme zu stellen sind. Mit anderen Worten, der Wissenschaft geht es um die Wahrheit der Aussagen und der Philosophie um ihren logischen Sinn. Anders gesagt, die Wissenschaft sagt Wahrheiten aus, die Philosophie aber lehrt, wie man sie zum Ausdruck bringen muß.“[59] [204] Schlick bezeichnete die positivistische Philosophie als eine Methode zur Erklärung der verschiedenen Bedeutungen solcher wissenschaftlichen Begriffe wie „Kausalität“, „Notwendigkeit“, „Zufälligkeit“, „Existenz“ usw.

Die Behauptung, daß die formale Logik das Wesen der Philosophie ausmache, wurde bereits von den Neukantianern aufgestellt, jedoch war ihre eigene Philosophie (z. B. in der Marburger Schule des Neukantianismus) bei weitem noch nicht durch formale Logik „ersetzt“.

Mit der Forderung, die frühere Philosophie durch die logische Analyse der Wissenschaftssprache zu ersetzen, verband Carnap gleichzeitig den Vorschlag, die Philosophie durch die symbolische Logik zu ersetzen, wobei er ihre spezifisch „antiphilosophische“ Anwendung im Auge hatte. Da Carnap zu Beginn der dreißiger Jahre sich für die Ausarbeitung der logischen Syntax interessierte, neigte er zu der Ansicht, daß gerade die logische Syntax der Wissenschaftssprache die Philosophie neuen Typus werden muß. Konstruiert werden sollte sie (entsprechend der Leibnizschen Idee einer Axiomatisierung der philosophischen Methode) als ein axiomatisch-deduktives Schema. Carnap erklärte, „daß *alle sinnvollen philosophischen Probleme zur Syntax gehören*“[60].

Hauptobjekte für die logische Analyse der Wissenschaftssprache sind logische Relationen in und zwischen den Sätzen (in diesem Zusammenhang beschäftigt sich die Wissenschaft von der logischen Analyse der Sprache teilweise auch mit methodologischen Fragen der modernen theoretischen Naturwissenschaft). Zu den von der logischen Analyse untersuchten Sätzen gehören auch die Sätze der „traditionellen“ Philosophie, deren angebliche Sinnlosigkeit die logische Analyse aufdecken soll.

Carnap gab also die Existenz sinnvoller (wahrer) philosophischer Sätze durchaus zu, allerdings nur im Sinne von Sätzen über die Sinnlosigkeit der gewöhnlichen philosophischen Aussagen, d. h. im Sinne metaphilosophischer Sätze.[61] Die Sprache der logischen Syntax definierte er als „Sprache, in der wir über die syntaktischen Formen der Objektsprache reden“[62]. Da die „neue

[58] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, Wien 1934, S. 205.
[59] W. Tatarkiewicz: Historia filozofii, Bd. III, Warschau 1950, S. 470/471.
[60] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, S. 206. Vgl. S. 209, wo Wittgensteins These, daß die Theorie der logischen Syntax nicht zu formulieren ist, zurückgewiesen wird.
[61] Rudolf Carnap: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie, 1931, Bd. *2*, Heft 5-6, S. 435.
[62] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, S. 4.

[205] Philosophie“ mit Hilfe dieser Sprache Scheinsätze aussondert, die aus der Objektsprache ausgeschlossen werden müssen, stellt sie eine metalogische oder metasprachliche Theorie dar, in der die logische Syntax die Rolle eines Mittels der Untersuchung spielt, aber auch Gegenstand der Untersuchung sein kann, insofern die Logik selbst eine Fachwissenschaft ist.

In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß die logischen Positivisten sich selbst zu dem Eingeständnis gezwungen sahen, daß ihre Philosophie nicht völlig mit der formalen Logik zusammenfallen kann. Die formale Logik hat als eine besondere Wissenschaft viele spezifische Aufgaben, die mit dem Neopositivismus als solchem nichts gemein haben. Die Theorie der Deduktion, die Untersuchung des Entscheidungsproblems u. a. gehören zu diesen Aufgaben. Wir möchten jedoch an dieser Stelle betonen, daß es dem logischen Positivismus als Philosophie insbesondere um die Interpretation des Materials der formalen Logik geht. Diese Interpretation aber läuft vorwiegend auf den Versuch hinaus, die Logik von der ihr organisch entsprechenden materialistischen Grundlage auf eine positivistische zu überführen.

Als erster Abschnitt einer metasprachlichen Theorie, die als metaphilosophische Theorie konstruiert wird, erweist sich die von Carnap entwickelte Lehre von den sogenannten quasi-syntaktischen Sätzen. Mit Hilfe dieser Lehre können nach Carnaps Meinung Methoden für eine fehlerfreie Beseitigung der „traditionellen“ Philosophie formuliert werden.

Die allgemein-theoretischen Voraussetzungen der Lehre von den quasi-syntaktischen Sätzen gehen auf die Unterscheidung von Theorien (Sprachen) verschiedener Stufen zurück, die durch die Bedürfnisse des wissenschaftlichen Denkens bedingt ist und an und für sich mit dem Positivismus überhaupt nichts gemein hat.

In der gewöhnlichen Umgangssprache gibt es nach Carnaps Meinung keine präzise Stufenunterscheidung, was zur Ungenauigkeit in den Bedeutungen der Sätze führt und zusätzliche Präzisierungen erforderlich macht. Die Tatsache, daß es in der Sprache verschiedene semantische Stufen gibt, ist unbestreitbar. Das läßt sich an folgendem Beispiel zeigen: (O) „x ist das und das“, oder in symbolischer Schreibweise: A(x), in der weder der Objektbereich (x) noch die Eigenschaft (A), die seinen Elementen zugeschrieben wird, präzisiert werden. Diese aus der Alltagssprache [206] gewonnene Satzfunktion kann in einen bestimmten Satz verwandelt werden, wenn wir anstelle von A verschiedene Bedeutungen einsetzen, denen bestimmte Objektbereiche von x entsprechen. Führen wir einige der sich ergebenden Resultate an:

1. x ist eine in einer algebraischen Aufgabe gesuchte Größe aus dem Bereich der reellen Zahlen (in diesem Falle „durchlaufen“ die Werte von x den Bereich der Zahlen);

2. „x“ ist die Bezeichnung der gesuchten Größe (Symbol);

3. „x“ ist eine Verknüpfung zweier sich kreuzender schräger Striche (strukturelle Beschreibung des Symbols);

4. „x“ ist der vierundzwanzigste Buchstabe des deutschen Alphabets (historisch-genetische Beschreibung des Symbols);

5. „x“ ist eine Verknüpfung der Laute „i“, „k“ und „s“ (phonetische Bestimmung der Beschreibung des Symbols).

Wir führten einige Bedeutungsarten des ursprünglichen Satzes (O) an. Sie können auf drei Bedeutungsstufen reduziert werden, wobei der Übergang von einer Stufe zur anderen beinhaltet, daß jeweils eine höhere Abstraktionsstufe erklommen wird. In groben Zügen kann man sagen, daß die erste Stufe den Fall 1., die zweite die Fälle 2., 3. und 4. und die dritte den Fall 5. erfaßt.

Das Verhältnis der einzelnen Stufen zueinander kann wie folgt interpretiert werden: Auf der ersten Stufe funktioniert die betreffende Sprache, auf der zweiten werden Aussagen über Elemente (Symbole) der betreffenden Sprache gemacht, auf der dritten aber Aussagen über diese Aussagen.

In sprachlogischen Untersuchungen ist zu unterscheiden zwischen einer Sprache, in der die betreffende logische Struktur funktioniert („Objektsprache"), und einer Sprache, mittels derer die Elemente dieser logischen Struktur, z. B. deren Syntax, entsprechend definiert werden können, d. h. einer Sprache über die Sprache („Metasprache" oder in der Terminologie Carnaps aus seiner vorsemantischen Periode: „Syntaxsprache").

David Hilbert wies als einer der ersten auf die Bedeutung hin, die einer strengen Unterscheidung der semantischen Stufen zukommt. Er entwickelte eine Methode, mittels derer mathematische Systeme zu Untersuchungsobjekten in Metasystemen gemacht werden können. Hilberts „Grundlagen der Geometrie" (1899) sind das Musterbeispiel einer metamathematischen Theorie. „Die Metamathematik muß ein formales System als ein System von Symbolen usw. untersuchen, die völlig objektiv betrach-[207]tet werden. Das bedeutet einfach, daß jene Symbole usw. die endgültigen (ultimate) Gegenstände darstellen und nicht dazu benutzt werden dürfen, irgend etwas anderes als sich selbst zu bezeichnen (to refer to). Der Metamathematiker schaut auf sie, nicht durch sie hindurch und nicht hinter sie. Es sind also Gegenstände ohne Interpretation oder Bedeutung."[63]

Die wissenschaftliche Theorie von der Struktur der Worte und Sätze einer beliebigen lebenden Sprache ist also, in bezug auf deren gültige Grammatik, eine Metagrammatik. Als Übergang von einer Sprache zur Metasprache kann man mitunter auch die Übersetzung aus einer Nationalsprache in eine andere ansehen. Z. B.: „Wenn wir davon sprechen, daß ‚wilde Rosen' in der deutschen Sprache einen einheitlichen Begriff zum Ausdruck bringe, so vor allem deshalb, weil die russische Sprache hier als Metasprache auftritt, in der der entsprechende Begriff durch den einheitlichen Lautkomplex ‚schipownik' – gebildet wird."[64]

Wird der Unterschied zwischen Objektsprache und Metasprache in der Logik nicht berücksichtigt, so führt das zu einer Reihe von Fehlern. So wies Carnap darauf hin, daß die Implikationssätze ($S_1 \rightarrow S_2$) nicht selten mit Sätzen über die Implikation („Der Satz S_1 zieht den Satz S_2 nach sich") verwechselt werden. Infolge Verwechslung der semantischen Stufen der Sprache kann es zu sogenannten semantischen Antinomien kommen, die zur größeren Klasse der mathematisch-logischen Antinomien gehören.

Auf den Zusammenhang der Antinomien mit dem Charakter des Sprachgebrauchs wies erstmalig Gottlob Frege hin, der im Nachwort zum zweiten Band der „Grundgesetze der Arithmetik" (1903) die sogenannte erste Russellsche Antinomie (1901) veröffentlichte.

Die betreffende Antinomie kommt nach Russells Meinung infolge einer Verletzung des Prinzips der „Reinheit" mathematisch-logischer Objektreihen (Typen) zustande, d. h., sie ist die Folge einer unvollständigen Unterscheidung zwischen den Begriffen von individuellen Gegenständen, von Mengen, von Relationen zwischen individuellen Gegenständen, von Relationen [208] zwischen Mengen, von Relationen zwischen Mengen und Relationen usw. „In der Logik darf man nur über Gegenstände sprechen, die einen exakt bestimmten Typ besitzen. Jede Variable kann sich nur in den Grenzen der Menge eines bestimmten Typs verändern."[65] Russells Antinomie entsteht bei dem Versuch, auf folgende Frage zu antworten: „Enthält die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten, sich selbst als Element?" Diese Antinomie kann durch eine strenge Typenunterscheidung aufgelöst werden. Der Sinn der von Russell vorgeschlagenen Typentheorie bestand eben darin, durch eine strenge Unterscheidung der logischen Typen die Möglichkeit des Auftretens von Antinomien auszuschließen. Im Falle der erwähnten Antinomie kann die Menge sich nicht selbst als Element enthalten, da eine Menge und ihr Element nicht Objekte vom gleichen Typ sein können.

[63] Stephen Cole Kleene: Introduction to Metamathematics, Amsterdam-Groningen 1952, p. 64.
[64] I. I. Reswin: Strukturelle Linguistik, Semantik und Probleme der Wortuntersuchung. In: Fragen der Sprachwissenschaft, 1957, Heft 2, S. 38 (russ.).
[65] A. Mostowski: Logica matematyczna, Warszawa-Wrocław 1948, S. 214.

Die semantischen Antinomien im engeren Sinne entstehen dann, wenn die Grenze zwischen Theorie und Metatheorie verletzt wird. Eine typische semantische Antinomie ist die folgende: Wenn wir eine beschreibende Definition folgender Zahl geben: „Die kleinste natürliche Zahl, die in der russischen Sprache nicht mittels eines Ausdrucks definiert werden kann, der weniger als tausend Buchstaben umfaßt", so erweist sich, daß wir bei ihrer Definition bereits mit weniger als tausend Buchstaben ausgekommen sind. Diese Antinomie entsteht infolgedessen, daß die beschreibende Definition einer Zahl zur Metaarithmetik gehört, fälschlicherweise aber zur Bezeichnung der Zahl im System der Arithmetik selbst benutzt wurde. Eine andere semantische Antinomie ist die bekannte Antinomie „Der Lügner" (das Paradoxon des Eubulides). Sie ergibt sich, wenn man auf folgende Frage zu antworten versucht: „Ist der Satz ‚ich lüge jetzt' wahr oder falsch?"[66] Man kann die Aussage des „Lügners" weder als wahr bezeichnen (dann müßte sie falsch sein) noch als falsch (dann wäre sie wahr). Das erklärt sich daraus, daß man „Wahrheit" und „Falschheit" als Charakteristika von Sätzen der Objektsprache nur in der Metasprache benutzen kann. Im vorlie-[209]genden Falle würde in einem Satz der Objektsprache dessen eigene Wahrheit bzw. Falschheit behauptet, was eine Verletzung der erwähnten Regel darstellt.

Die Verwechslung von Sprache und Metasprache tritt auch als Selbstreflexivität lebender Sprachen in Erscheinung. Dieses Problem nimmt in der Sprachkritik, wie sie die sogenannten allgemeinen Semantiker betreiben, einen hervorragenden Platz ein. Sie behaupten, Ausdrücke wie „Idee der Idee", „Furcht der Furcht" u. a. führten in der Umgangssprache zu einer Verwirrung der Bedeutungen. Diese ziehe ihrerseits ernste praktische Fehler nach sich, wenn die Worte Reaktionen auslösen, die eigentlich nur durch die Erscheinungen ausgelöst werden sollten, die mittels dieser Worte bezeichnet werden.

Die Möglichkeit, daß infolge der Selbstreflexivität in der Umgangssprache Fehler auftreten, wird von den semantischen Idealisten stark übertrieben. In formalisierten Systemen ist diese Gefahr jedoch real vorhanden. „Es ist unwahrscheinlich, daß wir unseren Freund John mit einer Folge von vier Buchstaben verwechseln (mistake), aber in der Metamathematik, wie wir sie ... behandelt haben, hatten wir vorsichtig zu sein, weil wir über Gegenstände sprachen, die selbst linguistischer Natur waren."[67]

In seiner Lehre von den quasi-syntaktischen Sätzen hob Carnap als Gegenstand der Analyse jene Sätze hervor, die in ihrer gewöhnlichen, nicht präzisierten Form zweifach interpretiert werden können: als Sätze der Objektsprache und als Sätze der Metasprache (die etwas über die Eigenschaften der Symbole der Objekte aussagen). Eben diese Sätze bezeichnete er als quasi-syntaktische. Die Möglichkeit, daß solche Sätze in der Umgangssprache, in der Wissenschaftssprache und in der philosophischen Sprache auftreten, ergibt sich daraus, daß Eigenschaften der Objekte und Eigenschaften der diese Objekte bezeichnenden Worte in gewissem Grade, wenngleich auch sehr unvollständig, übereinstimmen können. Nehmen wir die Aussage „Fünf ist eine Zahl". Der Eigenschaft „die so-und-sovielte Zahl zu sein" entspricht im vorliegenden Falle die Eigenschaft „das so-und-sovielte Zahlwort zu sein". Aus der erwähnten Aussage geht nicht hervor, was speziell unter ihrem Subjekt zu verstehen ist. Es kann zumindest in zweierlei Bedeutungen verstanden werden: (1) „Fünf ist eine Zahl"; (2) „‚Fünf' ist ein Zahlwort".

[210] Die erwähnte Aussage zählte Carnap zur Klasse der quasi-syntaktischen Sätze. Ähnliche quasi-syntaktische Sätze entstehen nach Carnaps Meinung auch in der Philosophie, wenn in der einen oder anderen Aussage die Worte „Objekt", „Zeit", „Gesamtheit der Raumkoordinaten" usw. als Subjekte auftreten. Quasi-syntaktische Sätze bergen immer Scheinsätze in sich und verwirren die Philosophen.

[66] Im Altertum wurde diese Antinomie von den Philosophen der megarischen Schule nicht ganz exakt formuliert, nämlich als sogenanntes Paradoxon des Epimeaides von Kreta, der den Satz ausspricht: „Alle Kreter lügen". Vgl. Cervantes: Don Quijot von La Mancha, Zweiter Band, Berlin 1951, 51. Kapitel.

[67] St. C. Kleene: Introduction to Metamathematics, p. 250.

Um quasi-syntaktische Sätze und die mit ihnen verbundenen Gefahren aus der Sprache auszuschalten, schlug Carnap vor, streng zwischen Sätzen vom Typ (1) und (2) zu unterscheiden. Diese Unterscheidung soll dadurch erreicht werden, daß man mit Hilfe zusätzlicher Mittel (z. B. dadurch, daß man Termini in der Metasprache in Anführungsstriche setzt) darauf hinweist, ob es sich um Termini der Objektsprache oder um solche der Metasprache handelt.

Dabei wird der Satz (1) als Satz der inhaltlichen Redeweise interpretiert, Satz (2) hingegen als Satz der formalen Redeweise, d. h. als Satz, der nur über die logisch-syntaktischen Beziehungen zwischen den Wörtern etwas aussagt. Carnap nahm an, daß man durch die Forderung, alle philosophischen Aussagen in die formale Redeweise zu übersetzen, ein Mittel gewinnen kann, das aus der Sprache alle Scheinsätze automatisch ausschließt, da letztere in die formale Redeweise nicht zu übersetzen sind. „*Die Übersetzbarkeit in die formale Redeweise bildet den Prüfstein* für alle philosophischen Sätze, ... die nicht der Sprache irgendeiner Fachwissenschaft angehören.“[68]

Sieht man sich jedoch die Beispiele an, die Carnap für die Übersetzung von Sätzen in die formale Redeweise anführt, so zeigt sich, daß diese Übersetzung den Sinn der Sätze in vielen Fällen wesentlich verändert. So kann man unmöglich Carnap zustimmen, daß die Sätze „Gestern fand eine Vorlesung über Babylon statt“ und „In der gestrigen Vorlesung wurden das Wort ‚Babylon‘ und seine Synonyme benutzt“ im Prinzip den gleichen Sinn haben sollen.

Die als Satz formulierte Forderung nach Übersetzung aller Sätze in die formale Redeweise ist selbst nicht in dieselbe übersetzbar und kann somit selbst als Scheinsatz aufgefaßt werden. In der Tat kann diese Forderung wie folgt zum Ausdruck gebracht werden: „Jeder Satz S unterliegt der Übersetzung in die [211] formale Redeweise, d. h. der Ersetzung durch einen Satz S′.“ Diese Forderung bezeichnen wir als Satz (1). Es erweist sich jedoch, daß S in dem Satz, den wir durch Übersetzung des Satzes (1) in die formale Redeweise erhalten haben, sowohl ein logisch-syntaktischer Satz (als Teil des Satzes der formalen Redeweise) als auch gleichzeitig ein inhaltlicher Satz sein muß, da im entgegengesetzten Falle S und S′ in der Übersetzung von Satz (1) zusammenfielen und so die oben formulierte Forderung (1) sinnlos würde. Es entsteht eine Antinomie, zu deren Lösung anerkannt werden muß, daß der Satz (1) nicht in die formale Redeweise übersetzbar ist. Allein das aber diskreditiert die Lehre Carnaps von den beiden Redeweisen zur Genüge.

Mitte der dreißiger Jahre rechnete Carnap damit, daß mittels der formalen Redeweise die „traditionelle“ Philosophie beseitigt werden könne. Er war überzeugt, daß die „metaphysischen“ Aussagen der früheren Philosophen, wenn man sie in die formale Redeweise übersetzen wollte, entweder überhaupt ihren Sinn verlieren oder einen völlig neuen linguistischen Sinn erhalten. Er beachtete jedoch nicht, daß die formale Äquivalenz der beiden Redeweisen bei weitem nicht bedeutet, daß der wirkliche Inhalt der Sätze bei ihrer Übersetzung in die formale Redeweise erhalten bleibt. Die Verwendung des Terminus „Übersetzung“ in der Bedeutung „Bildung eines Satzes der Metasprache, der einem Satz der Objektsprache entspricht“, ruft keine Einwände hervor; hingegen kann nicht akzeptiert werden, wenn dieser Terminus in der Bedeutung „Ersetzung eines Satzes der Objektsprache durch einen ihm adäquaten Satz der Metasprache“ verwendet wird. Das läßt sich an quasi-syntaktischen modalen Aussagen demonstrieren. Der Satz „Es existiert eine Notwendigkeit“ ist nach Carnap ein quasi-syntaktischer, da er als Aussage über die Existenz einer objektiven Notwendigkeit in der Natur aufgefaßt werden kann, der seiner Meinung nach sinnlos ist.[69] Deshalb schlug er

[68] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, S. 241.

[69] Den neopositivistischen Standpunkt in dieser Frage finden wir in Philipp Franks Buch „Das Kausalgesetz und seine Grenzen“ (Wien 1932). In bezug auf das Weltall als Ganzes, behauptet er, habe es keinen Sinn, von dem Wirken des Kausalgesetzes zu sprechen, da zu sagen „Alles geht kausal vor sich“ gleichbedeutend der Aussage sei „Alles geht so vor sich, wie es vor sich geht“ und somit auf eine Tautologie hinauslaufe. In bezug auf einzelne Fragmente der Welt aber sind die Gesetze der Kausalzusammenhänge nach Franks Meinung nicht mehr als Regeln für eine angenäherte Voraussage künftiger Empfindungen. Um diese Schlußfolgerung zu erhärten, stützt er sich auf die rein metaphysische Überlegung, daß man erst [212] dann davon überzeugt sein kann, daß das Ereig-

vor, die [212] sich auf diesen Satz gründenden einzelnen Sätze von der Art „B ist notwendig, weil es dem Naturgesetz A entspricht“ in die formale Redeweise „Der Satz über B folgt aus dem Satz über A“ zu übersetzen. Dagegen, daß in der Logik die Notwendigkeit als „analytische Ableitbarkeit“ formuliert wird, ist nichts einzuwenden. Nicht zu akzeptieren ist jedoch Carnaps Bestreben, den Begriff der notwendigen Kausalrelationen in der Natur durch diesen Begriff zu ersetzen. Carnap, der das für möglich hält, bringt damit die verschiedenen Bedeutungen des Terminus „Übersetzung“ durcheinander.

In der Zeit seiner semantischen Forschungen verharrte Carnap im wesentlichen auf denselben falschen Positionen, obgleich er an Stelle des Terminus „quasi-syntaktische“ Sätze den Begriff „quasi-logische“ Sätze zu benutzen begann. Seine Auffassung von dem Weg, auf dem philosophische Probleme zu lösen sind, änderte sich, wie wir sehen werden, nicht.

Die logische Analyse der Sprache, die als Philosophieersatz in Vorschlag gebracht wurde, besteht nach Carnaps Meinung in der Anwendung der symbolischen Logik auf eine solche Untersuchung, die mit der früheren Philosophie angeblich nichts gemein hat.

Schon 1928 wandte sich Carnap dagegen, daß die logische Analyse der Sprache als erkenntnistheoretische Theorie bezeichnet wird. Er behauptete, seine Erkenntnistheorie laufe auf eine einzige These hinaus: Die Erlebnisse lassen sich logisch zu einem System konstruieren.[70]

Russell, den sein Biograph Wood einen Philosophen ohne Philosophie bzw. einen Philosophen aller Philosophien nannte, behauptete bereits 1914, daß die Logik das Wesen der Philosophie sei (der Begründung dieser These ist ein spezielles Kapitel in seinem Buch „Unser Wissen von der Außenwelt“ gewidmet). Russell betonte, daß die Logik keinerlei Beziehung zur Außenwelt besitzt, da „Kenntnis der logischen Formen und Kenntnis der wirklichen Dinge etwas völlig Verschiedenes sind“.[71]

[213] Russells Behauptung bezieht sich sowohl auf die Formen innerhalb der logischen Kalküle selbst als auch auf die logischen Formen, die aus der Sprache der übrigen Wissenschaften entlehnt sind. Obgleich die dialektische Logik unserer Tage ihm völlig gleichgültig ist, wählt er doch zum Gegenstand seiner Kritik die Logik Hegels, die er als Logik des Mystizismus bezeichnete.

Seiner Formulierung, daß die Logik das Wesen der Philosophie sei, widerspricht scheinbar eine andere Erklärung von ihm, daß nämlich die Logik kein Teil der Philosophie ist.[72] Hierbei gilt es jedoch zu bedenken, daß in dieser zweiten These von der Philosophie in ihrer positivistischen Bedeutung die Rede ist. Der Sinn dieser Erklärung besteht darin, wie einer der philosophischen Kommentatoren Russells richtig bemerkt[73], daß die Logik als Lehre von der Konstruktion deduktiver Systeme eine der Mathematik verwandte Spezialwissenschaft ist. Im vorliegenden Falle ist also von der symbolischen Logik die Rede, soweit sie zu anderen Zwecken als zu dem der logischen Analyse der Sprache Verwendung findet. In fast dem gleichen Sinne schrieb Ajdukiewicz, daß „die moderne Logik mit der Philosophie bricht“[74]. In Russells These, daß „die Logik das Wesen der Philosophie ist“, geht es um die Logik als der logischen Analyse von Sätzen und „Fakten“ der Wissenschaften sowie der Struktur der Logik selbst.

Die Aufgabe der Philosophie – in ihrer neuen Bedeutung begriffen – besteht nach Russell in der rein logischen Untersuchung solcher Begriffe wie „Kontinuität“, „Zahl“, „Unendlichkeit“, „Zeit“, „Ableitbarkeit“, „Definition“, „Erkenntnis“ usw.

---

nis A das Ereignis B nach sich zieht, wenn wir wissen, daß A erneut stattgefunden hat. Letzteres ist aber nur möglich, weil wir die Wirkungen empfinden, die A hervorruft, d. h., weil wir Empfindungen haben, die wir als „Ereignis B“ bezeichneten. Auf diese Weise kommt Frank zur Ablehnung der objektiven Existenz der Kausalität.

[70] Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, S. 249.

[71] Bertrand Russell: Unser Wissen von der Außenwelt, S. 55.

[72] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 5.

[73] John Passmore: A Hundred Years of Philosophy, London 1957, p. 219.

[74] Kazimierz Ajdukiewicz: Zagadnienia i kierunki filozofii, Warszawa 1949, S. 10.

Der Unterschied der logischen Untersuchung von den eigentlich erkenntnistheoretischen zeigt sich deutlich bei einer Konfrontierung der Fragestellung beider Forschungsrichtungen: 1. Welche Bedeutungen werden diesen Begriffen in den verschiedenen Wissensgebieten zugeschrieben, wie lassen sich diese Bedeutungen streng formalisieren und in welchen logischen Beziehungen stehen sie zueinander? 2. Für welche Bedeutungen entsprechen diese Begriffe den von ihnen widergespiegelten Zusammenhängen und Relationen in der zu erkennenden Wirklichkeit?

Daß die Logik von der Erkenntnistheorie zu trennen sei, wird von den Neopositivisten jedoch nicht immer gefordert. Ajdukie-[214]wicz definierte den Neopositivismus z. B. als eine von psychologischen Momenten gereinigte Erkenntnistheorie. Noch bestimmter brachte Reichenbach den erkenntnistheoretischen Charakter der „neuen Philosophie“ zum Ausdruck: „Im Gegensatz zu der transzendenten Auffassung der Erkenntnis kann die Philosophie des neuen Empirismus eine *funktionelle Auffassung der Erkenntnis* genannt werden. In dieser Deutung bezieht sich unsere Erkenntnis nicht auf eine andere (das heißt objektive, vom Subjekt unabhängige – I. N.) Welt, sondern beschreibt die Dinge dieser Welt (d. h. die Welt der menschlichen Wahrnehmungen – I. N.); und sie hat eine praktische Funktion, sie dient einem ganz bestimmten Zweck, nämlich dem Zweck, die Zukunft vorauszusagen.“[75] Wenngleich das durch die logische Analyse zu erwerbende Wissen in dieser Erklärung nicht von der empirischen Erkenntnis getrennt wird, wird diese von Reichenbach doch lediglich mit der Voraussage künftiger Wahrnehmungen identifiziert, während er die Aufgabe der Philosophie darin sieht, die logischen Mittel einer solchen Voraussage auf der Grundlage früher empfangener Sinneswahrnehmungen zu präzisieren. Die „Erkenntnis“, von der in der Definition Reichenbachs die Rede ist, ist im Grunde weit von wahrer Erkenntnis entfernt, ebensoweit wie die sie begründende Philosophie von wahrer Erkenntnistheorie. Die Ordnung der Empfindungen ist keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne dieses Wortes.

Welches sind die erkenntnistheoretischen Wurzeln für die neopositivistische Kritik an der früheren Philosophie und für die Erhebung der logischen Analyse der Wissenschaftssprache zum Gegenstand der Philosophie? Die neopositivistische Kritik an der Philosophie als Wissenschaft war ihrem Charakter nach zweifellos nicht zufällig. Ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln lagen in den Veränderungen, die in den Beziehungen der Philosophie zu den anderen Wissenschaften in den letzten Jahrzehnten eingetreten waren. Der Fortschritt der Naturwissenschaften und der Mathematik im 20. Jahrhundert enthüllte in immer stärkerem Maße die Haltlosigkeit der idealistischen philosophischen Systeme und zeigte, daß es sich bei ihnen um rein spekulative Konstruktionen handelte. Die Neopositivisten machten sich diesen Umstand zunutze, um alle „frühere“, darunter auch die materia-[215]listische, Philosophie zu verwerfen, indem sie jegliche Philosophie in sophistischer Manier mit Spekulation gleichsetzen.

Die durch das Vordringen irrationalistischer Strömungen in der Kunst (Expressionismus, Surrealismus und andere Arten des Modernismus) gekennzeichnete Kluft zwischen Wissenschaft und Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft vertiefte sich immer mehr. Das förderte die Postulierung einer absoluten Trennung zwischen logischem Denken und der Sphäre der menschlichen Emotionen und folglich zwischen „neuer“ Philosophie einerseits und Ästhetik und Ethik andrerseits.

Aus dem Fortschritt der Naturwissenschaften zogen die Neopositivisten die falsche Schlußfolgerung, daß die Kritik, der seinerzeit Fichtes „Wissenschaftslehre“[76] und später auch Hegels „Wissenschaft der Wissenschaften“ ausgesetzt waren, auf die gesamte „traditionelle“ Philoso-

[75] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Berlin-Grunewald 1953, S. 286.

[76] Es muß hier bemerkt werden, daß Fichte trotz seiner Begeisterung für Spekulationen sich über die Gefährlichkeit einer zügellosen Systembildung, die zur „Herrschaft eines phantastischen Systems“ führen kann, mitunter im klaren war. In der ersten „Wissenschaftslehre“ (1794) entwickelte er einen Begriff des philosophischen Systems, in dem dieses vornehmlich als eine Art regulatives Ziel der philosophischen Tätigkeit verstanden wurde.

phie ausgedehnt werden müßte (daß auch die *Mathesis universalis* eines Leibniz also einer Autorität für die Neopositivisten, u. a. den Anspruch erhob, eine „Wissenschaft der Wissenschaften“ zu sein, verschwiegen sie freilich). Sie begannen zu behaupten, daß die gesamte derzeitige Philosophie (einschließlich des dialektischen Materialismus) bestrebt sei, zur „Wissenschaft der Wissenschaften“ zu werden. Philipp Frank erklärte in diesem Zusammenhang demagogisch: „Aus dem mittelalterlichen ‚die Philosophie ist die Magd der Theologie‘ will man heute oft ‚die Wissenschaft ist die Magd der Philosophie‘ machen. Die frühere Magd ist in die Höhe gekommen und sucht ihre frühere Herrin nachzuahmen; sie sucht sich für die täglichen Verrichtungen Dienerschaft und hält deren Arbeit dann für eine niedrigere.“[77]

Der Verfall der Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft wurde dahingehend gedeutet, daß alle „traditionelle“ Philosophie infolge ihrer angeblichen Unwissenschaftlichkeit mehr mit der Kunst als mit der Wissenschaft gemein hat, d. h. zur emotionalen Sphäre des menschlichen Lebens gehört.

Die Konzeption der „neuen“, neopositivistischen Philosophie [216] baute auf bestimmten Voraussetzungen auf. Diese bestanden in der fortschreitenden „Abspaltung“ der Einzelwissenschaften von der Philosophie und der damit verbundenen Wandlung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften.

Der Prozeß der „Abspaltung“ (genauer gesagt der Absonderung) der Einzelwissenschaften ging im 20. Jahrhundert sehr weit: Psychologie, Ethik und in bedeutendem Maße auch Ästhetik wurden zu selbständigen wissenschaftlichen Disziplinen. Dasselbe gilt für die formale Logik.

Ähnlich wie König Lear, der seinen Besitz unter seine Töchter verteilte, „verliert“ die Philosophie gleichsam die früher zu ihr gehörigen Wissenszweige. Vertreter der bürgerlichen philosophischen Richtung der Phänomenologie, z. B. Max Scheler in seiner Arbeit „Philosophische Weltanschauung“, sind auf Grund dieser Tatsache der Meinung, daß sich die Philosophie auf das nur für sie spezifische und absolut unabhängige Gebiet, nämlich auf die Sphäre des Selbstbewußtseins, beschränken muß (wenn sie sich auf die Ergebnisse anderer Wissenschaften stützt, so wird sie nach Schelers Meinung zur Magd derselben).

Die Neopositivisten sind jedoch der Auffassung, daß die Philosophie, um mit Schlick zu reden, zwar letztlich „Königin der Wissenschaften“ bleibt, aber selbst schon nicht mehr Wissenschaft sein wird. Diese Schlußfolgerung überschneidet sich mit der Auffassung Wittgensteins, daß die Philosophie des Neopositivismus keine Theorie, sondern eine auf die Klärung von Gedanken gerichtete Tätigkeit ist. Die logische Analyse erhielt denn auch im „Wiener Kreis“ die Bezeichnung „Philosophie der Wissenschaft“. Wie Brodbeck in dem Artikel „Natur und Funktion der Philosophie der Wissenschaft“ bemerkte, bleibt für die Philosophie von den vier verschiedenen Bedeutungen des Terminus „Philosophie der Wissenschaft“ – Soziologische Untersuchung der Geschichte der Wissenschaft, moralische Bewertung der Tätigkeit und Rolle der Wissenschaftler im gesellschaftlichen Leben, spekulative Naturphilosophie und Analyse der Wissenschaftssprache – nur die letzte Bedeutung übrig. Die Zeit der Naturphilosophie ist vorbei, und soziologische und ethische Forschungen sind dem Neopositivismus zufolge keine philosophischen.

Die Zeit der Naturphilosophie ist tatsächlich vorbei. Die Notwendigkeit einer allgemeinen Weltanschauung entfällt jedoch [217] durchaus nicht mit der Zunahme der Wissenszweige. Und die Funktionen der Weltanschauung reduzieren sich keineswegs auf die fünf folgenden Aufgaben, die der polnische Phänomenologe Ingarden in dem Aufsatz „Ist die Synthese der Einzelwissenschaften Sache der Philosophie“ (1937) als Inhalt des Begriffs „allgemeinste Wissenschaft“ definierte: 1. Ordnung der wissenschaftlichen Aussagen, 2. Lösung der Grenzprobleme der verschiedenen Wissenschaften, 3. Formulierung eines allgemeinen Prin-

[77] Philipp Frank: Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien 1932, S. 282 u. 283.

zips der einzelwissenschaftlichen Thesen bzw. 4. einer allgemeinen Theorie der einzelwissenschaftlichen Theorien und 5. Klassifizierung der Wissenschaften.

Von diesen Aufgaben gehört nur die letzte zu den eigentlichen Aufgaben der Philosophie, erschöpft jedoch den Inhalt derselben keineswegs. In den übrigen ist der philosophische Aspekt nur in Gestalt der methodologischen Voraussetzungen für diese oder jene ihrer Lösungen enthalten. Was die „Ordnung der wissenschaftlichen Aussagen“ angeht, so vertrat Otto Neurath nachdrücklich den Standpunkt, daß die „enzyklopädische Integration“ des Wissens, von der Leibniz geträumt hatte, die Hauptaufgabe des logischen Positivismus sein muß.[78] Ihm schloß sich v. Mises an, dem zufolge die Hauptaufgabe der Philosophie des Positivismus darin bestehe, die „Einheit der Wissenschaft“ herzustellen.[79]

Die eigentlich philosophische Aufgabe ist indessen eine ganz andere: Aufgabe der Philosophie ist es, Antwort auf die Frage zu geben, worin die wahre Einheit der Welt besteht, als deren Widerspiegelung die Einheit der Wissenschaft natürlicherweise aufzufassen ist. In dem Maße, wie sich die Wissenschaften entwickeln und spezialisieren, entstehen in ihnen ständig neue, wahrhaft philosophische Probleme (z. B. das Problem der Kategorie „Tatsache“ in der modernen Logik) und eröffnen sich neue Aspekte bereits bekannter philosophischer Probleme (z. B. die Natur des Isomorphismus und das Prinzip der Analogie unter kybernetischem Aspekt). Ersterem Umstand haben die Theoretiker des Neopositivismus nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt, letzteren aber legten sie im Geiste der Doktrin der logischen Analyse aus.

Das Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit ändert sich [218] mit der Entwicklung der Einzelwissenschaften in dem Sinne, daß die Abhängigkeit der Philosophie von letzteren zunimmt. In der gegenwärtigen Etappe unterscheidet sich dieses Verhältnis nicht nur wesentlich von der unmittelbaren Anschauung der Welt in der Philosophie der Antike und vom Dilettantismus vieler Denker der Renaissance, sondern auch vom Denken jener Philosophen des anbrechenden 19. Jahrhunderts, die sich mit der spekulativen Konstruktion einer „rationalen Naturwissenschaft“ beschäftigten, wie z. B. Schelling, Oken, Hegel u. a.

Die Wortführer des Neopositivismus haben auch diesen Tatbestand entstellt wiedergegeben. Sie behaupteten erstens, daß sich die Abhängigkeit der Philosophie von den Einzelwissenschaften, z. B. von den Naturwissenschaften – sofern sie nicht den Charakter von Spekulationen trug, die von den Philosophen in die Wissenschaft hineingetragen wurden –, bislang darauf reduzierte, daß sich die Philosophie lediglich die Ergebnisse zu eigen machte, die diese Wissenschaften früher erzielt hatten. Dieser Auffassung verlieh Frank Ausdruck, indem er erklärte, daß die Philosophie von heute die Physik von vorgestern sei. Das heißt mit anderen Worten, daß sich die materialistischen Philosophen in der Regel unkritisch auf längst veraltete Ergebnisse der Naturwissenschaft gestützt und sich lediglich mit deren Kolportierung beschäftigt hätten. Zweitens interpretierten die Neopositivisten, die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zum Inhalt der Einzelwissenschaften auf ihre Weise lösend, die immer zahlreicher werdenden Vermittlungen zwischen Philosophie und Wirklichkeit so, als ob die Begriffe der Einzelwissenschaften die Philosophie von der Realität abgrenzten. Daher gelangten sie auch zu der Auffassung, daß die Rolle der Philosophie lediglich darin bestehe, die Begriffe der Wissenschaften und die logischen Beziehungen zwischen den Wissenschaften zu analysieren. „Der Philosoph hat als Analytiker keine direkte Beziehung zu den physikalischen Eigenschaften der Dinge. Er hat nur eine Beziehung zu der Redeweise, in der wir über sie sprechen.“[80] Die ehemalige „Königin der Wissenschaften“ wird zu einem „Registrator“ der logischen Struktur derselben.

[78] Otto Neurath: Unified Science as Encyclopedic Integration. In: International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, No. 1, Chicago 1955, p. 15.
[79] Richard v. Mises: Positivism. A Study in Human Understanding, Cambridge, 1951, p. 7.
[80] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 61.

Die Isolierung der Philosophie von der Wirklichkeit, wie sie die Neopositivisten vornahmen, wurde auch durch die formalistische Auffassung der logisch-mathematischen Kalküle geför-[219]dert, denn diese gestattete es, die Begriffe der logischen Analyse entsprechend auszulegen.

Indem der Neopositivismus die Philosophie auf logische Analyse reduzierte, reagierte er auf seine Art auf jenen unbestreitbaren Umstand, daß die Philosophie verpflichtet ist, zur Präzisierung der wissenschaftlichen Begriffe, zur Erforschung der Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den Kategorien der Wissenschaften, von der Erforschung der Kategorien des Erkenntnisprozesses ganz zu schweigen, beizutragen.

Insofern der Neopositivismus die Notwendigkeit betont, wissenschaftliche Begriffe zu analysieren, ist er durchaus im Recht. Im Grunde genommen macht er jedoch keine Anstalten, diese Aufgabe zu lösen, weil er die Philosophie nicht auf die Erforschung der Erkenntnisfunktionen wissenschaftlicher Begriffe orientiert, sondern auf die Konstruktion verschiedener Verfahren zur Anordnung des terminologischen und symbolischen Apparats der Wissenschaften. Die Lehre von den Scheinsätzen in quasi-syntaktischen Sätzen erwies sich für die Neopositivisten als sehr nützlich, weil sie es ihnen ermöglichte, sich von allen Problemen loszusagen, in denen es um die Untersuchung des tatsächlichen Erkenntnisinhaltes der Wissenschaften ging, ohne sich damit den Vorwurf des Agnostizismus zuzuziehen.

Die Verwandlung der Philosophie in eine spezifische Abart der formalen Logik, wie sie die Neopositivisten vornahmen, wurde dadurch erleichtert, daß die formale Logik stets sehr eng mit der Philosophie verbunden war. Als sie ihre relative Selbständigkeit errungen hatte, stellten sich zwiespältige Folgen ein. Einerseits konnte jetzt die Entwicklung der „Technik" des logischen Denkens in den Mittelpunkt gerückt werden, andrerseits kam es zu grundfalschen Behauptungen, wonach die Logik von den philosophischen Theorien völlig „unabhängig" sei.

Damit die formale Logik ihre Rolle im Erkenntnisprozeß vollauf erfüllen konnte, war ihre relative Eliminierung aus der Philosophie notwendig. Das gestattete es, die spezifisch logische Problematik in den Vordergrund zu rücken. Zum Beispiel wird das Problem des Aufbaus axiomatischer Systeme vom Problem ihrer philosophischen und technischen Interpretation losgelöst. Die Eliminierung der Logik aus der Philosophie kann jedoch nur eine relative sein. Ihr muß nicht nur die Anwendung des logisch-mathematischen Apparats auf die Lösung wissenschaftlicher und [220] philosophischer Probleme folgen, sondern auch die vom Standpunkt des dialektischen Materialismus vorzunehmende philosophische Untersuchung dieses sich entwickelnden Apparates selbst.

Die neopositivistische Lehre vom Gegenstand der Philosophie vollendet den Prozeß ihrer Subjektivierung, der vom Begründer des Positivismus begonnen worden war.

Während Comte die Aufgaben der Philosophie vor allem in der Klassifizierung der Wissenschaften von den „äußeren Erscheinungen" erblickte und Spencer in der Ableitung allgemeiner beschreibender Gesetzmäßigkeiten beliebiger Art, so sehen Schlick und Carnap die Aufgaben der Philosophie darin, die Formen der logischen Umwandlung der Erscheinungen zu analysieren, die als dem Subjekt gegebenes „Material" betrachtet werden. An Stelle der von Comte proklamierten „Ohnmacht" der alten Philosophie behauptet man jetzt, daß sie sinnlos sei und sich außerhalb des Bereichs der Wissenschaft befinde. Wir haben hier eine direkte Bestätigung für die zunehmende Abneigung, die die Ideologen der Bourgeoisie vor der *wissenschaftlichen* Weltanschauung, d. h. dem dialektischen Materialismus, empfinden. Das ist auch der Grund, warum heute so häufig Stimmen laut werden, die von der unvermeidlichen Subjektivität und Unwissenschaftlichkeit jeglicher, wie auch immer gearteter Weltanschauung sprechen und die Zeit für gekommen betrachten, die Weltanschauung endgültig von allen philosophischen Theorien zu isolieren.[81]

[81] Vgl. E. Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1958.

Der Neopositivismus erklärte die gesamte Geschichte der Philosophie zu einer Kette pseudowissenschaftlicher Behauptungen, zu einer Sammlung von Fragen und Antworten, die jedes wissenschaftlichen Inhalts entbehren. Die Geschichte der Philosophie wird von den Neopositivisten unhistorisch interpretiert. Karl Popper schmäht Platon und Hegel als Inspiratoren einer spekulativen Denkweise, ohne Zeit und Ort ihres Wirkens bei der Einschätzung ihres Werkes in Betracht zu ziehen. Hans Reichenbach nennt die Geschichte der Philosophie eine „Geschichte der Irrtümer der Philosophen", die Philosophiegeschichte als Wissenschaft aber ein „philosophisches Museum".[82] Es scheint so, als ob es einen Hegel (von Marx und Engels ganz zu schweigen) nie ge-[221]geben hätte, der Beschränktheit und geistige Armut des philosophischen Antihistorismus überzeugend nachgewiesen hat. Schon Hegel schrieb seinerzeit mit Recht, daß die Geschichte der Philosophie „nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter (ist), die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang"[83].

Reichenbach kehrte zu der bereits von Hegel verspotteten Auffassung vom philosophiehistorischen Prozeß zurück.

Im Manifest der Neopositivisten, „Wissenschaftliche Weltauffassung" (1929), fand der philosophie-historische Nihilismus – ganz augenscheinlich nicht ohne Einflußnahme des Austro-Marxismus Otto Bauers und Max Adlers – seinen spezifischen Ausdruck. Im Manifest wurde auf den Überbaucharakter und daher angeblich trügerischen Charakter jeglichen Philosophierens verwiesen.

So finden die Gegensätze zueinander: Der positivistische Skeptizismus reicht den scheinbar „linken" Spekulationen philosophischer Revisionisten des Marxismus die Hand. In der polnischen Zeitung „Argumente" (November 1959) bediente sich Kolakowski faktisch derselben Argumentation, um die positivistische Forderung nach einer „Befreiung" der Wissenschaft von jeglicher „Ideologie" zu begründen.

Eine etwas andere, weniger nihilistische als die Reichenbachsche, jedoch nicht weniger falsche Auffassung von der Geschichte der Philosophie entwickelte Carnap in dem Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (1931).

Carnap versucht die Tatsache zu erklären, daß die „traditionelle" Philosophie eine lange historische Existenz besitzt. Dabei begnügt er sich nicht mit einem einfachen, jedoch wenig überzeugenden gradlinigen Nihilismus, sondern krönt seine Erklärung mit einer gewissen Rechtfertigung des „traditionellen" Idealismus. Im Unterschied zu Wittgenstein, der die frühere Philosophie totschweigen möchte, denn „die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als ... etwas was mit Philosophie nichts zu tun hat ..."[84], wertet Carnap die Philosophie [222] als eine Spielart der Mythologie. Danach ergibt sich, daß der Existentialismus und die ihm nahestehenden Strömungen die „natürliche" und den Bedürfnissen der menschlichen Seele am meisten entsprechende Weltanschauung darstellen.[85]

---

[82] Hans Reichenbach: Der Ursprung der wissenschaftlichen Philosophie. In: Physikalische Blätter, 1958, Heft 4, S. 153, 156.

[83] G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Bd. 17, Stuttgart 1959, S. 48.

[84] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 6.53. In: Schriften, S. 82.

[85] Außerdem suchen Carnap und andere Neopositivisten in der Geschichte der Philosophie jede Möglichkeit wahrzunehmen, um diese oder jene Denker der Vergangenheit zu ihren Vorläufern zu erklären. Schlick führte den Neopositivismus auf Epikur und Feuerbach zurück; Frank betrachtet Galilei und Newton als Positivisten; Mises zählte Voltaire und Goethe zu ihnen. Pap entdeckte Keime der semantischen Analyse bei Aristoteles (in der „Zweiten Analytik"), Leibniz, Locke, Berkeley und Hume. Reichenbach erblickte im Neopositivismus den „großen Triumph" des Rationalismus und Empirismus (Hans Reichenbach: Modern Philosophy of Science. Selected Essays, London 1959, p. 104).

Carnap stützt sich auf einige Motive des Drei-Stadien-Schemas, das Comte von der Entwicklung des menschlichen Denkens entworfen hatte. Nach diesem Schema durchläuft das menschliche Denken drei aufeinanderfolgende historische Entwicklungsstufen: die theologische, die metaphysische und die positive.

Die theologische Stufe bedeutete die Herrschaft religiöser Anschauungen, die metaphysische den Hang zu philosophischen Systemen. Im positiven Stadium aber muß sich die Menschheit von der Philosophie lossagen. Aus diesem Schema übernahm Carnap den Gedanken, daß Religion und Philosophie (Metaphysik) miteinander verwandt seien, was vor allem darin zum Ausdruck komme, daß die Gründe ihres Entstehens die gleichen seien und daß die positivistische und die religiös-philosophische Auffassung von den Dingen sich absolut fremd gegenüberstünden.

Carnap ist jedoch durchaus nicht der Meinung, daß die religiös-theologische Weltanschauung ihre Bedeutung für die Menschen verloren hat oder verlieren sollte. Er ist der Ansicht, daß die „Metaphysik" (die frühere Philosophie) ebenso aus dem Bedürfnis entstanden ist, dem Lebensgefühl, d. h. einer besonderen Emotion der Weltanschauung, Ausdruck zu verleihen wie die Mythologie, die Religion überhaupt, und daß sie folglich auf ihre Art notwendig sei.[86] Aber philosophische Theorien sind als Theorien den Emotionen des „Lebensgefühls" am allerwenigsten adäquat. Carnap spricht hier einen Gedanken aus, den Henri Bergson in einer viel schärferen Form in seiner „Schöpferischen Evolution" bezüglich der Inadäquatheit des „Verstandes" und des [223] intuitiven „Lebens" formulierte. Das wahre, das heißt nicht verstandesmäßige Philosophieren besteht nach Bergsons Meinung darin, „sich durch eine Aufbietung der Intuition in das Objekt selbst zu versetzen".[87] Schlick erinnert daran, daß das Streben nach Verschmelzung mit dem Wesen des Seins in einer poetischen Intuition seine Wurzeln habe.[88] Carnap betrachtet die Kunst, insbesondere die Musik, als das adäquate Mittel, um das Lebensgefühl zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Sie sei wahrscheinlich das reinste Ausdrucksmittel des Lebensgefühls, da sie von der Gegenständlichkeit in stärkstem Maße frei ist. Die Philosophie nennt er ein Surrogat der Kunst und die Philosophen Musikanten, die keine Fähigkeit zur Musik besitzen.

Aus dem Gesagten zieht Carnap folgende Schlußfolgerungen: Das Bedürfnis nach einem philosophischen Ausdruck des Lebensgefühls ist unausrottbar. Aus diesem Grunde besitzen zwei Philosophien Existenzberechtigung: die logische Analyse und der philosophische Ausdruck der Emotionen der Persönlichkeit. Es ist offensichtlich, daß der Philosophie in ihrer zweitgenannten Bedeutung am meisten jene Lehren entsprechen, die theoretisch am wenigsten präzis und am stärksten irrational sind. Wir erinnern daran, daß bereits der Begründer des Positivismus, Comte, davon träumte, daß sich die Philosophie in eine emotionale Liebe zur Weisheit verwandele und das Wesen des „Affektlebens" zum Ausdruck bringe.

Charakteristisch ist, daß auch Russell 1912 schrieb: „Die Philosophie sollte uns die Stufenfolge unserer instinktiven Überzeugungen zeigen."[89] Carnap weist direkt darauf hin, daß die „Lebensphilosophen" Dilthey und Nietzsche diejenigen Denker waren, die die Aufgaben der Philosophie, d. h. der Philosophie in ihrer zweitgenannten Bedeutung, am klarsten erkannt haben. Aber gerade auf sie geht bekanntlich der Existentialismus Heideggers zurück, den derselbe Carnap zum Gegenstand seiner Kritik machte, als es ihm um die „Ausmerzung der Metaphysik" ging.

Man kann natürlich nicht sagen, daß die existentialistische Auffassung vom Gegenstand der Philosophie sich überhaupt nicht von der unterschiede, die Carnap im Hinblick auf die Philo-

[86] Eine analoge Auffassung vertritt Russell: „Die Philosophie ist ein Sproß der Theologie" (Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope md Limits, p. 211).
[87] Henri Bergson: Einführung in die Metaphysik, Jena 1912, S. 26.
[88] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 281; vgl. S. 154.
[89] Bertrand Russell: Die Probleme der Philosophie, Erlangen 1926, S. 18.

sophie in ihrer zweitgenannten Bedeutung vertritt. Karl Jas-[224]pers äußert in seiner „Einführung in die Philosophie“ die Meinung, daß es überhaupt unmöglich sei, die Aufgaben der Philosophie exakt zu definieren. „Philosophie heißt: auf dem Wege sein. Ihre Fragen sind wesentlicher als ihre Antworten, und jede Antwort wird zur neuen Frage.“[90] Danach ist also die Philosophie keine Lehre, sondern nur die Suche nach einer Lehre. Diese Auffassung kommt der Wittgensteins nahe, wonach die Philosophie keine Theorie, sondern eine „Tätigkeit“ ist.

Im übrigen sind Jaspers’ „Suche“ und Wittgensteins „Tätigkeit“ nicht ein und dasselbe. Jaspers möchte eine „*Philosophie ohne Wissenschaft*“[91] entwickeln, die den „Rahmen ... dessen, was wir sind und was für uns ist“[92], sucht. Wittgenstein dagegen strebt nach der Klärung der logischen Struktur von Sätzen der Wissenschaft. Jaspers’ nebelhafte Erklärung nimmt jedoch einen konkreteren Sinn an, wenn er die Philosophie auch als „Weltanschauungspsychologie“[93] definiert.

Schon vor Jaspers hat der Neuhegelianer und „tragische Dialektiker“ Arthur Libert, der an der Irrationalisierung der Philosophie aktiven Anteil nahm, den Sinn, den die Deutung der Philosophie als Weltanschauungspsychologie besitzt, klar zum Ausdruck gebracht: „Das philosophische Problem als solches ... (hat) seine primäre Bedingung in dem Grundgefühl der Angst ... Das Grundgefühl der Angst ... hat den Charakter eines metaphysischen Urerlebnisses.“[94] Die dadurch entstehende philosophische „Metaphysik“ ist jedoch von ganz besonderer Art. Der religiöse Idealist Berdjajew schrieb in seinem Buch „Von der Bestimmung des Menschen“ in diesem Zusammenhang, daß die „Philosophie durchaus nicht ein Objekt haben muß ... Aus dem Menschen heraus und im Menschen erkennen bedeutet nicht objektivieren.“ Die philosophische „Metaphysik“ ist also eine objektlose „Metaphysik“. Die „Objektlosigkeit“ der existentialistischen Philosophie kommt auch in dem bekannten Ausspruch von Albert Camus zum Ausdruck: „Es gibt nur ein ernsthaftes philosophisches Problem: das ist der Selbstmord.“[95]

[225] Über die existentialistische Philosophie machte der Neuthomist Bocheński folgende giftige Bemerkung: Sie würde „oft zu reiner Autobiographie, die in nicht mehr wissenschaftlicher, sondern eher dichterischer Form nur noch bloße Gefühle ziemlich sinnlos zum Ausdruck bringt“[96].

Wie dem auch sei, die Berührungspunkte zwischen der existentialistischen und der neopositivistischen Auffassung von der Philosophie des „Lebensgefühls“ sind offensichtlich. Die Übereinstimmung in den Auffassungen von der Rolle dieser Philosophie ist aber nicht nur dadurch bedingt, daß die Neopositivisten das Gefühl selbst rechtfertigen, in dem Wittgenstein eine weise Mystik und Carnap ein unüberwindliches Bedürfnis der Seele erblickten; sie ist auch ein Folge dessen, daß der Neopositivismus die Aufgaben der Philosophie im Prinzip auf die logische Analyse der Verfahren beschränkt, mit denen die „Tatsachen“ theoretisch zu bearbeiten sind.

Indem der Positivismus den Tätigkeitsbereich des analytischen Philosophen derart einengt, läßt er den Existentialisten und anderen Irrationalisten prinzipiell freie Hand und sichert ihnen – sofern sie es nur wünschen – das Monopol zu, die tiefsten menschlichen Emotionen zum Ausdruck und zur Deutung zu bringen. Den Neopositivisten aber sollen die sie bewegenden „Emotionen“ des Glaubens an die „Allmacht“ der formalen Logik überlassen bleiben.[97] Es ergibt sich so eine spezifische „Arbeitsteilung“: Der Neopositivismus nimmt die

[90] Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1953, S. 14.
[91] Ebenda, S. 10.
[92] Karl Jaspers: Philosophie, Bd. I, Philosophische Weltorientierung, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, S. XXXV.
[93] Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, S. 6.
[94] Arthur Libert: Geist und Welt der Dialektik, Berlin 1929, Bd. 1, Grundlegung der Dialektik, S. 268.
[95] Albert Camus: Le mythe de Sisyphe, Paris 1942, p. 15.
[96] I. M. Bocheński: Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1951, S. 206.
[97] Vgl. Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, S. V.

Interpretation der Ergebnisse der Naturwissenschaft vor, während das Studium des Menschen als des Subjekts den Irrationalisten überlassen wird. Eine solche „Arbeitsteilung“ ist Ausdruck eines für beide Seiten vorteilhaften ideologischen Bündnisses. Jede Seite verherrlicht auf ihre Weise den Agnostizismus und beruft sich dabei auf die scheinbaren „Errungenschaften“ der anderen Seite.

So wird Comtes Vermächtnis bewahrt, wonach der Positivismus urteilt „ohne jemals irgendeine absolute Abneigung zum Ausdruck bringen, selbst nicht, wenn es sich um Lehren handelt, die mit dem gegenwärtigen Zustand des Menschengeistes bei der Elite der Bevölkerung am unverträglichsten sind“[98].

Die Herstellung eines philosophischen Bündnisses zwischen [226] dem Positivismus und dem Irrationalismus wird durch die Existenz einer solchen Spielart des Idealismus wie den Pragmatismus begünstigt.

Die pragmatistische Auffassung vom Gegenstand der Philosophie stellt eine Art Bindeglied zwischen der diesbezüglichen neopositivistischen und der existentialistischen Auffassung dar. Sie schlägt eine Brücke zur neuthomistischen Position, die der neopositivistischen anscheinend polar entgegengesetzt ist. Nicht zufällig treffen zahlreiche bürgerliche Philosophiehistoriker – wie zum Beispiel White in seinem Buch „Auf dem Weg zur Wiedervereinigung in der Philosophie“ (1956) – die Voraussage, daß der Pragmatismus im Annäherungsprozeß der verschiedenen philosophischen Systeme des Westens eine hervorragende Rolle spielen wird (was nebenbei bemerkt, auch die Tätigkeit Morris’ und Deweys gezeigt hat).

Nach James’ Auffassung soll die Philosophie ein Mittel sein, um den Zustand des Befriedigtseins der Persönlichkeit herbeizuführen.[99] „... Philosophie“, erläuterte Dewey, „hat es primär mit Werten zu tun, um deren Erlangung willen die Menschen tätig sind.“[100] Derartige Erwägungen führen einerseits dazu, daß der Philosophie die spezifisch philosophischen Probleme entzogen werden, was auch für die positivistische Philosophie zutrifft. Andererseits ist die Philosophie des Pragmatismus fast ebenso irrational und der theoretischen Klarheit bar wie der existentialistische Ausdruck des „Lebensgefühls“. Und schließlich rechtfertigt der Pragmatismus nicht nur die Existenz des Irrationalismus im allgemeinen, sondern auch der Religion. So erklärte James, „daß der Pragmatismus imstande sei, die empirische Denkweise mit dem religiösen Bedürfnis menschlicher Wesen in harmonischen Einklang zu bringen ... Der Rationalismus klebt an der Logik und am Himmelreich. Der Empirismus klebt an den äußeren Sinnen. Der Pragmatismus ist zu allem bereit ... Er würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen ...“[101]

Von den verschiedenen religiösen Auffassungen vom Gegenstand der „wahren“ Philosophie ist die neuthomistische am weitesten verbreitet. Ungeachtet ihres Unterschieds zu den genannten subjektiv-idealistischen Strömungen, widerspricht die Kon-[227]zeption des Neuthomismus der Lehre Carnaps von der Existenz zweier Arten von Philosophie keineswegs, sondern befindet sich sogar mit ihr in Übereinstimmung.

Dem Neuthomismus zufolge ist die Philosophie die Wissenschaft von den letzten Ursachen der Dinge, die allein mit Hilfe der natürlichen Vernunft erworben wird.[102] Da die letzte Ursache des Seins für die Thomisten aber Gott ist, muß die Philosophie also mit Hilfe der Vernunft Gott und über ihn das Wesen des Menschen und seiner Probleme zu verstehen suchen. Objekt (Forschungsgegenstand) der Philosophie sind also die Dinge, insofern sie von Gott geschaffen wurden, und Gott selbst, der die Dinge geschaffen hat. Der Neuthomismus erweckt somit im 20. Jahrhundert die Konzeption von der Philosophie als der „Wissenschaft

[98] Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, S. 89.
[99] William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen, Leipzig 1908, S. 38.
[100] John Dewey: Problems of Men, New York 1946, p. 164.
[101] William James: Pragmatismus, Leipzig 1908, S. 44, 51.
[102] J. K. Ryar: Basic Principles and Problems of Philosophy, Westminster 1956, p. XI.

der Wissenschaften“ zu neuem Leben, vertritt sie allerdings schon nicht mehr in dem Sinne, daß er der Philosophie einen universellen Inhalt zuschreibt, sondern im Sinne ihrer angeblich unendlichen „Überlegenheit“ gegenüber den Einzelwissenschaften. Die für das Mittelalter kennzeichnende Auffassung, daß die Philosophie die „Magd der Theologie“ sei, kommt damit nicht in Wegfall, sondern wird lediglich schwächer und weniger kategorisch formuliert. Als „Präambel der Theologie“ vereinigt sich der Neuthomismus mit letzterer und wirkt in dieser Eigenschaft im Prinzip in derselben – von der logischen Analyse freien – Sphäre wie der Existentialismus. Die neopositivistischen Methoden aber sind nach Auffassung des Neuthomisten Maritain für die Beschreibung der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen vortrefflich geeignet. Außerdem soll die logische Analyse der Sprache auch auf die für die Kirche autoritativen Schriften angewendet werden. Den genannten vier Spielarten des Idealismus ist also der Standpunkt gemein, daß das Wesen des Bewußtseins und des Seins zu erforschen Sache der irrationalen Psychologie (Existentialismus) sowie der religiösen Spekulation (Neuthomismus) sei, während die empirischen Erscheinungen von der logischen Analyse (Neopositivismus) erforscht werden sollen.

Erinnern wir uns noch einmal an den Gedanken, den Engels in der „Dialektik der Natur“ geäußert hat, nämlich daß die Empiriker und Positivisten, die die Philosophie scheuen, am Ende die Sklaven der „schlechtesten Philosophie“ sind. Während sich [228] das Erfahrungswissen an den spekulativen Denkern für deren Geringschätzung der Fakten dadurch rächt, daß dieselben nicht selten „in die *plumpste Empirie* der hausbackenen Philistererfahrung“[103] verfallen, wie das Hegel passierte, müssen die beschränkten Empiriker für ihre Geringschätzung der Philosophie damit zahlen, daß sie unter den Einfluß philosophischer Spekulationen übelster Sorte geraten. So berühren sich die Gegensätze. Die heutigen Positivisten, die mit jeder Philosophie brechen wollten, bereiten in Wahrheit der Philosophie des Irrationalismus und einem religiösen Pseudorationalismus den Weg. Von einer strengen gegenseitigen Abgrenzung der Wissenschaft und logischen Analyse derselben einerseits und der Philosophie des „Herzens“ andrerseits kann dabei nicht die Rede sein.

So besehen rückt folgende beredte Erklärung des Positivisten Ayer ins rechte Licht: „Man darf diese Auffassung (der Vertreter der logischen Analyse – I. N.) von den religiösen Sätzen nicht mit der Auffassung der Atheisten oder Agnostiker verwechseln ... Es gibt keine logische Grundlage für einen Antagonismus zwischen Religion und Naturwissenschaft.“[104]

Einen ähnlichen Gedanken äußert auch Wittgenstein: der Skeptizismus (d. h. der „gemäßigte“ Atheismus) in religiösen Fragen müsse als unsinnig zurückgewiesen werden, da strenggenommen weder eine Lösung religiöser Probleme noch diese Probleme selbst sich in wissenschaftlichen Termini ausdrücken lassen.[105] Selbst Russell, nach dessen Ansicht sich die Religion zur Wissenschaft wie eine starre Autorität zum Erfahrungswissen verhält, schreibt: „Da die Religion mehr aus einer Art des Fühlens besteht denn aus Glaubenssätzen, kann die Wissenschaft sie nicht berühren ... Auf dem Gebiet der Emotionen bestreite ich nicht den Wert der Erfahrungen, die die Religion hervorgebracht haben.“[106] McPherson, der das Verhältnis des Positivismus zur Religion untersuchte, kommt zu dem Schluß: „Die Positivisten mögen Feinde der Theologie sein, sind aber Freunde der Religion.“[107] Frank erblickt in seinem Buch „Philosophy of [229] Science“ (1957) die Aufgabe der Philosophie darin, eine Beziehung zwischen den wissenschaftlichen Theorien und der alltäglichen Erfahrung herzustellen, erklärt aber gleichzeitig, daß die ganze Welt offenbar einen göttlichen Schöpfer besitze. Das ist das Finale seiner positivistischen Bemühungen.

---

[103] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 548.
[104] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 174, 177.
[105] Vgl. Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 6.51. In: Schriften, S. 82.
[106] Bertrand Russell: Religion and Science, New York 1961, p. 17, 189.
[107] T. McPherson: Positivism and Religion. In: Philosophy and Phenomenological Research, 1954, Bd. XIV, No. 3, p. 329.

Mit der Ende der dreißiger Jahre beginnenden semantischen Entwicklungsphase des Neopositivismus machten die Auffassungen seiner Vertreter vom Gegenstand der Philosophie eine gewisse Wandlung durch. Es schien zunächst, als müsse die Entwicklung der logischen Semantik einige Korrekturen an diesen Anschauungen vornehmen, als könnte die Philosophie nicht mehr länger auf logische Syntax reduziert und von jedem sinnvollen Wissen überhaupt isoliert werden. Es kam jedoch anders. Da die Neopositivisten die Grundlagen der logischen Semantik konventionalistisch faßten, blieb ihre Auffassung vom Verhältnis der „neuen" Philosophie zu den „traditionellen" Arten der Philosophie nach wie vor subjektivistisch.

Carnap und der amerikanische Positivist Morris verstanden auf diesem Stadium der Entwicklung des Neopositivismus die „neue" Philosophie als Einheit der logischen Syntax (der Beziehungen innerhalb der Logik [der Sprache] der Wissenschaften), der Semantik (der Beziehungen der sprachlichen Mittel zu den Designaten, d. h. zu den durch sie bezeichneten Gegenständen) und der Pragmatik der Sprache (der Beziehungen der sprachlichen Mittel zum Subjekt). In Carnaps Aufsatz „Empirismus, Semantik und Ontologie" (1950) heißt es vom Materialismus, daß er „traditionelle Metaphysik" sei, die aus den Grenzen der Wissenschaft und ihrer sprachlichen Gerüste verwiesen sei. Aber damit nicht genug. Alfred Tarski kommt in dem Aufsatz „Der semantische Wahrheitsbegriff" zu folgendem Schluß: „Wir mögen naive Realisten, kritische Realisten oder Idealisten, Empiriker oder Metaphysiker bleiben – was immer wir gewesen sind. Der semantische Wahrheitsbegriff ist gegenüber allen diesen Richtungen völlig neutral."[108] Stellt man diese Behauptung in den Rahmen einer eng logischen Problematik, so ist sie durchaus richtig, insofern als es um den rein logischen Aspekt der Beziehungen zwischen Zeichen und Designate geht.[109] Tarski identifiziert [230] jedoch die formale Logik mit der „wissenschaftlichen" Philosophie und überträgt die oben angeführte Behauptung auch auf das Verhältnis der „wissenschaftlichen" Philosophie zu den „traditionellen" philosophischen Lehren.

Diese „wahre", „neue" Philosophie scheint so mit beliebigen philosophischen Systemen verträglich zu sein. Wollte man jedoch den Terminus „neutral" auf das Verhältnis logischer Konzeptionen zu ihren philosophischen Interpretationen anwenden, so wäre dieser Wortgebrauch nicht exakt, da es hier nicht um „Neutralität", sondern lediglich um die relative Unabhängigkeit der ersteren von letzteren geht. Tarski aber benutzt den Terminus „neutral", um zu betonen, daß für ihn jede philosophische Interpretation der Ergebnisse der logischen Analyse annehmbar ist. Damit rehabilitieren die Neopositivisten heute nicht nur den Irrationalismus, sondern schlechthin eine beliebige Philosophie, ohne „Unterschied in Rang und Namen" (mit Ausnahme des Materialismus). Carnap betont, daß er gegenüber den verschiedenen Lösungen, die die Frage nach der überempirischen Existenz irgendwelcher Wesenheiten erfährt, völlig tolerant ist und infolgedessen jedem die Verwendung beliebiger, ihm nützlich erscheinender Ausdrucksformen zugesteht.[110]

Will der Logiker seine eigene philosophische Position bestimmen, so hängt nach Meinung Carnaps alles von der linguistischen Konvention, d. h. von der Entscheidung darüber ab, auf welche Weise die Wörter und Sätze einander entsprechen sollen und welchen Sinn sie haben sollen. Damit ging Carnap von seiner früheren These ab, daß die „traditionelle" Philosophie im Grunde den Regeln der Sprache widerspricht, indem er jetzt anerkannte, daß es keine privilegierte logisch einwandfreie Sprache gibt und je nach Übereinkunft Sprachen mit verschiedenen semantischen Regeln zugelassen sind, z. B. die „Sprachen" des Materialismus und des Idealismus. Die konventionelle Entscheidung über die Wahl dieser oder jener philo-

[108] Alfred Tarski: The Semantic Conception of Truth. In: Semantics and the Philosophy of Language, Ed. by Leonard Linsky, Urbana 1952, p. 34.
[109] Vgl. W. Stegmüller, nach dessen Ansicht die logische Semantik erkenntnistheoretisch invariant gegenüber den Standpunkten früherer Philoso-[230]phien ist (Stegmüller: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, Wien 1957, S. 236).
[110] Vgl. Rudolf Carnap: Empiricism, Semantics and Ontology. In: Semantics and the Philosophy of Language, p. 228.

sophischen „Sprache“ berührt nach Carnaps Meinung nicht im geringsten die mögliche Entscheidung über die wirkliche, nicht bloß konventionelle Anerkennung der einen oder der anderen Richtung der Philosophie als der inhaltlich wahren Philosophie. „Die Welt der Dinge zu akzeptieren be-[231]deutet nicht mehr, als eine bestimmte Sprachform zu akzeptieren, mit anderen Worten, Regeln für die Aufstellung von Sätzen und für die Überprüfung, Annahme oder Widerlegung derselben zu akzeptieren.“[111]

Wenn also Carnap in der „Einführung in die Semantik“ (1942) als Aufgabe der Philosophie die semantische Analyse der Struktur der Wissenschaftssprachen und des theoretischen Teils der Umgangssprache bezeichnet[112], so bricht er damit nicht mit dem Positivismus. Es ändert auch nichts an der Sache, wenn – wovon im III. Kapitel noch die Rede sein wird – die Untersuchung der formalen Bedingungen der Wahrheit in die semantische Analyse mit einbezogen wird; denn diese Untersuchung wird in den engen Grenzen der Logik vorgenommen, und ihre Ergebnisse werden infolge der üblichen Vorbehalte von den Neopositivisten nicht zu dieser oder jener philosophischen Erkenntnistheorie in Beziehung gesetzt. Der Finne Sven Krohn äußert in einer Arbeit über den Neopositivismus die Meinung, daß Carnap in der semantischen Etappe „dem traditionellen Begriff der Philosophie schon bedeutend näher“ kam[113], da das Problem des Verhältnisses von Pragmatik und logischer Syntax der Grundfrage der Philosophie gleichsam analog sei. Das ist aber nicht richtig. Es geht hier um das Verhältnis zwischen zwei Arten von Relationen: a) der zwischen Subjekt und Sprache und b) der zwischen den Elementen der Sprache. Dieses Verhältnis von Pragmatik und logischer Syntax liegt jedoch voll und ganz in der subjektiven Sphäre, da die Frage nach dem Ursprung der Sprache konventionalistisch entschieden wird und das ganze Verhältnis folglich nicht dem von Subjekt und Objekt entspricht

Der amerikanische Analytiker Arthur Pap ist im Anschluß an Moritz Schlick der Auffassung, daß die Grundfrage der neopositivistischen Philosophie in ihrer semantischen Etappe in der Semantik selbst begründet liegt, und formuliert sie folgendermaßen: „Welche Bedeutung hat der Begriff ‚Bedeutung‘?“[114] In der Tat, dieser semantische Begriff ist bereits seit mehr als dreißig Jahren – wenn man vom Erscheinen des Buches „Die Bedeutung der [232] Bedeutung“ von Richards und Ogden (1927) an rechnet – Gegenstand verschiedener, letztlich philosophischer Erörterungen. Den einen Konzeptionen zufolge bezeichnet „Bedeutung“ die verschiedensten Phasen von Zeichenprozessen und entspricht keinem einheitlichen Begriff (Morris). Anderen Auffassungen zufolge ist „Bedeutung“ eine ideale Eigenschaft der Gegenstände selbst (Pap), ein idealer Gegenstand oder eine besondere Eigenschaft des Gedankens (Husserl), eine Beziehung zwischen Zeichen (Neurath), zwischen Zeichen und Gegenstand (Carnap in der Zeit seiner Arbeiten zur logischen Semantik), zwischen einem Zeichen und dem Gedanken über den Gegenstand (Locke), zwischen Zeichen und Verhaltenstyp (Peirce)[115] oder schließlich zwischen den Menschen, die mit Hilfe von Zeichen miteinander verkehren (Schaff)[116].

Aber nur einige der angeführten Varianten einer Antwort auf die Frage, was „Bedeutung“ ist, sprechen dafür, daß deren Anhänger idealistische Anschauungen teilen. Wenn man z. B. die

[111] Ebenda, p. 211.
[112] Rudolf Carnap: Introduction to Semantics and Formalization of Logic, Cambridge 1959, p. 250; vgl. Foundations of Logic and Mathematics, Chicago 1938.
[113] Sven Krohn: Der logische Empirismus, 2. Teil, S. 184.
[114] Arthur Pap: Elements of Analytic Philosophy, p. 306.
[115] Im Pragmatismus von Peirce wird „Bedeutung“ aufgefaßt als die Gewohnheit, unter bestimmten Bedingungen in entsprechender Weise zu handeln, während James den Akzent auf das individuelle Handeln und das Verhalten des Subjekts legt. In den logischen Untersuchungen von Peirce sind die von späteren Theoretikern vorgetragenen Auffassungen der „Bedeutung“ als Bedeutung, als Übersetzung und als emotionale Einstellung vorweggenommen.
[116] Vgl. Adam Schaff: Einführung in die Semantik, Berlin 1966. Kokoszyfiska betont zu Recht, daß Schaff diese Frage nicht hinreichend exakt löst (Vgl. Studia filozoficzne, 1961, Nr. 4, S. 178-185).

„Bedeutung“ als Beziehung zwischen Zeichen und Gegenstand auffaßt, so bedarf einer ergänzenden Präzisierung, was hier unter „Gegenstand“ verstanden wird. Meinen wir damit ein sogenanntes semantisches Objekt, das mit Hilfe vorgegebener Sinnregeln konstruiert wird (in der logischen Semantik ist die Bedeutung mit einem solchen Gegenstand als dem Denotat identisch), so bleibt die Frage nach dem materialistischen oder idealistischen Charakter der betreffenden Auffassung der „Bedeutung“ offen; sie kann nur gelöst werden, wenn zusätzliche erkenntnistheoretische Voraussetzungen geschaffen werden. Es gibt Gründe für die Annahme, daß eine allgemeine Definition des Begriffs „Bedeutung“, aus der alle oder zumindest die meisten speziellen Bedeutungen dieses Begriffs deduktiv abgeleitet werden können, unmöglich ist. Ein mehr oder weniger allgemeiner Begriff der „Bedeutung“ wird nicht im Rahmen des Wissens, sondern in dem [233] viel breiteren Rahmen der Information definiert werden können, etwa als eine Art *Informationsinvariante*.[117] Diese oder jene Bedeutung des Begriffs „Bedeutung“ (als Denotat, als Übersetzung, als Beziehung zwischen Gedanken und Wörtern, als Reaktion auf das Zeichen, als Benutzungsweise des Zeichens usw.) existiert nur im Rahmen eines bestimmten Zeichen- („sprachlichen“) Systems bzw. im Rahmen einzelner Fragmente desselben. In den neopositivistischen Konzeptionen der „Bedeutung“ sehen wir eine *fehlerhafte Verabsolutierung und Subjektivierung* zwar real vorhandener, jedoch nur spezieller Arten der Bedeutung, die entweder noch vor dem Bewußtsein (zum Beispiel bei der Übertragung biologischer Erbmerkmale durch den Informationsapparat der DNS), im Rahmen des Bewußtseins (in der Sprache der Menschen) oder des instinktiven Verhaltens (bei den Tieren) oder schließlich auf der Grundlage des Bewußtseins (in den relativ selbständig tätigen kybernetischen Maschinen) usw. auftreten.

Bei der Analyse des Begriffs „Bedeutung“ darf der erkenntnistheoretische Aspekt der Frage nicht außer acht gelassen werden. Als Pap die Grundfrage der analytischen Philosophie formulierte, vergaß er, daß er stillschweigend von der falschen Voraussetzung ausgegangen war, daß der Begriff „Bedeutung“ völlig isoliert von der Frage nach dem Verhältnis zwischen Bewußtsein und Sein analysiert werden kann.

Pap legt in seinem Buch „Elemente der analytischen Philosophie“ (1949) besonderen Wert auf den Gedanken, daß Gegenstand dieser Philosophie nicht nur die Analyse der Wissenschaftssprache, sondern auch die der philosophischen Sprache, der Umgangssprache und der Sprache der Logik selbst sein soll. „Man kann“, wie er sich bildlich ausdrückt, „auch über Dienstag, das Pfund Sterling, über Bonbons und über die Philosophie selbst philosophieren.“[118] Man kann also über alles philosophieren. Die analytische Philosophie stellt eine Art Philosophie der Philosophie dar, ähnlich wie sie als logische Analyse der Logik selbst zur Metalogik gehört.

Die prinzipiell neuen Nuancen bei Pap bestehen darin, daß er [234] die Umgangssprache als Gegenstand der analytischen Philosophie begreift und den Analytikern (im Unterschied zu den Vertretern des „Wiener Kreises“) „Liberalismus gegenüber den ‚traditionellen‘ philosophischen Richtungen“ zuschreibt. Er meint, daß der logische Empirismus nach fünfundzwanzig Jahren Entwicklung gegenüber dem konstruktiven Realismus weniger „negativistisch“ und mehr versöhnlerisch geworden sei. Pap nähert sich der Auffassung, daß die neopositivistische Analyse eine Art *Methode* ist, die, wenn auch nicht mit allen, so doch mit vielen philosophischen Systemen vereinbar ist. Aus diesem Grunde erklärt er, daß alle logischen Positivisten analytische Philosophen seien, nicht alle analytischen Philosophen aber logische Positivisten. In Paps Erörterungen finden sich Elemente des Platonismus, mitunter aber auch recht durchsichtige Äußerungen objektiv idealistischer Observanz.

[117] Vgl. I. Narski: Das Problem der Bedeutung und die Kritik seiner neopositivistischen Lösungen. In: Woprossy filosofii, 1963, Nr. 6, S. 30-33. Wir können auch die von dem jugoslawischen Philosophen M. Markowič vorgeschlagene Lösung nicht akzeptieren, daß eine allgemeine Definition des Begriffs „Bedeutung“ in Form einer Konjunktion seiner speziellen Bedeutungen gegeben sein soll.

[118] Arthur Pap: Elements of Analytic Philosophy, p. 478.

In ähnlicher Weise suchte Mises den Neopositivismus zu „liberalisieren“. In seinem bekannten Buch über den Positivismus schreibt er, daß die Metaphysik für ihn nicht sinnlos sei, wie das Carnap zu Beginn seiner philosophischen Tätigkeit behauptet hatte, sondern die Gesamtheit von Versuchen, zu einer echten wissenschaftlichen Philosophie zu kommen.

In der neopositivistischen Lehre vom Gegenstand der Philosophie nimmt sich die Philosophie als eine Art neuer „Wissenschaft der Wissenschaften“ aus. Der Neukantianer Riehl schrieb seinerzeit: „Die Philosophie in ihrer neuen, kritischen Bedeutung ist die Lehre von der Wissenschaft, der Erkenntnis selbst.“[119] Heute verwandelt man die Philosophie aus einer Wissenschaft von der Erkenntnis in eine Wissenschaft von der logischen Struktur aller Wissenschaften. Die Philosophie nimmt die Züge einer Metatheorie an, und man braucht ihr nur noch einen kategorisch normativen Charakter zu verleihen, wie das Carnap in den dreißiger Jahren versuchte, damit sie zu einer neuen Variante der Wissenschaftslehre werde.

Die Theoretiker der Lwow-Warschauer Schule (diese logisch-philosophische Strömung entstand in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts) verhielten sich in ihrer Mehrheit von Anfang an zurückhaltend gegenüber der extremen Fassung der These, [235] daß die philosophischen Sätze sinnlos seien. Łukasiewicz hielt die Ideen des „Wiener Kreises“ für nicht hinlänglich „vernünftig“ und durch und durch „gewagt“. In dem Aufsatz „Zur Frage des Kampfes mit der Metaphysik“ (1938) bestand Kokoszynska auf einem „Kompromiß“ zwischen den „logischen Empiristen“, die sich mit der Existenz einiger unbestätigter philosophischer Sätze einverstanden erklären sollten, und den „Metaphysikern“, die die Hoffnung aufgeben sollten, daß diese Sätze auf wissenschaftliche Weise bestätigt werden können. Allerdings schrieb Kotarbiński schon 1921, daß die Philosophie „ein Konglomerat (ist), das man schwerlich mit einer Chimäre vergleichen kann, weil das immerhin noch etwas organisches Ganzes wäre ... Mit einem Wort, laßt die große Mißgeburt Philosophie, die wie ein Planet um die Sonne der Wahrheit kreist und von zentrifugalen Kräften zerrissen wird, in eine Gruppe von Planetoiden zerfallen: dann wird ihnen die Sonne stärker leuchten“[120].

Die meisten Theoretiker der „Lwow-Warschauer Schule“ näherten sich jedoch nur teilweise dem folgenden Standpunkt an, den Ajdukiewicz am klarsten zum Ausdruck gebracht hat. Ob philosophische Sätze als sinnvoll oder sinnlos angesehen werden hängt davon ab, welches sprachliche System wir benutzen: Es läßt sich ein System angeben, in dem die Sätze sinnvoll sind, wenn wir nicht über den Rahmen des Systems hinausgehen. Man kann also eine beliebige Philosophie als einen zusätzlichen Interpretationsapparat, der den Aussagen der Wissenschaft beigegeben ist, konventionell akzeptieren. Dieser philosophische Apparat kann seinerseits mit einer Metainterpretation, die der formalen Redeweise Carnaps analog ist, ausgerüstet sein.

Zugleich ließen die Vertreter dieser Auffassung eine Philosophie der „persönlichen Überzeugung“ zu, ähnlich wie Carnap die Existenz einer Philosophie des persönlichen „Lebensgefühls“ für gerechtfertigt hielt. Diese Philosophie trat bei den verschiedenen Vertretern der Lwow-Warschauer Schule überaus unterschiedlich in Erscheinung. Łukasiewicz war Katholik, Kotarbiński Materialist (und zwar anfangs konventionalistischer Prägung). Sie alle aber verbanden ihre Philosophie der persönlichen Überzeugungen in diesem oder jenem Maße mit der logischen Analyse. Lesniewski hielt es für möglich, den von ihm ausgearbeiteten logischen Kalkül der Namen als „Ontologie“ zu bezeichnen; das war [236] jedoch keine philosophische Ontologie, wenngleich sich diese Theorie auch auf verschiedene allgemeinphilosophische Voraussetzungen des nominalistischen Materialismus stützte. Was Łukasieicz betrifft, so verband er in dem Aufsatz „Logistik und Philosophie“ (1936) die Behauptung, daß die „Logistik ... an keine Richtung in der Philosophie gebunden ist“[121], mit folgendem

[119] Alois Riehl: Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede, Freiburg i. B. u. Tübingen 1883, S. 38.
[120] T. Kotarbiński: Wybór pism, Bd. II, Warszawa 1958, S. 442, 445.
[121] Jan Łukasiewicz: Logistyka a filozofija. In: Przeglad filozoficzny, Bd. 39, Warszawa 1936, S. 118.

beredten Bekenntnis: „Die wissenschaftliche Philosophie will mit niemandem kämpfen, da sie eine große positive Aufgabe zu erfüllen hat: sie muß eine neue Anschauung von der Welt und vom Leben konstruieren, die sich auf methodisch exaktes Denken stützt ... Ich glaube, daß der Mensch, der an die Existenz einer guten und weisen Kraft glaubt, die über diese Welt herrscht, der Mensch, der an die Existenz Gottes glaubt, sich vertrauensvoll auf die künftigen Ergebnisse dieser Arbeit verlassen kann.“[122] Łukasiewicz sprach, hierin dem Begründer der Lwow-Warschauer Schule Twardowski folgend, den Wunsch aus, daß religiöse Gefühle die gesamte „vernünftige Tätigkeit“ der Logiker durchdringen mögen.

In seiner Schrift „Elemente der Erkenntnistheorie, der formalen Logik und der Methodologie der Wissenschaft“ (1929) definierte Kotarbiński seine philosophischen Anschauungen als allgemeine Theorie der Wissenschaft, als ihre methodologische Kritik und als Lehre von den logischen Formen der Wissenschaft. Zugleich behauptete er, daß „nur äußere Gegenstände, aber keine Inhalte (gemeint sind die Inhalte der menschlichen Wahrnehmungen – I. N.) existieren“[123], und entwickelte damit eine Variante des metaphysischen Materialismus. Ähnlich verhielt es sich mit der Ethik. Kotarbiński hielt es für möglich, neben der empirischen (beschreibenden) Ethik, die die faktischen Verhaltensweisen der Menschen sowie deren Einschätzung in dieser oder jener Epoche fixiert, einer Ethik also, wie sie auch vom „Wiener Kreis“ akzeptiert wurde, ein spezielles System einer normativen Ethik zu schaffen[124], das durchaus nicht von allen Vertretern der Schule gebilligt wurde.

[237] In ziemlich vergröberter und vulgarisierter Form wird die positivistische Auffassung vom Gegenstand der Philosophie heute von den Idealisten aus der Gruppe der „allgemeinen Semantiker“ propagiert.[125] Ihr Ziel ist es, alle einstigen und derzeitigen philosophischen Lehren zu entwerten. Zu diesem Zweck erklären sie, daß diese Lehren nichts anderes zum Ausdruck brächten als Besonderheiten der psychischen Verfassung verschiedener Nationen, die sich im Charakter der Nationalsprachen und vermittels dieser auch in der Philosophie äußern. So behauptete Glenn in einem Referat auf der zweiten Konferenz der „allgemeinen Semantiker“, daß die Descartesche Philosophie aus der Eigenart der französischen Sprache, der Pragmatismus aber aus der der englischen hervorgeht.[126] Entsprechend hieß es von den Deutschen, daß ihr klassischer Idealismus des beginnenden 19. Jahrhunderts der Syntax und Semantik der deutschen Sprache entsprach.

Die semantischen Idealisten schlagen vor, die Philosophie durch Semasiologie zu ersetzen, die im weiten Sinne des Wortes als eine synthetische Lehre von der Rolle der Zeichen im physiologischen, psychischen und sozialen Verhalten des Menschen begriffen wird. In dieser Bedeutung des Wortes stellt die Semasiologie eine gewisse Universaldisziplin dar, ähnlich wie die allgemeine Organisationswissenschaft Bogdanows. Ihr Gegenstand sind „Zeichen“ in beliebigen Zusammenhängen und Vermittlungen. Daher ist Carnap kaum im Recht, wenn er annimmt, daß die „allgemeine Semantik“ ihrem Inhalt nach der Pragmatik als Teil der logischen Analyse nahestehe. Ihre Schöpfer (mit Alfred Korzybski an der Spitze) beziehen in diese Disziplin alles mit ein, was ihnen genehm ist, angefangen von der Anthropologie und der Untersuchung linguistischer Gewohnheiten schizophrener Personen bis hin zur politischen Propaganda. Korzybski betrachtete die „allgemeine Semantik“ als eine Art neue Anthropologie, ja fast als allgemeine Wissenschaft vom Menschen.

Der verschwommene Charakter der neuen Universallehre und die Unbestimmtheit ihrer Grenzen veranlaßten den Semantiker [238] Rapoport zu dem charakteristischen Eingeständnis, daß die

[122] Ebenda, S. 130/131.
[123] T. Kotarbiński: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk, Lwow 1929, S. 96.
[124] T. Kotarbiński: O istocie oceny etycznzj. In: Wybór pism, Warszawa 1957, Bd. 1, S. 699-707.
[125] Zur Kritik der Grundprinzipien der „allgemeinen Semantik“ vgl. Albrecht Neubert: Semantischer Positivismus in den USA, Halle 1962, S. 174 ff.
[126] Edmund S. Glenn: Semantic Difficulties in International Communication. In: ETC.: A Review of General Semantics, 1954, Bd. XI, No. 3, p. 163-180.

allgemeine Semantik keine Richtung der akademischen Philosophie ist. Sie sei eine komplizierte und seltsame Erscheinung. „Sie ist eher eine Überzeugung, ähnlich wie das Vegetariertum, wie der Nudismus oder der Mohammedanismus, der Existentialismus oder der Sozialismus. Die Semantiker haben mit allen diesen ‚ismen' etwas wie einen Kult gemein ..."[127] Aber Rapoport träumt auch von einer neuen semantischen Philosophie, und als ihren zentralen Gegenstand und Begriff empfiehlt er die „Operation" in ihren verschiedenen speziellen Bedeutungen. Im Anschluß an Ideen von Dewey und Bridgman gelangt Rapoport zu der Ansicht, daß es möglich sei, von einer operationellen Philosophie, d. h. einer „Philosophie zielgerichteter Aktionen"[128], zu sprechen. Diese Philosophie krönt seiner Meinung nach den Prozeß der historischen Wandlung des Charakters philosophischer Lehren: An die Stelle der antiken Wissenschaft, die die Rolle einer Philosophie spielte, und der „Wissenschaft der Wissenschaften" der neuen Zeit, die den Versuch unternahm, die Philosophie selbst in eine allumfassende Wissenschaft zu verwandeln, ist eine Philosophie getreten, die aus der Wissenschaft selbst hervorgegangen ist. Dieses „Hervorgehen" soll, wie sich bei näherem Hinsehen erweist, darin bestehen, daß die Begriffe „Objekt", „Erkenntnis" und „Wahrheit" auf den Begriff (und schließlich auf das Wort) „Operation" zurückgeführt werden. Der zentrale Begriff der operationellen Philosophie Rapoports deckt sich mit dem pragmatistischen Begriff des „Instruments", das zur Erreichung dieser oder jener Ziele der Persönlichkeit dient. Rapoport selbst schreibt, daß Deweys Auffassung von der Bedeutung und der Wahrheit praktisch mit den entsprechenden Auffassungen der logischen Positivisten[129] und folglich auch mit seinen eigenen identisch ist. Die Unterschiede in den Anschauungen Rapoports und Deweys vom Gegenstand der Philosophie sind unwesentlich.

Eine originelle Spielart der neopositivistischen Auffassung vom Gegenstand der Philosophie stellen die Ideen dar, die Wittgenstein in seinem posthum erschienenen Werk „Philosophische [239] Untersuchungen" (1953) äußert. Diese Ideen schließen die Entwicklung seines eigenen Umherirrens ab, dessen erste Etappe, die durch das „Logisch-philosophische Traktat" (1921) gekennzeichnet ist, von uns schon charakterisiert wurde. Wittgenstein gelangte letztlich zu der Auffassung, daß die Philosophie fast völlig zu einem Zweig der Philologie werde, der sich mit der Präzisierung von Wortbedeutungen beschäftigt. Ein solches farbloses Finale entwertete seine vieljährige Suche nach der philosophischen „Wahrheit". Und das ist kein Zufall. Diese Konsequenz muß vor allem im Zusammenhang mit der allen britischen Analytikern eigenen Tendenz, einer exakten Bestimmung ihres philosophischen Standortes auszuweichen, gesehen werden. Moore, Russell und Ayer sahen es als einen „metaphysischen Fehler" an, den logischen Positivismus ausgerechnet zum Positivismus zu zählen. Sie zogen es vor, nicht als Philosophen der logischen Analyse, sondern als die Philosophie analysierende Logiker zu gelten. Dieses strebt auch Wittgenstein an, dessen Anschauungen überhaupt mit den englischen philosophischen Traditionen eng verbunden sind. Worin bestehen letztlich die „Errungenschaften" dieser Tendenz?

In den „Philosophical Investigations" suchte Wittgenstein in Abrede zu stellen, daß er irgendeinen bestimmten philosophischen Standpunkt, den positivistischen nicht ausgeschlossen, einnimmt. Was bleibt aber dann in seinen Arbeiten an Philosophie übrig? Seinen Worten zufolge nur die auf die Klärung der Sätze gerichtete Tätigkeit. Von dieser Tätigkeit war bereits im „Logisch-philosophischen Traktat" die Rede. Jetzt aber führt sie nicht einmal zu jenen geringfügigen Ergebnissen, die im „Traktat" erzielt worden waren. Wittgenstein, der seine früheren Ansichten vom Gegenstand der Philosophie nunmehr für „dogmatisch" hält, schlägt den Philosophen vor, die Worte nicht mehr im Hinblick auf ihre wissenschaftlich-theoretische Bedeutung zu analysieren, sondern in bezug auf ihre Bedeutung in der Umgangssprache (die seiner Auffassung nach ebenso konventionalistisch ist). Diese Konventionen haben Wittgensteins

[127] Anatol Rapoport: Saying What You Mean. In: ETC.: A Review of General Semantics, 1956, Bd. XIII, No. 4, p. 243.
[128] Anatol Rapoport: Operational Philosophy. Integrating Knowledge and Action, New York 1953, p. 222.
[129] Ebenda, p. 215.

Meinung zufolge keinerlei Beziehung zur Analyse der Sprache, d. h., sie befinden sich außerhalb der Grenzen der von ihm „reformierten“ Philosophie. Mit anderen Worten, die Philosophie ist verpflichtet, an rein beschreibenden Methoden festzuhalten, indem sie feststellt, in welchen Bedeutungen die Menschen bestimmte Worte benutzen, und [240] sich keine Gedanken darüber macht, wie diese Bedeutungen einzuschätzen sind und warum sie bevorzugt gewählt werden.

Wittgenstein wollte die Philosophie also zu einer Hilfsmethode für die Klassifizierung von Wortbedeutungen machen. Ein solches Ergebnis war implizit schon in den ersten Definitionen enthalten, die Carnap vom Gegenstand der Philosophie gab und mehr explizit bei Pap. Wie Wittgenstein erklärte, besteht die Aufgabe darin, von der philosophischen Benutzung der Worte zu ihren Gebrauch in der Umgangssprache „zurückzukehren“. Jegliches Problem kann, Wittgenstein zufolge, heute als ein philosophisches angesehen werden, sobald es unklar ist und der Präzisierung bedarf, und zugleich ist jedes Problem schon kein eigentlich philosophisches mehr, da sich jedes traditionell-philosophische Problem auf die Problematik des Wortgebrauchs in der Umgangssprache reduziert. Die Philosophie verschwindet und wird durch ein „Spiel“ mit individuellen Sprachen abgelöst.

Die Auffassung, daß die Aufgaben der Philosophie in der logischen Analyse der Struktur und der Wechselbeziehungen der in der Sprache fixierten Fakten (der frühe Wittgenstein) bzw. in der logischen Analyse der Struktur der Wissenschaftssprache (Carnap) bestehen, hat mit der philosophischen Problematik noch nicht endgültig gebrochen. Nachdem Wittgenstein jedoch die Aufgabe der Philosophie darauf reduziert hatte, Unklarheiten der Umgangssprache durch eine philologische Analyse der grammatikalischen Struktur und der Semantik derselben zu beseitigen, bleibt von der Philosophie schon rein gar nichts mehr übrig, und der Philosoph wurde zum Philologen, der es mit der Korrektur und redaktionellen Bearbeitung der Sprache zu tun hat. Der Philosoph, erklärte Wittgenstein, geht mit der einen oder anderen Frage „wie mit einer Krankheit“ um; Aufgabe der Philosophie ist es, „der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen“[130], d. h. dem Menschen zu helfen, philosophischen Problemen zu entgehen.

In den „Philosophischen Untersuchungen“ verharrte Wittgenstein – wie auch seine Nachfolger Ryle, Austin und Wisdom – faktisch auf dem prinzipiellen Standpunkt des logischen Positivismus mit allen ihm eigenen unlösbaren Schwierigkeiten, fügte letzteren sogar noch eine hinzu: Wie ist die Philosophie, so wie [241] sie Wittgenstein auffaßt, von der gewöhnlichen Philologie zu unterscheiden? Dazu bemerkte der Thomist Frederick Charles Copleston, daß der reife Wittgenstein einen Teil des Dogmatismus des frühen Wittgenstein ausschloß, jedoch damit auch die Philosophie ausschloß.[131] In der Tat, was bleibt von der Philosophie übrig, wenn man folgender Auffassung ist: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die an die Grenze der Sprache geholt hat.“[132]

Völlig zu Recht gelangt Maurice Conforth zu der Schlußfolgerung, daß die „Philosophie Wittgensteins ... ein System ... scholastischer Spekulationen darstellt, das vom Leben und von den Realitäten unserer praktischen gesellschaftlichen Existenz getrennt ist“[133].

Zahlreiche bürgerliche Philosophiehistoriker spüren, daß Ergebnisse der Art, wie sie Wittgenstein erzielt hat, die Philosophie degradieren. So hat zum Beispiel Fischl anerkannt, daß „die Philosophie der Gegenwart ... nicht die geradlinige Fortsetzung der Philosophie der Neuzeit, sondern ihr Zusammenbruch und ihr Ende ist“[134]. Die bürgerlichen Philosophen

[130] Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. In: Schriften, 1960, S. 407.
[131] Frederick Charles Copleston: Der frühe und der späte Wittgenstein, Münster 1957, S. 12.
[132] Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. In: Schriften, S. 344.
[133] Maurice Cornforth: Wissenschaft contra Idealismus, Berlin 1953, S. 250,
[134] Johann Fischl: Materialismus und Positivismus der Gegenwart. Ein Beitrag zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen, Graz/Wien-Altötting 1953, S. 4.

(und die Neopositivisten an erster Stelle) gaben sich alle Mühe, um das von ihnen errichtete philosophische Gebäude selbst zu zerstören.

Die strenge logische „Folgerichtigkeit", durch die sich die Neopositivisten vom Vorwurf des Subjektivismus abzugrenzen suchten, führte ihre Philosophie zur Selbstverleugnung. Die Ursache dafür lag jedoch nicht in einer logischen Inkonsequenz ihres Denkens, sondern darin, daß die Prämissen, von denen sie ausgingen, falsch waren und daß ihre ursprüngliche Absicht, eine „absolut antimetaphysische" Philosophie zu schaffen, nicht zu verwirklichen war. Eine solche Philosophie ist deshalb nicht möglich, weil jede Philosophie entweder materialistisch oder antimaterialistisch ist. Daß der Neopositivismus nicht eine materialistische Philosophie ist, davon zeugt sein Verhältnis zum Irrationalismus und [242] zur Religion; er ist also eine antimaterialistische Philosophie, wenngleich das auch von seinen Vertretern bestritten wird.

Wie groß die Zahl der Naturforscher auch sein mag, die auf spontan materialistischem Standpunkt stehen und hoffen, denselben im Positivismus begründen zu können, wie scharf auch immer die Polemik der offenen Idealisten gegen die Positivisten und der Positivisten gegen die „Metaphysiker" schlechthin sein mag, wie aufrichtig auch verschiedene Positivisten danach streben mögen, die Wissenschaft von den Beimischungen haltloser Spekulationen zu reinigen – und dieses Streben, aber nur das allein, deckt sich unbedingt mit den Bestrebungen der Materialisten –, der Neopositivismus ist dennoch ohne Zweifel eine antimaterialistische Philosophie.

Mitunter verhüllen die Neopositivisten ihren Kampf gegen den Materialismus mit der Behauptung, daß dieser keine Beziehung zur Philosophie habe, sondern für die Naturwissenschaft „annehmbar" sei. Philipp Frank zufolge „ist der Materialismus, so lange er nur Aussagen von der Art macht, daß die Lebensvorgänge sich auf physikalische zurückführen lassen, eine naturwissenschaftliche Theorie und hat mit den Lehren der Schulphilosophie von der wahren Welt gar nichts zu tun"[135]. Frank versucht hier, den Materialismus im Interesse des Positivismus „unschädlich" zu machen, indem er ihn mit dem „Physikalismus" Carnaps, d. h. mit der linguistischen Konzeption der Übersetzung der Sätze aller Wissenschaften in Sätze, die aus Termini der Physik bestehen, auf eine Stufe stellte. Der Physikalismus hat jedoch nichts mit dem Problem der wirklichen Wechselbeziehungen von psychischen und physischen Prozessen und noch viel weniger mit dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein gemein.

Auch die britischen Vertreter der logischen Analyse mit Russell und Ayer an der Spitze verbergen ihre Gegnerschaft zum Materialismus, wenn sie darauf hinweisen, daß sie den „Glauben" an die Rechtmäßigkeit des Materialismus billigen, weil dieser „Glaube" für die Gelehrten „nützlich" ist. Alfred Ayer versucht in seinen letzten Arbeiten den Anschein zu erwecken, als ob für ihn Positivismus und Materialismus gleichermaßen annehmbar seien, wobei der Unterschied zwischen diesen beiden Systemen von Anschauungen gar nicht so wesentlich sei. „Es ist nicht [243] so wichtig, ob wir sagen, daß die Objekte, die in den Theorien figurieren, theoretische Konstruktionen sind, oder ob wir es in Übereinstimmung mit der herkömmlichen Auffassung von den Dingen vorziehen zu sagen, daß sie unabhängig (von uns) real sind. Die Begründung für die Behauptung, daß sie keine Konstruktionen sind, besteht darin, daß das Verhältnis zu ihnen nicht durch ein Verhältnis zum sinnlich Gegebenen ersetzt werden kann. Die Begründung für die Behauptung aber, daß sie Konstruktionen sind, besteht darin, daß die Tatsache, daß wir über sie sprechen, nur durch ihr Verhältnis zu unserer Sinneserfahrung einen Sinn erhält."[136]

Mit anderen Worten, formal-logisch ist diese Frage nicht lösbar; an die Wahrheit dieser oder jener Philosophie zu glauben, ist niemandem verboten ... Dieser Schachzug (der übrigens durchaus nicht originell ist, da er sich schon bei Hume findet) verfolgt das Ziel, den Materia-

[135] Philipp Frank: Das Kausalgesetz und seine Grenzen, S. 272.
[136] A. J. Ayer: The Problem of Knowledge. An Inquiry into the Main Philosophical Problems that enter into the Theory of Knowledge, Edinburgh 1957, p. 132.

lismus außerhalb der theoretisch-philosophischen Betrachtung zu stellen und die Frage nach seiner Rechtmäßigkeit damit als unwissenschaftlich zu verwerfen.

Das antimaterialistische Wesen des Neopositivismus zeigt sich bereits in der Tatsache, daß es für viele idealistische Konzeptionen durchaus annehmbar ist, wenn die philosophische Theorie überhaupt negiert wird (es genügt, darin übereinzukommen, daß jeder irrationalen Lehre das Prädikat „Theorie“ abzusprechen ist) oder die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein als sinnlose Fragestellung bezeichnet wird (man braucht nur zu akzeptieren, daß diese Frage keinen wissenschaftlichen, sondern einen „emotionalen“ oder aber „moralischen“ Sinn habe).

Für den philosophischen Materialismus sind die genannten Thesen jedoch prinzipiell indiskutabel. Die erste akzeptieren hieße, den philosophischen Materialismus mit dem „naiven Realismus“ auf eine Stufe zu stellen. Das aber birgt viele Fehler in sich, da letzterer an eine oberflächliche Betrachtungsweise der Dinge gebunden ist, was der subjektive Idealismus wiederholt ausnutzte. Die zweite These führt zum Agnostizismus.

Es ist nicht verwunderlich, daß die zeitgenössischen Revisionisten dem Positivismus wegen seiner „antimetaphysischen“, d. h. antimaterialistischen, Tendenz ausnahmslos Beifall spenden. Der [244] Positivismus bietet sich außerdem für die deklarative Versöhnung der Gegensätze zwischen den kämpfenden Lagern – sei es in der Philosophie oder in der Politik – sowie zu dem Zweck, den Einfluß der materialistischen Philosophie unauffällig zu untergraben, an. Die „Ablösung“ des dialektischen Materialismus durch den Positivismus, um die sich viele Revisionisten und bürgerliche Denker von Kautsky, Bauer, Adler, Neurath bis zu den Revisionisten der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre bemüht haben, läßt sich am besten bewerkstelligen, wenn es gelingt, die Leser und Hörer davon zu überzeugen, daß der Positivismus der marxistischen Weltanschauung „nicht feindlich“ gegenüberstehe, oder zumindest, daß man zur letzteren eine negative Einstellung haben könne, die nicht gleichzeitig eine offen feindliche wäre, da die philosophischen Sätze zwar wissenschaftlich sinnlos, aber nicht falsch sind.

Kann ein Marxist akzeptieren, daß die philosophischen Thesen im allgemeinen und die Thesen der materialistischen Philosophie im besonderen „atheoretisch“ sind bzw. nur „sprachlichen“ Charakter haben? Zweifellos nicht.

Beide Formen, in denen der Positivismus den philosophischen Materialismus diskreditiert, sind unhaltbar, wenn man bedenkt, daß die Thesen der materialistischen Philosophie im Prinzip auf dieselbe Weise zustande kommen und bestätigt werden wie die einer beliebigen Einzelwissenschaft, und daß eine exakte Lösung der philosophischen Fragen für die Entwicklung der Wissenschaft und für die Praxis der Menschen lebenswichtig ist.

Letztlich basiert die neopositivistische Kritik des philosophischen Materialismus auf dem Prinzip, daß für den Materialismus in demselben Maße wie für den Idealismus gilt, daß er nicht durch die Sinneserfahrung verifiziert werden kann (daher bleibe nur eine der beiden Möglichkeiten: entweder an den Materialismus „glauben“ oder ihn für eine linguistische Konvention halten).

Dieses Prinzip, dem wir uns im III. Kapitel dieses Teils unserer Arbeit zuwenden werden, kann auch auf den Idealismus selbst angewandt werden und zeugt dann vom willkürlichen Charakter seiner Thesen. So kann es für die These Platons, nach der eine besondere Welt der Ideen existiert, und für die thomistische These von der Dreieinigkeit Gottes keinerlei Bestätigung durch die Sinnesorgane geben. Gewiß, die Verfechter dieser Thesen könnten sich stets auf die Nichtwahrnehmbarkeit der ge-[245]nannten Objekte oder der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften berufen. Aber gerade diese absolute Nichtwahrnehmbarkeit zeugt nicht vom übernatürlichen Charakter dieser Objekte, sondern davon, daß oben genannte Thesen unhaltbar sind.

Nicht selten bekräftigen bestimmte experimentelle Resultate oder einzelne Erfahrungstatsachen die Wahrheit der einen oder anderen philosophischen These. Insgesamt gesehen können einzelne Experimente jedoch nicht als endgültige Bestätigung dafür angesehen werden, daß

die materialistische Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein wahr ist, denn viele vereinzelte Fakten können auf eine Weise gedeutet werden, daß der Eindruck entsteht, sie hätten auf den Ausgang des Streits zwischen den beiden Lagern in der Philosophie keinen Einfluß. Es gibt kein Baconsches *experimentum crucis*, das den Jahrhunderte währenden Streit zwischen Materialisten und Idealisten mit einem einzigen Schlage beenden könnte.

Das Kriterium, das die letztliche Entscheidung trifft, ist die gesellschaftliche Praxis der Menschheit. Und diese Praxis entscheidet zweifellos zugunsten des Materialismus und beweist die Falschheit des Idealismus. Die gesellschaftliche Praxis reduziert sich nicht auf die Verknüpfung einzelner Beobachtungen und Handlungen der Menschen, sondern schließt die ganze Vielfalt der historisch sich entwickelnden Formen der menschlichen Praxis in ihrer Wechselwirkung ein.

Infolge ihrer Allgemeinheit schließt die Praxis den Menschen nicht in seiner persönlichen, subjektiven Sphäre ein, aus der der Positivismus Wissenschaft und Philosophie nicht hinausgelangen lassen will, sondern führt ihn im Gegenteil mit anderen Menschen, mit der gesamten Wirklichkeit zusammen und bestätigt somit deren objektive, d. h. vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Existenz. Die gesellschaftliche Praxis der Menschheit beweist, daß es falsch ist, alle philosophischen Probleme auf rein „sprachliche Probleme“ zu reduzieren. Sie führt zur materialistischen Auffassung des Verhältnisses von Philosophie, Sprache und Wirklichkeit. Diese Auffassung ist für den Erfolg der menschlichen Tätigkeit außerordentlich wichtig.

Wenn die Existenz der materiellen Welt außerhalb von uns, außerhalb des menschlichen Bewußtseins nur ein „sprachliches Problem“ wäre, so könnten weder die Tatsache der Einheit unserer Erfahrung, der Einheit der aufeinanderfolgenden Ent-[246]wicklungsetappen der Erscheinungen, noch die Kontinuität in der Wissenschaftsentwicklung, noch der prinzipielle Unterschied zwischen Träumen und gewöhnlichen Wahrnehmungen der außerhalb von uns existierenden Dinge und der Unterschied zwischen Subjekt und Umgebung überhaupt eine zufriedenstellende Erklärung finden.

Die philosophischen Probleme entstanden im Zusammenhang mit den Bedürfnissen der sich entwickelnden Naturwissenschaft und des Kampfes der gesellschaftlichen Klassen. Die Art, wie diese Probleme gelöst werden, wirkt sich auf die Produktionstätigkeit, die wissenschaftliche und politische Tätigkeit der Menschen aus. Je nachdem, wie solche Fragen wie die nach dem Ursprung des Lebens und des Bewußtseins gelöst werden, hängen Entwicklungsrichtung und Erfolge der Biologie, der Anthropologie, der Psychologie und anderer Naturwissenschaften ab. Von der Lösung des Problems der Willensfreiheit hängt es ab, wie die verschiedenen Prinzipien der politischen Tätigkeit begründet werden, die sich entweder auf Wissen, auf einen passiven Fatalismus oder aber auf subjektivistisches Abenteurertum gründet. Die Erfahrung lehrt, daß es noch niemals gelungen ist, das theoretische Denken absolut von der Philosophie zu isolieren. Eine solche Isolierung ist praktisch unmöglich, da jede Theorie unumgänglich ihr Verhältnis zur Außenwelt und zum Subjekt bestimmen muß.

Der Versuch des Positivismus, die Wissenschaft von der Philosophie zu isolieren, rechtfertigt bestenfalls den spontanen Materialismus, zieht jedoch im schlimmsten Falle agnostizistische Fehler nach sich, die dem Positivismus als Philosophie eigen sind. Der getarnte Positivismus ist nicht besser als der offene, denn er führt ebenfalls dazu, daß der Glaube, das Vertrauen in die Erkenntnis der objektiven Entwicklungsgesetze der Natur und der Gesellschaft zerstört wird. Vom mangelnden Vertrauen dieser Art ist es nur noch ein Schritt bis zur Flucht in die Religion. Wir führten bereits die Worte von Engels an, wonach derjenige, der glaubt, sich von der Philosophie befreien zu können, in Wirklichkeit unter den Einfluß der schlechtesten Philosophie, d. h. des Idealismus, gerät. Es sei in diesem Zusammenhang vermerkt, daß selbst Jaspers schreibt: „Wer die Philosophie ablehnt, vollzieht selber eine Philosophie, ohne sich dessen bewußt zu sein.“[137]

[137] Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1953, S. 13.

[247] Indes sind einige philosophische Probleme in der Tat mit Problemen der Sprache verknüpft. Maurice Cornforth schrieb dazu folgendes: „So entstehen Fälle, in denen einander widersprechende Sätze über die Welt auf Differenzen in der Sprache reduziert werden können, zuweilen aus der Wahl, die es bei der Beschreibung der Welt zwischen verschiedenen möglichen Methoden der Messung gibt. Unsere Beschreibung der materiellen Welt wird häufig in Begriffen formuliert, die von Messungen abgeleitet sind, und je nachdem, ob wir die eine oder die andere mögliche Methode der Messung verwenden, erweist sich unsere Beschreibung der Welt als durchaus verschieden.“[138] Das von Cornforth angeführte Beispiel bezieht sich auf die dynamische und kinematische Auffassung der Zeit. Es zeugt im übrigen nicht davon, daß die Lösung der philosophischen Probleme vom Charakter der gewählten Wissenschaftssprache abhängt; es zeugt vielmehr davon, daß von dieser Wahl die Klarheit, Exaktheit und Allseitigkeit der betreffenden Probleme und die Klarheit und Genauigkeit der Form abhängen, in der die philosophischen Schlußfolgerungen zum Ausdruck gebracht werden.

In einigen Fällen kann sich die Darlegung des philosophischen Standpunktes als derart unexakt erweisen, daß das Wesen der aufgeworfenen Fragen weitgehend verhüllt ist. Nicht ohne Grund hielt es Lenin bei der allseitigen Kritik des Empiriokritizismus für notwendig, die Machinationen zu untersuchen, die dessen Hauptvertreter mit den verschiedenen Bedeutungen der Worte „Erfahrung“, „neutrales Element“, „übereinstimmen“, „Energie“, „Realismus“, „Ökonomie“ usw. vornahmen, indem sie diese Bedeutungen der Umgangssprache entlehnten, Die zweideutige Benutzung der Termini, sagte Lenin, vermag die philosophische Linie ihrem Wesen nach nicht zu verändern, wohl aber zu verschleiern und fremdartige Elemente in sie hineinzutragen. Dem Beispiel Machs folgend, baute Bogdanow sein idealistisches System auf dem Wörtchen „Erfahrung“ auf, griff jedoch, auch hierin wiederum Mach folgend, nicht selten in seiner Konfusion auf die materialistische Deutung dieses Wortes zurück, da „aus der Erfahrung holen“ in der Umgangssprache bedeutet, sich auf objektive Tatsachen stützen.[139] „Mach und Avenarius schmuggeln [248] den Materialismus *heimlich* ein durch das Wörtchen ‚Element‘, das *angeblich* ihre Theorie von der ‚Einseitigkeit‘ des subjektiven Idealismus befreit ...“[140], da in dem Wort „Element“ eine Spur von etwas Objektivem enthalten ist.

Die linguistische Mehrdeutigkeit der Termini „Metaphysik“, „Sinnlosigkeit“, „Sprache“, „Tatsache“, „Philosophie“ und anderer spielt in den Erörterungen der zeitgenössischen Positivisten zweifellos eine bedeutende Rolle. Sie gestattet es ihnen, sich – sobald es notwendig erscheint – als „Freunde der Wissenschaft“ auszugeben. Nennt man sie Idealisten, so versuchen sie diese Anschuldigung mit dem Hinweis zu entkräften, daß ihre Erklärung, wonach die Thesen des philosophischen Materialismus „sinnlos“ seien, lediglich bedeute, daß diese Thesen „nicht verifizierbar“ seien. Die Neopositivisten legen jedoch dem Begriff der „Nichtverifizierbarkeit“ meistens die Bedeutung der Nutzlosigkeit für die Wissenschaft bei, was natürlich bei weitem nicht ein und dasselbe ist.

Die soziale Funktion der neopositivistischen Konzeption vom Gegenstand der Philosophie geht weit darüber hinaus, nur von den Reaktionären für die Kritik am Materialismus und am konsequenten Atheismus ausgenutzt zu werden. Wir erwähnten bereits, daß extrem reaktionäre irrationalistische Lehren im Positivismus einen zuverlässigen Bundesgenossen suchen. Diese Lehren nehmen für sich in Anspruch, den Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus zu „überwinden“. Selbst eine solche pseudorationalistische Lehre wie der Thomismus wird heute von ihren Anhängern für eine Philosophie ausgegeben, die sich angeblich „über“ den Gegensatz von Materialismus und Idealismus im „engen“ Sinne dieser Worte erhebt. Der zeitgenössische Revisionismus verträgt sich nicht nur schlechthin mit dem Positivismus, sondern strebt geradezu zu ihm hin.

[138] Maurice Cornforth: Wissenschaft contra Idealismus, S. 307.
[139] Vgl. W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 145.
[140] Ebenda, S. 47.

Für den Revisionismus ist überhaupt die Tendenz charakteristisch, den Gegenstand der Philosophie positivistisch zu entstellen, denn wenn man ihn vom dialektischen Materialismus isoliert, so läßt sich die Lehre vom Sozialismus leichter deformieren und entstellen.

Schon Kautsky erklärte einem sozialdemokratischen Arbeiter 1909, daß er den Marxismus nicht als eine philosophische Lehre, sondern als eine empirische Wissenschaft betrachte.

[249] Bogdanow schrieb in dem Aufsatz „Was findet der russische Leser bei Ernst Mach", den er der russischen Ausgabe der „Analyse der Empfindungen" (1908) vorausschickte, daß die Marxisten bei Mach lernen müssen wie man die „Idole", d. h. alle früheren Begriffe von der Philosophie, revolutionär zerstört. Er belehrte die Sozialdemokraten, daß – obgleich die Philosophie lediglich ein „provisorischer Ersatz" der Wissenschaft sei[141] – der Begriff der Empfindungskomplexe in der Philosophie von Avenarius und die Bogdanowsche „Kollektiverfahrung" nichtsdestoweniger dem Gefühl des proletarischen Kollektivismus entsprächen.

Verschiedene Revisionisten unserer Tage versteigen sich schließlich sogar zu der Behauptung, daß Engels im „Anti-Dühring" einen philosophischen Standpunkt vertreten habe, der dem des Positivismus verwandt sei. Sie begeben sich mit diesem Hirngespinst in das Fahrwasser der offenen Feinde des Marxismus, z. B. des Neothomisten Wetter, der seine Leser bereits im Jahre 1947 mit einer ähnlichen „Entdeckung" bekannt machte. Eine erwünschte „Entdeckung" war für die Revisionisten auch die Behauptung des Neopositivismus, daß jede Philosophie sinnlos sei. Jetzt konnten sie erleichtert aufatmen, denn der dialektische und folglich auch der historische Materialismus sind „sinnlos".

3. Die Unhaltbarkeit der positivistischen Auffassung vom Verhältnis zwischen Philosophie formaler Logik

Kritisiert man die neopositivistische Lehre vom Gegenstand der Philosophie, so darf man sich nicht auf die allgemeine Feststellung beschränken, daß die Menschheit in ihrer gesellschaftlichen Entwicklung der Philosophie bedarf, oder sich mit den Worten Friedrich Schillers begnügen:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien?
Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn."[142]

[250] Richtig gelöst wurde die Frage nach dem Gegenstand der wissenschaftlichen Philosophie vom dialektischen Materialismus. Ohne hier eine detaillierte Untersuchung vornehmen zu wollen, formulieren wir jene grundlegenden Thesen, die nach unserer Auffassung unumstritten und für die Kritik der neopositivistischen Konzeption wichtig sind.

Die marxistische Philosophie entstand und entwickelte sich im Kampf sowohl gegen die objektiv-idealistische Konzeption der „Wissenschaft der Wissenschaften" als auch gegen den scheinbaren positivistischen Antidogmatismus.

Engels brachte den Ausgang der deutschen klassischen bürgerlichen Philosophie und den Beginn der Entwicklung des dialektischen Materialismus mit dem Scheitern der Hegelschen Naturphilosophie in Zusammenhang, die durch die Entwicklung der Wissenschaften beseitigt wird. „Heute ist die Naturphilosophie", sagte Engels, „endgültig beseitigt. Jeder Versuch ihrer Wiederbelebung wäre nicht nur überflüssig, *er wäre ein Rückschritt*."[143]

---

[141] N. Werner (A. A. Bogdanow): Wissenschaft und Religion. Beiträge zur Philosophie des Kollektivismus, St. Petersburg 1909, S. 18 (russ.).
[142] Zit. nach: Schillers philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in seine Weltanschauung. Hrsg. von Eugen Kühnemann Leipzig 1902, S. 314.
[143] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 295.

Andrerseits betonte Engels, daß die Naturwissenschaft „ihre eigne, aus dem englischen Empirismus überkommne, bornierte Denkmethode“[144] fallenlassen, daß sie, mit anderen Worten, die positivistische Methodologie überwinden muß.

Wir können feststellen, daß die Positivisten in einem sehr wesentlichen Punkte Hegel folgten, so in dem an die Adresse des Materialismus gerichteten Vorwurf, er „mißbrauche“ die empirische Erkenntnis.

Vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus aus ist die Philosophie eine bestimmte Weltanschauung, ist sie die Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und der Erkenntnis. Ihre Grundfrage ist die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein. Infolgedessen ist die marxistisch-leninistische Philosophie die allgemeinste und zugleich die spezifischste Wissenschaft. Letzteres ist sehr wichtig, da die Abgrenzung der Sphären in der Wissenschaft auf den spezifischen Widersprüchen beruht, die den Objekten der wissenschaftlichen Forschung eigen sind. Das Spezifische der Philosophie als Wissenschaft, ihr qualitativer Unterschied gegenüber den anderen Wissenschaften hängt vor allem mit ihrer Grundfrage zu-[251]sammen, deren zweite Seite die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt ist.

Ausgangspunkt der Auffassungen einiger marxistischer Philosophen vom Gegenstand der Philosophie war fälschlicherweise die synkretische Konzeption Hegels, derzufolge die Philosophie nicht nur die höchste Entwicklungsstufe des Seins selbst ist, sondern auch wesentliches Wissen von der Welt[145] sowie das Wissen von den sich historisch entwickelnden Formen der Erkenntnis[146], d. h. die Erforschung der Gesetze des erkennenden Denkens[147], und schließlich der konzentrierte Ausdruck des Geistes ihrer Zeit, denn Philosophie ist „*ihre Zeit in Gedanken gefaßt*“[148].

Bewußt oder unbewußt von diesen Bestimmungen Hegels ausgehend, bezeichneten die einen die marxistische Philosophie als Wissenschaft von der Welt als Ganzes[149], andere betrachteten sie nur als Methode der Erkenntnis[150], wieder andere sahen in ihr die Identität von Theorie und Methode[151], und schließlich gab es auch Philosophen, die in der marxistischen Philosophie nur eine „Ideologie“ sahen, die die Klasseninteressen zum Ausdruck bringt. Es ist bekannt, daß jeder Rückfall in eine dogmatische und von den neuesten Tatsachen der Wissenschaft losgelöste Darstellung des dialektischen und historischen Materialismus indirekt zur Restauration der Hegelschen Konzeption der Philosophie als „Wissenschaft der Wissenschaften“ beiträgt.

Die Reduktion der Philosophie auf Erkenntnismethode ist jenen Leitgedanken analog, die im Schoße der positivistischen Bewegung (J. St. Mill, Reichenbach) entstanden. Außerdem gab es auch einzelne Versuche, die positivistische Konzeption vom Gegenstand der Philosophie direkt auf den Marxismus zu übertragen. Das trifft z. B. für die mechanistische Revision des Marxismus zu, deren Ziel es war, die Philosophie durch die Schluß-[252]folgerungen der Naturwissenschaften und anderer Einzelwissenschaften zu ersetzen.[152]

Im Gegensatz zu allen diesen falschen Auffassungen geht der dialektische Materialismus davon aus, daß jede Philosophie ein Element des gesellschaftlichen Überbaus, und zwar Ausdruck der Ideologie einer bestimmten Klasse und in diesem Sinne parteilich ist. Eine spezifi-

---

[144] Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 14.
[145] G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 44.
[146] Ebenda, Bd. 10, S. 458/459.
[147] Ebenda, Bd. 8, S. 50.
[148] Ebenda, Bd. 7, S. 35; vgl. Bd. 17, S. 84.
[149] Rugard Otto Gropp: Der dialektische Materialismus. Kurzer Abriß, Leipzig 1958, S. 9.
[150] Josef Dietzgen: Das Akquisit der Philosophie. In: Schriften in drei Bänden, Bd. 3, Berlin 1965, S. 191.
[151] A. Deborin: Einführung in die Philosophie des dialektischen Materialismus, Petersburg 1916, S. 217, 232 (russ.); Todor Pawlow: Widerspiegelungstheorie, Moskau 1949, S. 332, 337 (russ.).
[152] I. I. Skworzow-Stepanow: Der historische Materialismus und die moderne Naturwissenschaft Moskau 1926, S. 55 (russ.).

sche Besonderheit der marxistisch-leninistischen Philosophie besteht darin, daß in ihr der ideologische und wissenschaftliche Aspekt insofern eine Einheit bilden, als die Philosophie erstmalig in der Geschichte der Philosophie eine wissenschaftliche Ideologie repräsentiert.

Der dialektische Materialismus betrachtet die Philosophie als eine organische Einheit von Theorie und Methode.

Der dialektische Materialismus betont die innere Einheit von objektiver und subjektiver Dialektik. Letztere ist eine Widerspiegelung der ersten. Die Gesetze der dialektischen Entwicklung des Objekts transformieren sich, einmal erkannt, im menschlichen Kopf in die dialektischen Gesetze der Erkenntnis dieses Objekts. Wenn also der Erkenntnisprozeß selbst Erkenntnisgegenstand wird, so kommt es auf der Grundlage der Widerspiegelung, die die grundlegenden Gesetzmäßigkeiten der historischen Entwicklung der Erkenntnis im Bewußtsein erfahren, zur Herausbildung der Erkenntnistheorie. In die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus geht die dialektische Logik ein, die, da sie den Erkenntnisprozeß untersucht, sich mit der dialektischen Erkenntnismethode deckt. Es ist offensichtlich, daß die dialektisch-materialistische Theorie die Voraussetzungen für den Aufbau einer organisch mit ihr verbundenen dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie liefert.

Was die Theorie des dialektischen Materialismus selbst angeht, so stellt sie durchaus nicht eine bloße Verallgemeinerung der Ergebnisse der Naturwissenschaften und der übrigen Wissenschaften dar, wie das die Positivisten und die den Marxismus revidierenden „Mechanizisten“ behaupten. Die Frage nach dem Inhalt der Philosophie des dialektischen Materialismus lösen, heißt die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften beantworten. Der dialektische Materialismus untersucht von allen in der Wirklichkeit existierenden Ver-[253]hältnissen das umfassendste, „allgemeinste“, das Verhältnis von Sein und Bewußtsein. Er erforscht die Natur von Objekt und Subjekt, aber auch die dialektischen Gesetzmäßigkeiten der Entstehung des Subjekts (des Bewußtseins) als Produkt des Objekts (der Materie). Der dialektische Materialismus hat also ganz bestimmte, spezifische Aufgaben (das Gesagte bedeutet durchaus nicht, daß sich der Inhalt des dialektischen Materialismus auf den Inhalt der Grundfrage der Philosophie reduziert).

Das alles besagt auch nicht, daß sich die Philosophie von den Einzelwissenschaften entfernt. Im Gegenteil, der dialektische Materialismus steht zu den Einzelwissenschaften in enger Beziehung. Darin kommt die Einheit von Philosophie und Praxis zum Ausdruck, die beweist, daß die Gegenüberstellung von Philosophie und allen übrigen Wissenschaften unhaltbar ist. Die philosophischen, d. h. die allgemeinsten Gesetze der Wirklichkeit können nur durch die Verallgemeinerung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften – der Physik, Chemie, Biologie, Psychologie usw. – entdeckt werden. Um mit Herzen zu reden, sind die Einzelwissenschaften die „Nahrung“ der Philosophie[153] oder, genauer, bilden sie die naturwissenschaftliche Grundlage der Philosophie. Das bedeutet weder, daß die qualitative Grenze verschwindet, die die Philosophie von den anderen Wissenschaften trennt, noch heißt es, daß die Beziehung zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften nur einseitig ist, daß erstere von letzteren in Form von konkreten Tatsachen und theoretischen Verallgemeinerungen Material erhält, ohne ihnen selbst etwas dafür zu geben. Im Gegenteil, Marx und Engels, die in der Geschichte der Philosophie erstmalig den qualitativen Unterschied zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften erschöpfend begründeten, verbanden diese ihre Schlußfolgerungen aufs engste mit der Frage, welche Bedeutung die Philosophie für die Entwicklung der Einzelwissenschaften besitzt. Der dialektische Materialismus rüstet die anderen Wissenschaften mit der richtigen Lösung der Grundfrage der Philosophie aus, mit dem wahren Materiebegriff, mit der Lehre von der materiellen Einheit der Welt, von der Ewigkeit der Bewegung und der Vielfalt ihrer Formen, mit den Prinzipien der Klassifizierung der Wissenschaften, mit der Konzeption vom allgemeinen Charakter der Gesetze der Dialektik sowie mit der

[153] A. I. Herzen: Briefe über das Studium der Natur, Leipzig 1962, S. 20.

Kenntnis anderer philo-[254]sophischer Gesetze. Die Einzelwissenschaften brauchen eine auf der Grundlage des philosophischen Materialismus theoretisch ausgearbeitete Erkenntnismethode, die den Wissenschaftlern eine bestimmte *Weltanschauung* vermittelt und ihnen hilft; den erkenntnistheoretischen Inhalt der Grundgesetze und Kategorien ihres Wissensgebietes zu erfassen. In diesem Sinne ist die Philosophie eine spezifische Wissenschaft und kann von anderen Wissenschaften nicht ersetzt werden. Aber die Spezifik der Philosophie besteht durchaus nicht in jenen Momenten, die die Positivisten für spezifisch ausgeben. Die Spezifik der Philosophie als Wissenschaft besteht nicht darin, daß sie sich der Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein angeblich enthalten und ihre Aufgaben auf die logische Analyse der Sprache einengen soll, sondern im Gegenteil darin, daß sie im Interesse des praktischen Kampfes um den sozialen Fortschritt sich um die allseitige Erforschung des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und Sein bemüht.

Die neopositivistische Konzeption vom Gegenstand der „neuen" Philosophie reduziert die Philosophie, wie wir bereits wissen, auf die formal-logische Analyse der Sprache. Diesem Standpunkt zufolge ist die „wissenschaftliche" Philosophie insofern eine spezifische Wissenschaft, als die formale Logik eine solche ist. Nach der Auffassung verschiedener Neopositivisten sind ihre philosophischen Anschauungen noch spezifischer, da die Begriffe „logische Analyse" und „formale Logik" nicht identisch sind.

Arthur Pap meint, daß die analytische Philosophie nicht mit der Logik identisch ist, da für die moderne formale Logik neben der Analyse der Begriffe viele andere Aufgaben charakteristisch sind: die Axiomatisierung logischer Wahrheiten, die Ausarbeitung formalisierter Beweise im Rahmen solcher axiomatisierten Systeme, metalogische Untersuchungen mit dem Ziel, Widerspruchsfreiheit, Unabhängigkeit und Vollständigkeit von Axiomensystemen zu beweisen, usw. Die analytische Philosophie steht der Logik nahe, da sie nicht nur den logischen Apparat benutzt, sondern auch wissenschaftliche Begriffe untersucht, unter denen sich auch die Begriffe der Logik selbst – sowohl logische Konstante als auch metalogische Begriffe – befinden. Ebendeshalb unterscheidet sie sich aber von der Logik als solcher, da die Logik nur ein Anwendungsgebiet der Philosophie der logischen Analyse [255] unter anderen ist. Die analytische Philosophie interessiert außerdem der ganze Fragenkomplex des Wahrscheinlichkeitswissens, die Theorie der Wahrheit als auch die Natur der logischen Analyse selbst. Logik und analytische Philosophie, so meint Pap, überschneiden sich also.[154]

Es ist nichts gegen die These einzuwenden, daß sich die formale Logik von anderen Wissenschaften unterscheidet, und die logische Analyse nicht mit der formalen Logik identisch ist. Pap irrt jedoch, wenn er glaubt, daß Logik und analytische Philosophie sich „überschneiden". Es wäre grundfalsch, wollte man das Streben der logischen Analytiker, der Logik eine positivistische Methodologie aufzuzwingen, als „Überschneidung", d. h. als teilweises Zusammenfallen von Logik und Positivismus, auffassen. Die große wissenschaftliche Bedeutung der formalen Logik, besonders ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie und folglich für die Philosophie überhaupt, unterliegt keinem Zweifel. Nichtsdestoweniger weisen wir alle Bestrebungen entschieden zurück, formale Logik und logischen Positivismus, sei es auch nur teilweise, zu identifizieren oder den qualitativen Unterschied zwischen formaler Logik und Philosophie in irgendeiner Weise zu verwischen.[155]

Die Frage nach dem Verhältnis von formaler Logik und Philosophie ist für den Marxisten letztlich die Frage nach dem Verhältnis von formaler Logik und subjektiver Dialektik. Dieses Problem ist außerordentlich vielseitig und kompliziert und hat in den letzten zehn Jahren eine große Diskussion ausgelöst.

---

[154] Arthur Pap: Elements of Analytic Philosophy, chap. I.

[155] Das richtet sich gleichermaßen gegen die bürgerlichen Fälscher der sowjetischen Philosophie. So behauptete Bocheński, daß sich ein bedeutender Teil der sowjetischen Philosophen in zwei Gruppen teile: in „Hegelianer" (Gegner der formalen Logik) und „Aristoteliker" (Anhänger der formalen Logik).

Um dieses Problem so umfassend wie möglich zu lösen, wäre es wünschenswert, den Ursprung der Gesetze der traditionellen formalen Logik und die Stellung derselben in der mathematischen Logik, die Veränderungen im Verhältnis von Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie in der Geschichte der Philosophie, das Verhältnis von Form (Formalismus) und Inhalt in der Logik, das Verhältnis von axiomatischem, induktivem und deduktiv-dialektischem Aufbau der Wissenschaften u. a. Fragen allseitig zu untersuchen.

[256] Im vorliegenden Buch betrachten wir jene Seiten des Problems, die zur Kritik der neopositivistischen Auffassung von der formalen Logik eine direkte Beziehung haben. Das läßt uns einseitige Schlußfolgerungen vermeiden, die die Rolle der formalen Logik in der Erkenntnis zu Unrecht herabsetzen könnten, denn solche Schlußfolgerungen würden unsere Kritik des logischen Positivismus nur entwerten.

Auf die spezielle Frage nach dem Verhältnis von symbolischer und „traditioneller" formaler Logik[156] sowie auf die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Ursprung der Gesetze der formalen Logik, zu denen bereits eine reichhaltige Literatur vorliegt, werden wir hier nicht eingehen. Auch die Frage, wie das Problem der dialektischen Erforschung der Erkenntnis im Positivismus im allgemeinen und im Neopositivismus im besonderen entstellt wird, wird von uns nicht berührt werden.[157]

Um die oben genannten Aufgaben zu lösen, ist es notwendig, daß einerseits die These widerlegt wird, wonach die formale Logik von der Dialektik unabhängig ist, und daß andererseits, wenngleich auch nur in Kürze, die umfassendere Frage beleuchtet wird, wo die „Grenzen" für die Anwendbarkeit der formalen Logik auf der rationalen Stufe der Erkenntnis liegen; wird diese Frage nicht richtig gelöst, so schadet dies dem Marxismus im gleichen Maße wie es dem Positivismus zum Vorteil gereicht.

Wir formulieren zunächst die Grundthesen zum Verhältnis von formaler Logik und Dialektik:

1. Die formale Logik bezieht sich sowohl auf die Erkenntnis relativ stabiler als auch bewegter, sich verändernder Objekte. Es ist daher falsch, den Inhalt der formalen Logik mit der meta-[257]physischen Methode gleichzusetzen. 2. Die formale Logik als Wissenschaft besitzt ihren wohldefinierten Gegenstand in den Methoden zur Gewinnung von sogenanntem abgeleitetem Wissen. Daher ist der Versuch, die formale Logik als einen Bestandteil der Dialektik in diese „einzubeziehen", von Grund auf falsch.

Historisch gesehen, war die formale Logik eng mit der metaphysischen Denkmethode verbunden, und in der Mehrzahl der Fälle wurde sie von metaphysischen Philosophen entwickelt. Aus diesem Grunde machte Hegel in seiner Kritik der metaphysischen Denkmethode keinen strengen Unterschied zwischen Metaphysik und formaler Logik. Wahr ist auch, daß die formale Logik und ihre Ergebnisse relativ leicht metaphysisch verabsolutiert werden können. Engels hielt es deshalb für möglich, die verabsolutierte, d. h. metaphysisch interpretierte formale Logik und die metaphysischen Lehren vom Wesen der formalen Logik gemeinsam mit der metaphysischen Denkmethode als solcher zu kritisieren, die Objekte der Kritik also nicht streng voneinander zu trennen. Engels[158] verfuhr so z. B. dort, wo er über die „niedre Mathematik der Logik"

[156] Vgl. A. L. Subbotin: Die mathematische Logik – eine Entwicklungsstufe der formalen Logik. In: Fragen der Philosophie, Heft 9, 1960 (russ.).

[157] Es handelt sich um die Analyse solcher scheinbar dialektischer Thesen der Positivisten wie z. B. der von der „grundlegenden Gleichheit, die unvermeidlich zwischen der Individualentwicklung und der Kollektiventwicklung besteht" (Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, S. 203), oder der, daß Differenzierung und Integration der Erscheinungen die Rolle von Entwicklungsgesetzen der Erkenntnis selbst spielen (Howard Collins: Epitome der synthetischen Philosophie Herbert Spencers, S. 313), oder daß die „neutralen" Weltelemente eine Art Geschichte durchmachen (R. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 63), oder daß „die erkenntnistheoretische Anordnung (der Ereignisse – I. N.) der historischen Anordnung ähnlich" ist (Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 17) u. a.

[158] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 476.

schrieb, die „feste“ oder „metaphysische“ Kategorien untersucht. Heutzutage ist es nicht mehr angebracht, die Objekte der Kritik in dieser Weise zu vermengen, denn inzwischen sind grundlegende allgemeinphilosophische Voraussetzungen für eine Entwicklung der formalen Logik auf der Grundlage des dialektischen Materialismus geschaffen worden.

Wir sind der Auffassung, daß Lenin in seiner Rede „Noch einmal über die Gewerkschaften“ seine Kritik unmißverständlich gegen die metaphysische Denkmethode richtete, jedoch mit seiner Bemerkung, daß man sich nur bei der Erkenntnis der einfachsten Verhältnisse der Dinge auf die formale Logik beschränken kann, keineswegs meinte, daß diese einfachsten Verhältnisse ihrer Natur nach metaphysisch seien. Das bedeutet jedoch nicht, daß sich eine formale Logik herausbilden kann, die zugleich eine dialektische wäre.

Die diesbezügliche Diskussion in der Zeitschrift „Fragen der Philosophie“ hat gezeigt, daß die Anhänger einer „einheitlichen dialektisch-formalen Logik“ (im Sinne einer Lehre von den elementaren Denkformen) keine Beispiele dafür anzuführen vermochten, daß es besondere dialektische Urteile und Schlüsse gibt, [258] die sich von denen der traditionellen formalen Logik in der Form der Relation zwischen den Prädikaten und der Form des notwendigen logischen Schließens unterscheiden.

In den Fällen, wo es schien, daß solche „besonderen“ Urteile gefunden worden waren, zeigte es sich zum Beispiel, daß man die Prädikate, die angeblich ein und demselben Subjekt gleichzeitig zugeschrieben und nicht zugeschrieben wurden, in Wirklichkeit in verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen gebraucht hatte, d. h., daß es sich bei ihnen um verschiedene Prädikate handelte.

In anderen Fällen, in denen es schien, als ob man eine der Form nach dialektische, d. h. innerlich widersprüchliche Konjunktion zweier und mehrerer Urteile entdeckt habe, handelte es sich in Wirklichkeit um Fälle, bei denen von den für das erste und zweite Urteil unterschiedlichen Beziehungen und Bedingungen abstrahiert worden war. Die scheinbar der Form nach dialektischen, innerlich widersprüchlichen Urteile und Schlüsse erweisen sich entweder als verkleidete Urteile formal-logischen Typs oder als Fixierung von in der Wissenschaft entstandenen Antinomien, die im Entwicklungsprozeß der Wissenschaft gelöst werden müssen.

Man kann also sagen, daß innerlich widersprüchliche dialektische Urteile zwar existieren, jedoch nicht als wahre Urteile, mit denen man in der Wissenschaft operieren kann, sondern als problematische Antinomien, die auf einer bestimmten Etappe der Erkenntnis aufgedeckt wurden und einen Stimulus für die weitere Forschung darstellen. Eben in diesem Sinne formulierte Marx die These: Der Profit entsteht in der Zirkulationssphäre und entsteht nicht in der Zirkulationssphäre (d. h. entsteht aus einer anderen Quelle).

Logisch widersprüchliche Urteile formal-logischen Typs aber sind Urteile, die als wahr angenommen werden (in Wirklichkeit folgen aus ihnen Konjunktionen zweier Urteile, bei denen die Wahrheit des einen die Falschheit des anderen nach sich zieht). Solche widersprüchlichen Urteile sind grundsätzlich falsch. Sie vermitteln keine adäquate Widerspiegelung von Widersprüchen der objektiven Wirklichkeit. Aus der Dialektik des Erkenntnisprozesses folgt, daß die adäquate Erkenntnis von objektiv existierenden Widersprüchen nur in widerspruchsfreien logischen Formen ihren Ausdruck finden kann.

Die Widersprüche müssen in dem Sinne widerspruchsfrei er-[259]kannt werden, als das Subjekt keine Elemente des Subjektiven (im Sinne von etwas Falschem) in die von ihm zu erkennenden objektiven Widersprüche hineintragen darf. Engels sagt, „daß unser subjektives Denken und die objektive Welt denselben Gesetzen unterworfen sind und daher auch beide in ihren Resultaten sich schließlich nicht widersprechen können“[159]. Das formal-logische Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch besagt, daß ein Urteil und seine Negation (in demselben

[159] Fr. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20. S. 529.

Sinne und in derselben Beziehung) unvereinbar sind, d. h., daß Wahrheit und Falschheit, vom Gesichtspunkt der Erkenntnisinteressen her, letzten Endes unvereinbar sind. Das dialektische Gesetz von der universellen Widersprüchlichkeit aller Prozesse und Erscheinungen hingegen besagt (in seiner Anwendung auf die Erkenntnistheorie), daß der Prozeß der Erkenntnis eine Bewegung vom Nichtwissen zur Wahrheit, eine ständige Überwindung von Irrtümern und Widersprüchen in den wissenschaftlichen Theorien ist.

In welchem Sinne existiert also die dialektische Logik? Sie existiert als subjektive Dialektik, d. h. als Lehre von den dialektischen Entwicklungsgesetzen der Erkenntnis auf ihrer rationalen Stufe. In dieser ihrer hauptsächlichen und entscheidenden Bedeutung fällt die dialektische Logik mit der dialektischen Methode der rationalen Erkenntnis zusammen. Daher untersucht sie nicht irgendwelche besonderen, „der Form nach dialektischen" Urteile und Schlüsse, sondern die dialektische Bewegung des Denkens im weiten Sinne des Wortes, d. h. den Prozeß des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten in der Theorie.

Die dialektische Logik realisiert sich in einer komplizierten „Kette" einzelner Urteile und Schlüsse. Jedes Glied dieser „Kette" realisiert sich seinerseits in den Formen und Gesetzen der formalen Logik, so daß in dem sich richtig entwickelnden erkennenden Denken, grob gesprochen, ständig zwei Seiten – die formale Folgerichtigkeit des Denkens und seine dialektische Richtung – vereint sind.

So ist sowohl die formale als auch die dialektische Logik auf allen Etappen der wissenschaftlichen rationalen Erkenntnis und in bezug auf jeden Inhalt derselben wirksam. Es gibt kein besonderes Gebiet von Erscheinungen, in dem die objektive Dialektik (und folglich auch die subjektive Dialektik als deren Widerspie-[260]gelung und Erkenntnismethode) nicht wirken würde und außerhalb von dessen Grenzen die Gesetze und Regeln der formalen Logik außer Kraft wären. Sowohl die formale als auch die dialektische Logik gehören zur Logik des Denkens – eines Denkens, das sich auf feste wie auch auf sich bewegende und entwickelnde Gegenstände richtet.[160] Sowohl die formale als auch die dialektische Logik dienen zur Widerspiegelung der Bewegung durch die Erkenntnis, wenngleich diese Widerspiegelung in beiden Fällen sich auf verschiedene Weise vollzieht. Die formale Logik gewährleistet eine solche Widerspiegelung der Bewegung in Urteilen, die auf eine bloße Fixierung der Ergebnisse der Bewegung hinausläuft. Die dialektische Logik aber widerspiegelt die Bewegung der Objekte in der Bewegung der Erkenntnis selbst, indem sie den Prozeß der laufenden Aufeinanderfolge von Methoden untersucht, mit deren Hilfe die Resultate der Bewegung der objektiven Seinsformen der Materie immer exakter widergespiegelt werden können.

Schließlich stellt jede Etappe der Erkenntnis einen Versuch dar, ein System von Abstraktionen zu konstruieren, die „das Dauernde in der Bewegung", d. h. ein bestimmtes Moment der Bewegung der Materie, fixieren sollen, denn ohne die Bewegung mit den Mitteln der Erkenntnis zu relativem „Stillstand" zu bringen, ist keine Orientierung in der Welt möglich.

Das sollte die Behauptung begründen, daß die formale Logik angeblich nur auf die Erkenntnis des physikalisch Unbewegten anwendbar sei. Die Positivisten aber zogen aus der Tatsache, daß die formale Logik in der Aufeinanderfolge von „Stillständen in der Bewegung" nicht nur Ruhezustände, sondern auch die physikalische Bewegung zu fixieren vermag, den falschen Schluß, daß die dialektische Logik für die Erkenntnis überflüssig sei.

Das formal-logische Gesetz der Identität wird, wenn das Denken sich mit veränderlichen Gegenständen beschäftigt, durchaus nicht ungültig, und das Gesetz vom ausgeschlossenen Wi-

[160] Vgl. Adam Schaff: Über Fragen der Logik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 3, 1956, S. 341, 351. Aus dem oben Gesagten folgt, daß zwischen der formalen Logik als einer speziellen Wissenschaft und der dialektischen Logik als einem Bestandteil der marxistisch-leninistischen Philosophie keine absolut feste Grenze gezogen werden kann. Es gibt auch keinen Grund, um die formale Logik in den Bestand des dialektischen Materialismus als einen Teil desselben aufzunehmen (Vgl. I. S. Narski: Die marxistische Auffassung vom Gegenstand der Philosophie und der Positivismus, Moskau 1959, S. 58 u. a. [russ.]).

der-[261]spruch ist dem Denken, das sich mit widersprüchlichen Objekten beschäftigt, durchaus nicht abträglich, sondern geradezu für dieses Denken notwendig. Bei der Abgrenzung der formalen von der dialektischen Logik ist zu beachten, daß es bei ihnen nicht um einen verschiedenen Umfang des Erkenntnisinhalts geht, mit dem sie es zu tun haben, sondern darum, daß diese Wissenschaften verschiedene Seiten der Bewegung der Erkenntnis aufhellen.

Das Verhältnis von formaler und dialektischer Logik kann in mindestens dreifacher Hinsicht aufgefaßt werden: 1. Die formale Logik untersucht die Widerspiegelung von Zuständen und Veränderungen der Wirklichkeit in Form einzelner Gedanken und Verbindungen einzelner Gedanken, während die dialektische Logik die Gesetze der Bildung von Theorien untersucht, die die historische Entwicklung des Objekts allseitig widerspiegeln; 2. die formale Logik untersucht die Mittel, die ein richtiges theoretisches Denken gewährleisten, während die dialektische Logik die Mittel untersucht, die die Wahrheit von Theorien gewährleisten; 3. die formale Logik untersucht die Bestimmtheit als Eigenschaft der Formen des logischen Denkens, das sowohl zur Erkenntnis statischer und dynamischer Erscheinungen als auch zur Erkenntnis von historischen Entwicklungsprozessen führt, während die dialektische Logik die Merkmale untersucht, die den Prozessen der Entwicklung des Denkens und den Übergängen dieses Denkens zu immer höheren Stufen des Eindringens in das Wesen der Objekte (unabhängig davon, ob es sich um relativ beständige und teilweise sich verändernde oder aber um sich historisch entwickelnde Objekte handelt) eigen sind.[161]

Die drei genannten Varianten geben auf die aufgeworfene Frage keine exakte Antwort; auf ihrer Grundlage ist keine fundierte Kritik der neopositivistischen Konzeption vom Verhältnis der formalen Logik zur Philosophie im allgemeinen und zur Erkenntnistheorie im besonderen möglich.

Die erste Lösung greift von neuem, wenngleich in abgeschwächter Form, die These auf, daß die formale Logik nur für den Bereich statischer Erscheinungen gültig sei. Dabei werden unter „statischen“ freilich schon nicht mehr „unbewegliche“ oder beständige Erscheinungen verstanden, sondern Objekte „auf einer gegebenen Entwicklungsstufe“.

Diese Lösung berücksichtigt auch nicht, daß mit Hilfe der for-[262]mal-logischen Deduktion außerordentlich verzweigte theoretische Konstruktionen, wie sie die moderne exakte Naturwissenschaft verwendet, gewonnen werden können. Obgleich diese deduktiv-axiomatischen Konstruktionen auch der Analyse seitens der dialektischen Logik unterliegen, wäre es doch abwegig, wollte man ihren formal-logischen Charakter und damit die Tatsache, daß die formale Logik nicht nur auf die Untersuchung einzelner Urteile und Schlüsse, sondern auch auf die Untersuchung der Struktur von Theorien anwendbar ist, leugnen.

Andrerseits engt die erste Lösung das Anwendungsgebiet der Dialektik der Erkenntnis ungerechtfertigterweise ein, da sie die Auffassung stützt, wonach einzelne Gedanken und ihre Verbindungen für die dialektische Logik nicht von Interesse sind (was letztlich zu dem Schluß führt, daß sich in einzelnen Gedanken und ihren Verbindungen die objektive Dialektik der untersuchten Objekte angeblich überhaupt nicht widerspiegelt).

Indessen *entwickelt sich jedes* „*Objekt*“ *dialektisch*, selbst solche Objekte wie die formale Logik oder die axiomatische Geometrie, wie sehr die Positivisten dies auch bestreiten mögen; denn auch diese Wissenschaften machen eine historische Entwicklung durch, in ihnen lösen verschiedene Standpunkte einander ab, werden auftretende Widersprüche überwunden usw.

Außerdem dominieren im mathematischen Schaffen zwar „formale Methoden in bezug auf einzelne Sätze, dialektische hingegen im Konstruktionsprozeß der mathematischen Disziplin. Aber auch der Beweis eines jeden mehr oder weniger bedeutenden Satzes besitzt oft eine

[161] Vgl. Fragen der Logik, Moskau 1955, S. 19 (russ.).

komplizierte Struktur und zerfällt in beträchtliche Teile; und in bezug auf jeden Satz ergeben sich dieselben Fragen wie in bezug auf das Ganze“[162].

Die Erscheinungen „auf einer gegebenen Entwicklungsstufe“ des Objekts sind relativ veränderlich, und ihre Veränderlichkeit ist den Gesetzen der objektiven Dialektik in nicht geringerem Maße untergeordnet als der Entwicklungsprozeß des Objekts im Ganzen. Die objektive Dialektik der Ereignisse und Erscheinungen „auf einer gegebenen Entwicklungsstufe“ des Objekts widerspiegelt sich sowohl im Inhalt einzelner Urteile (z. B.: „Das gegebene Objekt enthält den und den Widerspruch in sich“) und ihrer einfachen Verbindungen als auch in der *Form* der Urteile. [263] Die Dialektik gilt überall, u. a. auch für die Struktur der formalen Logik. Die erwähnte Widerspiegelung bringt jedoch durchaus nicht irgendwelche besonderen „wahren dialektischen Urteile“ hervor, sondern äußert sich in der selbst den einfachsten Urteilen (z. B. in solchen wie „Iwan ist ein Mensch“, über die Lenin in seinem Fragment „Zur Frage der Dialektik“ schrieb) eigenen Einheit der gegensätzlichen Kategorien des Einzelnen und des Allgemeinen, des Abstrakten und des Konkreten usw.

Auch die zweite Lösung zeichnet sich nicht durch Exaktheit aus. In der Tat, die logische Richtigkeit des Denkens darf sowohl ihrem Ursprung als auch ihrer Rolle im Erkenntnisprozeß nach nicht nur von den Bedingungen für die Wahrheit von Urteilen und Theorien nicht getrennt werden, sondern wird, da sie selbst eine dieser Bedingungen ist, letztlich durch die objektive Quelle der Wahrheit bestimmt. Die Richtigkeit des Denkens, d. h. sein Zusammenhang, seine Folgerichtigkeit, Beweiskräftigkeit und Widerspruchsfreiheit, hängt davon ab, inwieweit die Einheit der materiellen Welt im Denken adäquat widergespiegelt wird. Denn adäquate Widerspiegelung bedeutet inhaltliche Wahrheit und damit auch formale Richtigkeit. Es gibt Systeme, die formal widerspruchsfrei sind und für die im ganzen weder eine direkte noch eine indirekte Interpretation existiert. Aber jedes sogenannte ω-widerspruchsfreie formal-logische oder mathematische System kann schon infolge seiner Widerspruchsfreiheit im Prinzip eine materielle, wenn nicht direkte, so doch indirekte (d. h. über andere Interpretationen vermittelte) Interpretation erfahren und ist folglich in diesem Sinne „wahr“.

Das Gesagte läßt sich am Beispiel der nichteuklidischen Geometrien erläutern. Wir lassen hier die Frage beiseite, in welchem Grade diese Geometrien den Eigenschaften des realen Raumes adäquat sind und vermerken, daß im zweidimensionalen Raum die Lobatschewski-Bolyaische und die Riemannsche (im engeren Sinne) Geometrie auf bestimmten Flächen des gewöhnlichen Euklidischen Raumes „technisch“ erfüllt sind (d. h. anschaulich interpretiert werden können): erstere (teilweise) auf Flächen mit negativer Krümmung, letztere z. B. auf sphärisch gekrümmten Flächen. Widerspruchsfreie geometrische Systeme werden hier also als für unsere Welt gültige und in diesem Sinne „wahre“ erwiesen, indem sie in einem anderen System interpretiert werden. Führen wir ein weiteres Beispiel an, das unserem Thema noch [264] näher liegt: die verschiedenen axiomatischen zwei- bzw. mehrwertigen Systeme der symbolischen Logik. Die indirekte, nämlich technische Interpretation der verschiedenen Varianten solcher Logiken im Sinne einer Modellierung von Aussagen und Aussagenverbindungen ist prinzipiell möglich (wenn den verschiedenen Wahrheitswerten einer Aussage verschiedene mögliche Eigenschaften oder Zustände des Objekts eindeutig entsprechen; die Objekte und Aussagen sind ihrerseits einander eindeutig zugeordnet). In diesem Sinne widerspiegeln diese Kalküle die Struktur sowohl der objektiven Realität als auch des erkennenden Denkens, was uns das Recht gibt, die symbolische Logik als eine spezielle Disziplin zu betrachten, die sich von der Philosophie und der früheren Mathematik abgespalten hat und die allgemeinsten Beziehungen zwischen beliebigen Objekten untersucht (die aber von der Philosophie ihre erkenntnistheoretische Begründung erhält). Indessen bedeutet das Gesagte nicht, daß alle Varianten mehrwertiger logischer Systeme (und alle Interpretationsvarianten der in diesen Systemen zusätzlich – das heißt außer „wahr“ und „falsch“ – eingeführten Wahrheitswerte) den Stufen, Formen und Schattierungen

[162] Theoretische Grundlagen der Mathematik. Enzyklopädie Granat, Bd. 41 – VII, S. 468 (russ.).

der Werte „wahr“, „wahrscheinlich“, „falsch“ usw. entsprechen, wie sie im Rahmen der dialektisch-materialistischen Lehre von der Bewegung der Erkenntnis von der relativen zur absoluten Wahrheit, d. h. in der marxistischen Erkenntnistheorie, üblich sind. Mit anderen Worten, nicht alle diese Systeme werden im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes (d. h. nicht nur im „technischen“) interpretiert, sind also nicht alle in dem Sinne „wahr“, daß sie die Struktur des menschlichen Denkens widerspiegeln. Die elastische Vielfalt von logischen Wertigkeiten in den formalen Systemen Heytings, Neumanns und anderer Theoretiker läßt diese Systeme durchaus noch nicht zur dialektischen Logik werden.

Die in der „Zeitschrift für symbolische Logik“ (USA) vorgetragene Behauptung einiger Positivisten, wonach die Dialektik als ein Sonderfall der formalen Logik betrachtet werden sollte, ist von Grund auf falsch.

Die Richtigkeit des Denkens (sein Zusammenhang, seine Folgerichtigkeit, Beweiskräftigkeit und Widerspruchsfreiheit) ist nicht nur Voraussetzung und Bedingung, sondern z. T. auch eine Folge der adäquaten rationalen Erkenntnis und hängt auf das engste mit der Wahrheit der gewonnenen Resultate zusammen, [265] wenngleich sie auch mit dieser nicht identisch ist. Die zweite These über das Verhältnis von formaler und dialektischer Logik ist deshalb nicht exakt, weil nicht nur die dialektische, sondern auch die formale Logik das Problem der Wahrheit (als Problem des Übergangs von der Wahrheit bestimmter Sätze zur Wahrheit anderer Sätze und als Problem der logischen Bedingungen für die technischen Interpretationen formaler Systeme) untersucht. Das Kriterium der Richtigkeit erhält seine erkenntnistheoretische Begründung in der dialektischen Logik (als Problem des Verhältnisses von Richtigkeit und relativer Wahrheit, als Problem der philosophischen Begründung der Möglichkeit „technischer“ Interpretationen und der Grenzen, in denen eine philosophische, d. h. erkenntnistheoretische Interpretation logisch „richtiger“ Systeme möglich ist).

Die richtige Lösung der Frage muß also beachten, daß es in der formalen Logik einerseits und in der dialektischen Logik andererseits um verschiedene Aspekte der Wahrheit geht. Die formale Logik als Wissenschaft ist durchaus nicht „elementar“. Sie ist es ebensowenig wie die niedere Mathematik, z. B. die Arithmetik. Aus diesem Grunde kann der Hinweis von Engels, daß zwischen dem Verhältnis der „beiden“ Logiken und dem Verhältnis von niederer und höherer Mathematik eine Analogie besteht, nicht, wie das mitunter geschieht, zur Bekräftigung der Auffassung herangezogen werden, daß die formale Logik eine „niedere“, d. h. eine Vorstufe der Logik sei. Engels schrieb: „Selbst die formelle Logik ist vor allem Methode zur Auffindung neuer Resultate, zum Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten ...“[163] Die formale Logik ist für den Erkenntnisprozeß insofern von methodologischer Bedeutung, als sie die Art und Weise untersucht, in der mit Begriffen und Urteilen operiert wird. Diese Bedeutung kommt ihr zu, obgleich sie keine allgemeinphilosophische Methode ist und die Dialektik „in weit eminenterem Sinne“[164] Methode ist. Marx, der im „Kapital“ nach der dialektischen Logik der Erkenntnis vorgeht, stützt sich in seinen Beweisen zugleich auf die formale Logik.

Auch die dritte These über das Verhältnis von formaler Logik und Dialektik ist nicht hinreichend exakt, obgleich sie zumindest [266] insofern von Wert ist, als sie der formalen Logik nicht die Fähigkeit abspricht, mit dem Zeitparameter zu operieren. Die logische „Bestimmtheit“ des Denkens im Sinne einer eindeutigen Verwendung der Begriffe und Regeln ist nicht nur in der formalen, sondern auch in der dialektischen Logik unumgänglich. Sie ist dies nicht nur deshalb, weil die dialektische Logik die „Bestimmtheit“ vom Gesichtspunkt ihrer erkenntnistheoretischen Quellen und ihrer Rolle im Erkenntnisprozeß her untersucht, sondern auch deshalb, weil die „Bestimmtheit“ notwendigerweise auch den Entwicklungsprozessen des Denkens selbst zukommt, folglich aber auch der dialektischen Logik, die zur Lösung ihrer spezifischen Aufgaben sich der Mittel der formalen Logik bedienen muß. Andrerseits wäre es falsch,

[163] Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 125.
[164] Ebenda.

anzunehmen, daß sich die formale Logik nicht mit der Untersuchung der Entwicklungsprozesse des Denkens beschäftigt, denn bereits der elementarste Übergang von einer allgemeinen zu einer besonderen Aussage ist ein Entwicklungsprozeß des Denkens. Die formal-logische Präzisierung („Zuspitzung“) eines Begriffs ist ebenfalls ein Entwicklungsprozeß des Denkens, der nicht nur der dialektischen, sondern auch der formal-logischen Analyse unterliegt.

Die dritte These ist, zumindest so wie sie formuliert wurde, eine abgeschwächte Variante des falschen Standpunktes, wonach nur die dialektische, nicht aber die formale Logik zur Erkenntnis des Wesens sich entwickelnder Gegenstände beiträgt. Dieser Standpunkt ist seinerseits wieder eine abgeschwächte Variante der in noch höherem Maße falschen Auffassung, der zufolge die formale Logik nur die Struktur der Denkformen untersucht und zur Struktur der im Denken widergespiegelten Objekte selbst keine Beziehung hat. Indessen untersucht die mathematische (symbolische) Logik die Beziehungen zwischen Objekten beliebiger Natur, die sich in den meisten Fällen weniger in den Denkformen als solchen, als vielmehr in äußeren Objekten realisiert finden (schon Euler zeigte, wie die aristotelische formale Logik mit Hilfe geometrischer Figuren anschaulich interpretiert werden kann). Die moderne symbolische Logik steht in bezug auf ihren Anwendungsbereich (nicht in bezug auf die Tiefe der gewonnenen Erkenntnis!) nicht hinter der Wissenschaft von der objektiven Dialektik zurück. Diese Tatsache versuchten sich die Neopositivisten zunutze zu machen, indem sie die Dialektik für „unnötig“ erklärten.

[267] So ist sowohl die formale als auch die dialektische Logik für die Analyse der Bestimmtheit und für die Analyse der Entwicklung des Denkens notwendig.

Geht man davon aus, daß die formale und die dialektische Logik in der Sphäre der rationalen Erkenntnis gleichermaßen allgemeingültig sind, so besteht die richtige Lösung der Frage, wie die Gegenstände beider voneinander abzugrenzen sind, in folgendem: 1. formale und dialektische Logik gelten beide sowohl für einzelne Gedanken (und ihre Verbindungen) als auch für wissenschaftliche Theorien über die zu erkennenden Objekte; 2. formale und dialektische Logik untersuchen beide die Bedingungen der Wahrheit von Urteilen und Theorien, jedoch unter verschiedenen Gesichtspunkten; 3. formale und dialektische Logik untersuchen beide sowohl die Bestimmtheit als auch die Bewegung der Gedanken, jedoch nicht in ein und demselben Sinne.

Welche sind die unterschiedlichen Aspekte, unter denen formale und dialektische Logik die Bedingungen der Wahrheit des Denkens untersuchen?

Die formale Logik untersucht die Bedingungen der Wahrheit zusammengesetzter Sätze und ihrer Systeme in Abhängigkeit von der Wahrheit einfacher Sätze bzw. die Bedingungen der Wahrheit abgeleiteter Sätze in Abhängigkeit von der Wahrheit der Prämissen. Die dialektische Logik hingegen untersucht die erkenntnistheoretischen Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich das Denken, von relativen Wahrheiten zur absoluten Wahrheit aufsteigend, auf widerspruchsvolle Weise entwickelt.

Die Gesetzmäßigkeiten dieses Prozesses bleiben nicht ohne Einfluß auf die Abhängigkeit der Wahrheit abgeleiteter Urteile von der Wahrheit der Prämissen. So kann, falls keine zusätzlichen präzisierenden Angaben gemacht werden, eine Konjunktion zweier wahrer Urteile falsch sein, wenn es sich um relativ wahre Urteile handelt, die obendrein unter verschiedenen oder selbst einander ausschließenden Bedingungen wahr sind. Betrachten wir z. B. das zusammengesetzte Urteil: „Atome sind nicht weiter teilbare Stoffteilchen, und Atome sind teilbar.“ Diese Konjunktion ist falsch, obwohl jedes ihrer Glieder für sich genommen eine relative Wahrheit darstellt. Es geht hier nicht darum, daß ihre Wahrheit davon abhängt, ob wir mit dem Begriff der chemischen oder der physikalischen „Teilbarkeit“ ope-[268]rieren, daß sich also nach der formal-logischen Präzisierung der Bedeutungen des Terminus „Teilbarkeit der Atome“ herausstellt, daß dieser Terminus im ersten und zweiten Urteil in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Hier geht es darum, daß die Glieder der betreffenden Konjunktion Urteile sind, die (bei ein und derselben Bedeutung des Terminus „Teilbarkeit“) auf historisch verschiedenen Etappen des einheitlichen Erkenntnisprozesses entstanden sind. Das erste die-

ser Urteile ist eine relative Wahrheit für die Periode vor dem 20. Jahrhundert. Vor der Entdeckung der künstlichen Radioaktivität konnten die Menschen die Atome tatsächlich nicht teilen und keine wissenschaftlich begründeten Urteile über die Möglichkeit einer solchen Teilung abgeben. Es ist also nicht einfach damit getan, daß man in die Sätze, aus denen sich unsere Konjunktion zusammensetzt, einen Hinweis auf den Zeitparameter einbaut, auf den sich die einzelnen Elemente der Konjunktion jeweils beziehen.

Auch die symbolische Logik versucht, der Frage nach dem Verhältnis von relativer und absoluter Wahrheit mit den ihr eigenen Mitteln beizukommen, allerdings wiederum unter dem Gesichtspunkt, daß die Wahrheit der einen Systeme von der Wahrheit der anderen abhängig ist. Eben unter diesem Aspekt interessiert sie sich für das Verhältnis, in dem die logischen Strukturen der mechanischen (Newton), der elektromagnetischen (Faraday), der „geometrischen“ (Einstein) und der mikrostrukturellen (Iwanenko, Heisenberg u. a.) Konzeptionen der physikalischen Realität zueinander stehen.

Die dialektische Logik aber interessiert sich in dem oben genannten Beispiel, wie auch in vielen anderen Fällen, für den Prozeß der Entstehung neuer Widersprüche in physikalischen Konzeptionen, die durch die Überwindung der Widersprüche voraufgegangener Konzeptionen entstanden sind, und für den Prozeß, in dem diese neuen Widersprüche unter Annäherung an ein vollständiges inhaltliches Wissen über die Struktur der Materie überwunden werden. Die dialektische Logik untersucht auch speziell die Frage, unter welchen Bedingungen die Ausgangsbegriffe bestimmter Wissensgebiete, u. a. auch die Ausgangssätze (Axiome) formal-logischer Systeme, wahr sind. Dies ist eine Folge dessen, daß die dialektische Logik Methode und Theorie der rationalen Erkenntnis und ihr Gegenstand bedeutend umfassender als der Gegenstand der formalen Logik ist.

[269] Die dialektische Logik bezieht auch die formale Logik selbst in den Gegenstand ihrer Untersuchung ein.

Hieraus folgt, daß die dialektische Logik die erkenntnistheoretische Begründung formallogischer Systeme und damit auch der formalen Logik liefert.

Zu den Aufgaben der dialektischen Logik gehört auch die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Anwendung der formalen Logik und ihrer erkenntnistheoretischen Quellen, d. h. die Erforschung des Problems, in welchem Verhältnis ihre Gesetze, Regeln und Prinzipien zur objektiven Realität und zur Tätigkeit des Subjekts stehen. Der dialektischen Logik kommt die Funktion zu, die formale Logik erkenntnistheoretisch und methodologisch zu begründen, d. h., sie spielt im Verhältnis zur formalen Logik die Rolle einer Metawissenschaft.

Gegen diesen Standpunkt können unverzüglich zwei Einwände geltend gemacht werden. Erstens ist bekannt, daß der Begriff „Metalogik“ auch in der modernen symbolischen Logik angewendet wird, die sich selbst in hohem Maße als metamathematische Theorie herausbildet. Eine metalogische Theorie ist zum Beispiel die semantische Konzeption der formallogischen Wahrheit.

Folglich löst auch die symbolische Logik erkenntnistheoretische Probleme. Der Begriff der Metatheorie als einer Theorie, in der ein formales System beschrieben und untersucht wird, ist zweifellos relativ, doch spielt dieser Begriff in den modernen logischen Lehren eine ständig wachsende und nützliche Rolle. In diesem Zusammenhang werden Zweifel laut, ob die dialektische Logik in bezug auf die formale Logik die Rolle einer Metatheorie spielen muß. Gegen diese Zweifel ist nun andererseits einzuwenden, daß die metatheoretischen Aufgaben der dialektischen Logik, wie wir noch zeigen werden, nicht mit den Funktionen von Metatheorien identisch sind, wie sie im Rahmen der modernen formalen Logik und der Mathematik als Wissenschaften auftreten.

Zweitens wird eingewendet, daß der Begriff „Metalogik“ nicht auf die dialektische Logik anwendbar sei, da letztere als dialektische Methode nicht in einer neuen Spielart formalisier-

ter Systeme, wie sie die metalogischen Konstruktionen darstellen, aufgehen kann. Dazu ist zu sagen, daß die dialektisch-materialistische Methode – wenngleich sie auch nicht als formales System [270] aufgebaut werden sollte – es nicht nur zuläßt, sondern sogar voraussetzt, daß die Mittel der Formalisierung in untergeordneter Weise ausgenutzt werden. Eine solche Ausnutzung liegt im Interesse einer gründlicheren Erforschung der dialektischen Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen und ihrer quantitativ-strukturellen Seiten im besonderen.

Um unser Wissen über die Dialektik der objektiven Welt und die Dialektik ihrer Erkenntnis durch das Subjekt zu präzisieren, sind nicht nur schlechthin formal-logische Mittel, sondern auch die Mittel der symbolischen Logiken und der Metalogiken notwendig. Die symbolischen Metalogiken tragen dazu bei, die inhaltliche Seite formaler Systeme zu untersuchen, d. h., sie antworten teilweise auf Fragen, die von der Dialektik gestellt werden. Diese Untersuchung setzt ihrerseits mit Notwendigkeit eine Formalisierung voraus, die unvermeidlich eine Einseitigkeit mit sich bringt[165], welche auf einer neuen Etappe der Metauntersuchung zu überwinden ist, allerdings ebenfalls nur unvollständig überwunden werden kann.

Die Formalisierung ist eine notwendige Bedingung für die weitere Entwicklung einer jeden Wissenschaft, die es mit Objekten zu tun hat, deren Inhalt unerschöpflich ist. Dieser Art aber sind alle echten Objekte der wissenschaftlichen Forschung. Eine ebenso notwendige Bedingung der Erkenntnis besteht darin, daß jede Etappe der Formalisierung, sobald deren wesentliche Möglichkeiten erschöpft sind, überwunden wird. Die dialektische Methode stellt sowohl die Grenzen einer gegebenen Etappe der Formalisierung und die Notwendigkeit ihrer Überwindung, d. h. die Unvermeidlichkeit neuer, höherer Etappen der Formalisierung fest, als auch die Unzulänglichkeit, die den letzteren ihrerseits eigen ist. Obgleich das Gesagte ohne weiteres einleuchtend ist, könnte dennoch die Meinung entstehen, daß die Dialektik eine Spielart (oder ein „Teil“) der formalen Logik ist[166] oder daß [271] formale Logik und Dialektik einander bedingen und die eine jeweils im Verhältnis zur anderen die Rolle einer Metawissenschaft spielt, ähnlich wie man das vom Verhältnis zwischen dialektischem und historischem Materialismus sagen kann. Es könnte schließlich auch jemand auf die Idee kommen, daß das Verhältnis zwischen Dialektik und formaler Logik in Gestalt einer unendlichen Kette dargestellt werden könnte, deren Glieder die beiden Logiken bilden, wobei jedes Glied im Verhältnis zum voraufgegangenen als Metatheorie auftritt. Zur Erhärtung dieses Standpunktes könnte die Tatsache dienen, daß die Höhepunkte des formallogischen und dialektischen Denkens in der Geschichte der Logik einander abgelöst haben, daß gerade nach Hegel eine „Renaissance“ des formal-logischen Denkens einsetzte.

An den angeführten Überlegungen ist lediglich richtig, daß Hegel tatsächlich nicht begriffen hatte, daß die formale Logik die großen „Reserven“ ihrer fruchtbaren Entwicklung bei weitem nicht erschöpft hatte.[167] Unbestreitbar ist auch, daß der Inhalt der formalen Logik selbst ein Gegenstand der dialektischen Analyse ist und daß andrerseits die Dialektik als Wissenschaft die formal-logischen Gesetze und Regeln bei ihren Untersuchungen nicht mißachten kann, sondern sich an sie halten muß.

Die dialektische Logik ist im Verhältnis zur formalen und symbolischen Logik ungefähr in demselben Sinne Metalogik, in dem die subjektive Dialektik Metatheorie zu den Einzelwis-

[165] Es sei hier auf folgenden Gedanken Lenins verwiesen: „Wir können die Bewegung nicht vorstellen, ausdrükken, ausmessen, abbilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne zu versimpeln, zu vergröbern, ohne das Lebendige zu zerstückeln.“ (W. I. Lenin: Philosophische Hefte. In: W. I. Lenin: Werke, Bd. 38, S. 246).

[166] In diesem Sinne spricht sich der amerikanische Neopragmatist Ernst Nagel aus, der den Marxismus der Geringschätzung der formalen Logik bezichtigt und in der Dialektik nur jene Thesen für sinnvoll hält, die sich auf die Regeln der formalen Logik zurückführen lassen (Ernst Nagel: Logic without Metaphysics, Glencoe 1956). Besonders schmäht er die [271] Dialektik im Vorwort zu der antisowjetischen Schrift des russischen Emigranten A. Filippow: Logic and Dialectic in the Soviet Union, New York 1952.

[167] Die ausführliche Kritik Hegels am formal-logischen Gesetz der Identität bewies in Wirklichkeit das genaue Gegenteil dessen, was er beabsichtigte: nicht den metaphysischen Charakter der Gesetze der formalen Logik, sondern die Existenz dialektischer Momente im Wirken ebendieser Gesetze.

senschaften vom menschlichen Bewußtsein (zum Beispiel der Psychologie) und die objektive Dialektik als Wissenschaft Metatheorie zu den Einzelwissenschaften von der Außenwelt (zum Beispiel der Physik) ist.

Die dialektische Logik ist jedoch im Verhältnis zur formalen Logik in einem andern Sinne Metatheorie, als sie das im Verhältnis zur Psychologie und Linguistik ist, da das Problem der Wahrheit ein philosophisches Problem ist. Die Tatsache, daß sich die [272] formale Logik (besonders die Metalogik in ihrer modernen symbolischen Form) in gewissem Grade mit diesem Problem beschäftigt, zeugt davon, daß ihr Zusammenhang mit der Philosophie und ihre Abhängigkeit von letzterer bedeutend enger ist, als das bei anderen Wissenschaften, die das menschliche Bewußtsein untersuchen, der Fall ist.

Es sei hier betont, daß sich die Rolle der dialektischen Logik im Erkenntnisprozeß keineswegs darauf beschränkt, lediglich Metatheorie der formalen Logik zu sein. Die Begründung der formalen Logik als einer allgemeinen Gesamtheit formal-logischer Systeme ist lediglich eine Aufgabe der dialektisch-materialistischen Methode der rationalen Erkenntnisstufe. Die dialektische Logik untersucht u. a. die Frage nach der philosophischen Interpretation formal-logischer Systeme, womit sich die symbolische Metalogik ganz und gar nicht beschäftigt.

Für die Meinung der Neopositivisten, daß die formale Logik von der Philosophie „unabhängig“ ist, schien folgendes zu sprechen. Während die Grammatik aus den einzelnen Wörtern und Wortverbindungen das Allgemeine in der Struktur und im Inhalt der Sprache abstrahiert, sieht die formale Logik darüber hinaus auch vom Bedeutungsgehalt, d. h. von der inhaltlichen Seite der Sprache ab und isoliert sich also noch weitgehender als die Grammatik vom inhaltlichen Studium der Wirklichkeit und damit auch von der Erkenntnistheorie. Jedoch bereits im Altertum hatten Aristoteles und die Stoiker in den logischen Formen die semantische Seite der grammatikalischen Formen erkannt. In der modernen symbolischen Logik treten „Wahrheit“ und „Falschheit“ als semantischer Aspekt der abstrakten Strukturen in Erscheinung (obgleich die Frage der Interpretation von „Wahrheit“ und „Falschheit“ schon eine besondere Frage ist). Die formale Logik bringt also durchaus keine absolute Isolierung von der semantischen Seite der Sprache und damit von den Problemen der Erkenntnistheorie mit sich.

Das Verhältnis von dialektischer und formaler Logik zeichnet sich ferner durch folgende Besonderheit aus: Während einerseits die Anwendung der formalen Logik von der Dialektik begründet und kontrolliert werden muß, kann andrerseits die dialektische Logik die formale Logik nicht aus dem Erkenntnisprozeß entfernen. Nicht zufällig widmete Lenin dem Gedanken von Engels, wonach der Marxismus von der alten Philosophie auch [273] die formale Logik als positives Erbe übernimmt, besondere Aufmerksamkeit.[168]

Zwischen formaler Logik und Dialektik besteht also ein organischer, wechselseitiger Zusammenhang. Das bestimmende Moment in diesem wechselseitigen Zusammenhang ist, daß die Gesetze der formalen Logik gewissermaßen aus den Gesetzen der Dialektik „folgen“. So wird in der marxistischen Literatur fast allgemein anerkannt, daß das formal-logische Gesetz der Identität die relative „Bestimmtheit“ der Existenz der Dinge und der menschlichen Erkenntnis widerspiegelt. Die „Bestimmtheit“ des formal-logischen Denkens widerspricht nicht dem dialektischen Charakter der Bewegung und Entwicklung des Denkens insgesamt. Sie stellt jedoch keine „Voraussetzung“ für das dialektische Prinzip vom konkreten Charakter der Wahrheit dar, wie dies verschiedene Positivisten meinen, denen zufolge die Dialektik direkt von der formalen Logik abhängt.

In Wirklichkeit ist die „Bestimmtheit“ ein Merkmal des Denkens und eine normative Forderung, die sich unmittelbar aus der Tatsache herleitet, daß die Gegenstände und Erscheinungen konkret sind, indirekt aber auch aus dem Prinzip der Konkretheit selbst, d. h. aus der Tatsache, daß die Wahrheit inhaltlich bestimmt ist, folgt. Das Wort „folgt“ ist hier nicht im Sinne

[168] W. I. Lenin: Karl Marx. In: Werke, Bd. 21, S. 42.

einer strengen Deduktion gebraucht, sondern in dem umfassenderen Sinne, daß eine Erklärungsgrundlage vorliegt. Die formale Logik bedarf also der dialektisch-materialistischen, d. h. philosophischen Begründung. Kann man bei Beachtung dieser Momente sagen, daß die formale Logik ein „Sonderfall" der dialektischen Logik sei?

Diesen Gedanken äußert Plechanow in seinem Vorwort (1905) zur zweiten Auflage von Engels' Arbeit „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". Plechanow schrieb: „*Wie die Ruhe ein spezieller Fall der Bewegung, so ist auch das Denken gemäß den Regeln der formalen Logik* (*entsprechend den ‚Grundgesetzen' des Denkens*) *ein spezieller Fall des dialektischen Denkens*."[169]

Plechanow hatte im Auge, daß die formale Logik für Urteile über einzelne Gegenstände, die sich im Zustand der relativen [274] Ruhe befinden, gilt; aber „soweit sie *sich verändern* und als solche *zu existieren aufhören*, sind wir gezwungen, an die Logik des *Widerspruchs* zu appellieren".[170] Eine solche Lösung ist nicht akzeptabel, da sie von der falschen Vorstellung ausgeht, die formale Logik sei für die Erkenntnis der Bewegung nicht brauchbar. Schon ein beliebiges wahres Urteil über eine Bewegung, Veränderung oder Entwicklung widerlegt diese Vorstellung.

Eine der Quellen für die Illusion, daß die formale Logik für die Erkenntnis der Bewegung nicht brauchbar sei, besteht darin, daß das Denken die Bewegung widerspiegelt, die unvermeidlich das Moment der Ruhe einschließt. Das statische Moment, das von der formalen Logik widergespiegelt wird, darf jedoch nicht mit Unbeweglichkeit verwechselt werden. Es bedeutet vielmehr die relative Stabilität der Strukturen und Zustände der zu erkennenden Objekte und des Denkprozesses selbst und ist insofern eine Folge dessen, daß ein jeglicher Bewegungsprozeß materieller Objekte relativ „beständig" ist.

Ersetzt man „Beständigkeit" durch „Unbeweglichkeit", so kommt es zu der erwähnten Illusion, die die Grenze zwischen der formalen Logik und der metaphysischen Denkmethode verwischt. Wir vermerken außerdem, daß der Unterschied zwischen formaler Logik und Metaphysik auch dann nicht faßbar wird, wenn man der formalen Logik die These zuschreibt, daß das betreffende Stadium der „Fixierung" der Dinge, der Präzisierung der Relationen zwischen ihnen und der erkenntnistheoretischen „Ruhemomente" ihrer Bewegung endgültig sei, mit anderen Worten, wenn man die formale Logik mit der These koppelt, daß ihre Gesetze und Regeln bedingungslos anwendbar seien und sie folglich von der Dialektik unabhängig sei.

Metaphysisch ist es nicht, wenn man die Ergebnisse der Bewegung erkenntnistheoretisch als „Ruhemomente" fixiert, sondern wenn man jedes dieser „Ruhemomente" verabsolutiert.

Das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, Aktuellem und Potentiellem in der Unendlichkeit sind zweifellos Fragen, die unmittelbar die Dialektik angehen, vom Problem der Paradoxien ganz zu schweigen.

Die symbolische Logik hat jedoch „bedeutende Elemente der Dialektik in sich aufgenommen. Der Begründung der modernen Mathematik dienend, die schon seit langem dialektisches Gebiet [275] betreten hat, mußte sie zwangsläufig verschiedene dialektische Züge annehmen. Wenn wir sie, da das dialektische Element nicht explizit in sie eingeht[171], dennoch für eine Weiterentwicklung der formalen Logik halten, so dürfen wir darüber nicht vergessen, daß sie sich von der traditionellen Logik durch eine unvergleichlich größere Elastizität der Begriffe deutlich unterscheidet"[172].

[169] G. W. Plechanow: Dialektik und Logik. In: Grundprobleme des Marxismus, Berlin 1958, S. 124.
[170] Ebenda.
[171] Als Beispiel für die implizit in der symbolischen Logik enthaltene Dialektik kann das bekannte Gödelsche Theorem dienen.
[172] E. Kolman: Die Bedeutung der symbolischen Logik. In: Logische Untersuchungen, Moskau 1959, S. 15.

Die Positivisten wenden jedoch, wenn sie von der symbolischen Logik Gebrauch machen, die Dialektik nicht bewußt an. Bestenfalls – was jedoch nicht häufig vorkommt – reagieren sie „spontan“ auf die Forderungen derselben. Denn wie jede Symbolik widerspiegelt der Apparat der symbolischen Logik den unerschöpflichen Reichtum des dialektischen Inhalts der Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den Objekten nur annähernd, unvollkommen und einseitig, da er für die Lösung spezifischer formaler Aufgaben geschaffen wurde.

Daher bedarf die symbolische Logik in nicht geringerem Maße als die traditionelle formale Logik zu ihrer Weiterentwicklung der dialektisch-materialistischen Methode als einer erkenntnistheoretischen Metatheorie.

Die symbolische Logik hängt folglich in nicht geringerem Maße als die traditionelle formale Logik von der Philosophie ab. Die Formel der Neopositivisten aber – „alle Wissenschaften sind von der formalen Logik abhängig, die Logik selbst aber ist unabhängig von allem vorangegangenen Wissen“ – ist falsch.

Die Erörterungen der Neopositivisten über die „Autarkie“, die die formal-logische Analyse und folglich auch die formale Logik gegenüber der Philosophie besitzen sollen, gehören zu den Voraussetzungen ihres Konventionalismus wie auch ihrer Schlußfolgerung, daß die logische Analyse selbst eine „neue Philosophie“ sei. Sie gehen auf entsprechende Ideen J. St. Mills zurück und sind unter den heutigen Bedingungen nur möglich, weil ihre Autoren bewußt oder unbewußt die Augen davor verschließen, daß die in diesen oder jenen formalen Systemen verwandten Axiomatiken und Schlußregeln erkenntnistheoretisch bedingt sind sowie daß der Entwicklungsprozeß der logischen Kalküle dialektisch widersprüchlich ist.

[276] Werden die Neopositivisten mit derartigen Erscheinungen konfrontiert, so versuchen sie die Frage dadurch zu lösen, daß sie auf den konventionellen Charakter der Axiome und formalen Mittel verweisen, die ausfindig gemacht werden, um die inneren Schwierigkeiten der Entwicklung der Wissenschaft zu überwinden. Die Grundbegriffe und Grundprinzipien der Logik halten sie für Begriffe, die aus anderen Wissenschaften entlehnt werden (solche Begriffe gibt es in jeder Wissenschaft; in der Mathematik sind dies die Gesetze und Regeln der Logik), und erklären, daß sie aus einer Übereinkunft der Gelehrten resultieren. In den Überlegungen der Neopositivisten verflüchtigt sich der erkenntnistheoretische Aspekt des Problems, daß es verschiedene Axiomatiken („verschiedene“ Geometrien und Logiken) gibt.

Indem sie Wahrheit im Sinne von Interpretierbarkeit schlechthin mit Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinne identifizieren, erklären sie alle diese axiomatischen Systeme gleichermaßen für wahr. Da sich viele innerlich widerspruchsfreie Systeme „technisch“ interpretieren lassen (die erkenntnistheoretische Quelle dieser Erscheinung lassen die Neopositivisten wiederum unberücksichtigt), kommt man unschwer zu dem Schluß, daß alle diese Systeme „gleichberechtigt“ sind. Danach ist die Wahl des einen oder anderen Systems natürlich eine Sache der Konvention.

Der Konventionalismus, der durch eine entsprechende Auslegung der semantischen Natur einer Reihe von Antinomien in der Wissenschaft gestützt wird, spielt in den Bestrebungen der Neopositivisten, die Logik von der Philosophie zu isolieren, eine wesentliche Rolle. Diese Bestrebungen kommen bei weitem nicht immer offen zum Ausdruck. Zuweilen äußern sie sich nicht in einer offenen Propagierung des Konventionalismus (oder irgendeiner anderen Spielart des „Apriorismus“), sondern lediglich in der Behauptung, daß die Logik „empirischen“ Charakter besitze und angeblich keine philosophischen Interpretationen, also auch keine konventionellen, nötig habe. Das ändert aber nichts am Wesen der Sache.

Der logische „Empirismus“ setzt – mag das auch nicht offen zum Ausdruck kommen – seiner Natur nach die Anerkennung konventionalistischer Prinzipien voraus. Je mehr er sie ablehnt, um so mehr erweist er sich von ihnen abhängig, da er die entsprechenden Fragen ungelöst läßt.

[277] Jeder neue Versuch, die Frage nach dem Verhältnis von Logik und Philosophie zu lösen, stellt den Forscher von neuem vor das Dilemma: entweder Materialismus oder Konventionalismus, der eine Paraphrase des subjektiv-idealistischen Indeterminismus darstellt. Der Widerwille vor dem Weg des Materialismus führt unvermeidlich auf den zweiten Weg (was die objektiv-idealistische Auslegung der philosophischen Grundlagen der Logik betrifft, der Russell und Pap nahekommen, so liegt sie zwischen den beiden Wegen und grenzt sich nicht scharf genug ab).

Es ist interessant festzustellen, daß in dem vor nicht allzulanger Zeit erschienenen Aufsatz eines Begründers des zeitgenössischen Konventionalismus, Ajdukiewicz, „Über Fragen der Logik" schon keine offen konventionalistischen Postulate mehr enthalten sind. Bereits 1949 versuchte Ajdukiewicz in dem Buch „Probleme und Richtungen der Philosophie", den Konventionalismus vom idealistischen Gehalt zu befreien. Er legte den Konventionalismus so aus, als ob die Forscher lediglich diese oder jene präzisierte Bedeutung der von ihnen benutzten Termini billigten (offen bleibt dabei jedoch die Frage nach dem Motiv einer solchen Billigung). In dem Aufsatz „Über Fragen der Logik" werden jedoch das Verhältnis zwischen dialektisch-materialistischer Methode und Logik sowie die Tatsache, daß jede endliche Menge von Prämissen einer formal-logischen Deduktion erkenntnistheoretisch einseitig ist, überhaupt nicht erwähnt. In versteckter Form wird hier die Auffassung vertreten, daß die Logik von der Philosophie unabhängig sei, so daß der Autor damit im Rahmen der positivistischen Tradition verbleibt.[173]

Ajdukiewicz glaubte, die Antinomie der mechanischen Bewegung beseitigen zu können, indem er den Satz „Ein Körper befindet sich in jedem Augenblick in einem bestimmten Punkt seiner Flugbahn und befindet sich zugleich nicht dort" durch den Satz ersetzte „Ein Körper durchläuft in jedem Zeitintervall einen bestimmten Abschnitt seiner Flugbahn". Dabei verweist er im Anschluß an Aristoteles auf den Fehler Zenons, mit dem Begriff „Augenblick" Vorstellungen verbunden zu haben, die nur für den Begriff des „Zeitintervalls" Gültigkeit besitzen. Ajdukiewicz irrt jedoch, wenn er glaubt, daß es genüge, den Terminus „befindet sich" durch den Terminus „durchläuft" zu ersetzen und [278] daß damit die Analyse des Problems abgeschlossen werden könnte.

Nach wie vor bleibt das Problem auf der Tagesordnung, wie die objektiven Widersprüche der Bewegung aufzufinden sind und wie die Grenzen festgestellt werden können, in denen eine Beschreibung der Bewegung mit Hilfe des Terminus „befindet sich" in einer dichten Punktmenge zulässig ist, und außerhalb derer eine solche Beschreibung nicht genügt. Außerdem gestattet der Übergang von Punkten zu Abschnitten und von Augenblicken zu Zeitintervallen noch nicht, die Frage nach der Möglichkeit der Fixierung von Punkten (als Grenze von Abschnitten) und Augenblicken (als Grenze von Zeitintervallen) zu ignorieren.

Punkte und Augenblicke können nur bedingt für exakt fixiert angenommen werden. Ajdukiewicz setzt jedoch voraus, daß es prinzipiell möglich ist, sie absolut zu fixieren, benutzt damit aber schon nicht mehr eine formal-logische, sondern eine metaphysische Annahme.

Das Problem, die Widersprüchlichkeit der mechanischen Bewegung, der einfachsten unter den Makrobewegungen, zu erkennen, ist sowohl für die Erforschung der Kategorien der dialektischen Logik als auch des Verhältnisses zwischen dialektischem und formal-logischem Widerspruch sehr wichtig; letzteres wiederum ist für die Kritik des neopositivistischen Nihilismus gegenüber der Dialektik von Bedeutung. Aus dem über das Wechselverhältnis von formaler Logik und Dialektik Gesagten ergibt sich für das Verhältnis zwischen den beiden Arten von Widersprüchen folgende Lösung: Formal-logische Widersprüche sind das Ergebnis von Fehlern in der Erkenntnis und müssen im Interesse ihres weiteren Fortschritts besei-

[173] Kazimierz Ajdukiewicz: Über Fragen der Logik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 3, 1956, S. 318-338.

tigt werden; die dialektischen Widersprüche der sich entwickelnden Wirklichkeit bedürfen, um relativ adäquat erkannt werden zu können, bestimmter Denkstrukturen, deren Widerspruchsfreiheit durch Unvollständigkeit, Einseitigkeit und eine gewisse Vereinfachung des Inhalts dieser Strukturen erkauft wird; sie müssen daher durch neue Strukturen ersetzt werden usw. Diese These erfordert aber im Zusammenhang mit dem Problem der Widersprüchlichkeit der Bewegung eine Konkretisierung, die auf eine schon früher erwähnte Tatsache hinausläuft: Die dialektischen Gesetzmäßigkeiten wirken überall, auch in mathematischen und formal-logischen Relationen, und die formal-logischen Methoden sind ihrer-[279]seits für die weitere Ausarbeitung der dialektischen Logik notwendig, wenn sie auch unter Kontrolle der Prinzipien der letzteren stehen.

Wir sind der Auffassung, daß die Antinomie der mechanischen Bewegung, die in Zenons Aporie „Der fliegende Pfeil“ enthalten ist, auf folgende Weise gelöst werden kann.

Vor allem muß betont werden, daß Hegel irrte, als er den formal-logischen Widerspruch „befindet sich und befindet sich nicht“ auf die Selbstbewegung als objektiven Prozeß übertrug, mit anderen Worten, als er der realen Bewegung einen Widerspruch zuschrieb, der durch die Aporie „Der fliegende Pfeil“ in der sinnlichen Wahrnehmung der Bewegung aufgedeckt worden sein sollte. Hegel identifizierte damit dialektische und formal-logische Widersprüche ihrer Form nach. Ausgehend von dem idealistischen Prinzip der Identität von Denken und Sein faßte Hegel fälschlicherweise den Widerspruch „befindet sich und befindet sich nicht“ als treibenden Widerspruch der Bewegung auf: Sofern die im Denkprozeß entstehenden Antinomien die Bewegung des Denkens vorantreiben, übertrug er diesen aktiven Zug der Antinomien auf die objektive Realität.

Der Widerspruch in der Aporie „Der fliegende Pfeil“ ist ein Beispiel für sogenannte antinomische Widersprüche, die an und für sich formal-logische Widersprüche sind, sich von diesen aber dadurch unterscheiden, daß sie nicht wie die formal-logischen Widersprüche von mehr oder weniger zufälligen Fehlern in den vorangegangenen Überlegungen zeugen, sondern auf die Unzulänglichkeit der bei der Analyse angewandten Grundprinzipien sowie auf die Notwendigkeit weiterer Untersuchungen hinweisen. Mit formal-logischen Mitteln lassen sich nun folgende Präzisierungen vornehmen: Faktisch gibt es keine Konjunktion zwischen den Prädikaten „befindet sich“ und „befindet sich nicht“, denn das Prädikat „befindet sich“ (in jedem Augenblick in einem bestimmten Punkt der Bahn) hat eine andere Bedeutung als das seiner sprachlichen Form nach gleiche, jedoch verneinte Prädikat. Dieses zweite Prädikat bedeutet „ruht“, hat also mit der Negation die Bedeutung „ruht nicht“. Die Bewegung wird also durch die widerspruchsfreie Konjunktion „befindet sich, ruht aber nicht“ beschrieben. Aus der Behauptung, daß ein materieller „Punkt“ sich in einem bestimmten „Moment“ in einem bestimmten „Punkt“ des Raumes befindet (alle drei Worte in Anfüh-[280]rungsstrichen bezeichnen idealisierende Abstraktionen, denn in der objektiven Realität gibt es weder Punkte noch Momente), folgt weder, daß der Körper, dem der betreffende materielle Punkt angehört, sich bewegt, noch daß er ruht. Mit anderen Worten, die Tatsache des „sich Befindens“ ist sowohl mit der Bewegung als auch mit der Ruhe vereinbar. Darauf wies Ajdukiewicz in seinem Artikel richtig hin; das Problem ist aber damit bei weitem noch nicht erschöpft.

Das Problem der Aporie „Der fliegende Pfeil“ kann nur vom dialektisch-materialistischen Standpunkt aus gelöst werden. Leider konnte Plechanow diese Lösung nicht geben, weil er im Anschluß an Hegel der Auffassung war, daß es in der objektiven Realität der mechanischen Bewegung selbst Situationen von der Art „es ist und es ist nicht“ gibt, und sodann – ebenfalls im Anschluß an Hegel – zu dem nicht weniger falschen Schluß kam, daß sich der materielle Punkt im Prozeß der Bewegung im gleichen Moment an zwei verschiedenen Punkten des Raumes befinden kann. Einige Autoren des Sammelbandes „Dialektik und Logik. Die Denkgesetze“ haben diese These „vervollkommnet“, indem sie behaupteten, daß der sich bewegende Punkt im gleichen Moment sich an zwei *benachbarten* (?) Punkten seiner Bahn

befindet, womit sie im besten Falle die geometrischen Auffassungen Demokrits und im schlimmsten Falle die von Berkeley und Hume wiedererwecken.[174]

Lenin löste das Problem des Widerspruchs der mechanischen Bewegung aus der Sicht der Widerspiegelungstheorie. Auf diese Lösung weist die bekannte Aussage im „Philosophischen Nachlaß“ hin, die bis heute leider unrichtig gedeutet wurde. Die Deutung der Bewegung, bei der der Mechanismus der Aporie entsteht, „(1) ... beschreibt das *Resultat* der Bewegung, nicht die Bewegung *selbst*; (2) ... zeigt nicht, ... enthält nicht die *Möglichkeit* der Bewegung; (3) ... stellt die Bewegung als Summe, als Verbindung von Zuständen der *Ruhe* dar, d. h., der (dialektische) Widerspruch ist ... nicht beseitigt, sondern nur verhüllt, beiseitegeschoben, verdeckt, verhängt“[175]. Die Analyse dieser Leninschen Aussage führt zu drei Schlußfolgerungen: a) unter „Resultat“ ist eine Reihe von Fakten des Verweilens des Körpers an verschiedenen „Stellen“ des Weges in verschiedenen „Augen-[281]blicken“ zu verstehen; b) unter „Ruhe“ ist die „erkenntnismäßige Fixierung“ der Resultate der Bewegung zu verstehen, wobei „Resultat“ in der eben erläuterten Bedeutung genommen ist; c) die Aporie „Der fliegende Pfeil“ verhüllt zwar die dialektischen Widersprüche der realen Bewegung, deckt sie aber nicht vollkommen zu; allerdings sind die der Aporie eigenen formal-logischen Widersprüche ihrer Struktur nach nicht mit den Widersprüchen des realen Bewegungsprozesses identisch. Jetzt gelangen wir zu dem Schluß, daß die Aporie „Der fliegende Pfeil“ gelöst werden kann, wenn man beachtet, daß in der realen Bewegung nicht ein Widerspruch vom Typ „es ist und es ist nicht“ vorliegt, sondern ein dialektischer Widerspruch zwischen der Bewegung und ihrer Erkenntnis vermittels der Fixierung diskreter „Resultate“ der Bewegung. Die objektiven Widersprüche der Bewegung selbst sind, wie Lenin zeigt, dynamische Widersprüche zwischen Aktion und Reaktion. Es wäre falsch, diese dialektischen Widersprüche und ihre Lösung durch formal-logische, „geometrische“ Widersprüche vom Typ „es ist und es ist nicht“ zu ersetzen.

Jetzt entsteht allerdings die Frage, welche Struktur der eigentliche dialektische Widerspruch aufweist; denn es ist offensichtlich, daß die Struktur des dynamischen Widerspruchs und des Widerspruchs zwischen der Bewegung und ihrer Erkenntnis vermittels der Resultate der Bewegung bei weitem nicht die gleiche ist. Als allgemeine Merkmale eines jeden dialektischen Widerspruchs sehen wir die „Einheit“ (die wechselseitige Abhängigkeit und sogar die wechselseitige Durchdringung) und den „Kampf“ (im weitesten Sinne des Wortes als sich gegenseitig ausschließende Entwicklungstendenzen) der Seiten des Widerspruchs an, wobei ein gegebener Widerspruch gelöst wird, indem ein neuer Widerspruch entsteht. Die weitere Analyse zeigt, daß bei weitem nicht in allen Fällen dieser oder jener bestimmte dialektische Widerspruch die Quelle für die Entwicklung des gegebenen Objekts ist (für die mechanische Bewegung wird dies z. B. nicht der Widerspruch zwischen Kontinuität und Diskontinuität sein). Auch der Kampf zwischen den beiden Seiten des Widerspruchs (im engen Sinne des Wortes als Bestreben, die entgegengesetzte Seite zu besiegen, zu zerstören) wird nicht in allen Fällen diese Rolle spielen. Für die linken Opportunisten und die verknöcherten Dogmatiker ist kennzeichnend, daß sie die Wechselbeziehungen zwischen den befreundeten Klassen der sowjetischen Gesellschaft als [282] einen solchen „Kampf“ darstellen und die Meinungsverschiedenheiten zwischen den kommunistischen Parteien so deuten, als ob diese unvermeidlich zur Spaltung derselben führen müßten; in dem einen wie im anderen Falle soll der „Kampf“ im Interesse des gesellschaftlichen Fortschritts liegen.

Es sei vermerkt, *daß in ein und demselben* Bereich der Wirklichkeit (beispielsweise in der organischen Natur usw.) der Struktur nach unterschiedliche dialektische Widersprüche existieren, u. a. solche, in denen kein „Kampf“ im engen Sinne des Wortes stattfindet. Im Bereich der Erkenntnis sind das z. B. solche Widersprüche: das Wechselverhältnis von relativer und absoluter Wahrheit, von formaler und dialektischer Logik und als Sonderfall desselben

[174] Vgl. Dialektik und Logik. Die Denkgesetze, Moskau 1962, S. 330 (russ.).
[175] W. I. Lenin: Philosophische Hefte. In: Werke, Bd. 38, S. 246.

der Widerspruch zwischen der Erkenntnis der Bewegung vermittels ihrer „Resultate“ und der zu erkennenden Bewegung selbst. Anstelle des „Kampfes“ im engen Sinne des Wortes ist diesen Widersprüchen eine relative Nichtübereinstimmung der beiden Seiten eigen, die sich ständig verringert, aber niemals gleich Null wird.

Die Aporie der mechanischen Bewegung entsteht infolge der Einseitigkeit der formal-logischen Erkenntnismittel. Diese Einseitigkeit wird (wiederum nicht vollständig) durch dieselbe formale (symbolische) Logik überwunden, die unter der Kontrolle der dialektischen Methode angewandt wird und zur weiteren Erkenntnis der Dialektik des Erkenntnisprozesses beiträgt. Mit Hilfe der formalen Logik läßt sich klären, daß die Struktur von der Art „es ist und es ist nicht“ (*in ein und demselben Sinne und in ein und derselben Hinsicht*), die in die materialistische Dialektik ihr fremde Motive des Intuitivismus und des Irrationalismus hineinträgt, in Wirklichkeit den dialektischen Widersprüchen nicht zukommt, wenn auch eine Reihe marxistischer Philosophen (E. W. Iljenkow, W. I. Tscherkessow u. a.) das Gegenteil behaupten. Die genannte Struktur charakterisiert nicht die dialektischen, sondern die formal-logischen Widersprüche.[176]

Die angeführte Analyse der Aporie „Der fliegende Pfeil“ kann als ein Beispiel für die Ausnutzung der formal-logischen Analyse im Dienste der materialistischen Dialektik und unter deren Kon-[283]trolle angesehen werden. Eine solche Analyse kann auf alle Fakten der Wirklichkeit, darunter auch der Sprache und des Denkens, angewandt werden, wenn dabei von richtigen methodologischen Prinzipien ausgegangen wird.

Als Beispiel einer falschen Anwendung der Analyse kann die Untersuchung der Aporie „Der fliegende Pfeil“ durch den „linguistischen Analytiker“ Lazerowitz dienen, der von phänomenalistischen Voraussetzungen ausging. Das ganze Übel besteht ihm zufolge in der Benutzung von Wörtern der Umgangssprache wie „hier“ und „jetzt“; er schlägt vor, die Bewegung als einen ausschließlich kontinuierlichen Prozeß zu betrachten. Hier ist nicht so sehr die Schlußfolgerung als vielmehr ihre Begründung interessant: So vorzugehen, schlägt Lazerowitz deshalb vor, weil die Menschen die Bewegung der Körper als einen kontinuierlichen Prozeß *wahrnehmen*. Er verwechselt den Inhalt der objektiven Bewegungsprozesse mit der Beschreibung der sinnlichen Phänomene der Bewegung. Mit anderen Worten, nach Lazerowitz ist alles so, wie es uns erscheint! Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß das Prinzip der Identität von Sein und sensitiver Wahrnehmung Lazerowitz zu dem Schluß führt, daß es unmöglich sei, die Bewegung des Pfeiles von der illusionären „Bewegung“ der Abbildung des Pfeiles auf einer Leuchtreklame zu unterscheiden usw.[177]

Die Geschichte der Philosophie kennt verschiedene Auffassungen des Begriffs „Analyse“. In der Regel, z. B. bei Hobbes, bedeutete „Analyse“ die Zerlegung, Zergliederung in konkret-sinnliche bzw. in abstrakt-allgemeine Elemente, Eigenschaften und Relationen. In diesem Sinne ist Analyse auch die Klassifizierung von Objekten einer Klasse, das Hervorheben von Merkmalen (Prädikaten) eines Gegenstandes (Subjektes) und die Ableitung von Interpretationsmöglichkeiten bisher nicht interpretierter Kalküle (nicht interpretierte Kalküle sind weder Logik noch Mathematik – dies nicht verstanden zu haben, war eine der Ursachen für Carnaps Konventionalismus).

Die Entstehung einer spezifischen „Philosophie der Analyse“ im 20. Jahrhundert ist mit dem Namen Moors verknüpft, der es sich zur Aufgabe gesetzt hatte, terminologische „Klarheit“ in den Erkenntnisprozeß zu bringen. Moor kann als der Begründer der [284] „philosophischen“ Analyse gelten, ähnlich wie Peirce und Frege als Begründer der logisch-semantischen und Korzybski und Wittgenstein als Begründer der linguistischen Analyse gelten. Im „Wiener

[176] Vgl. I. Narski: Zur Frage der Widerspiegelung der Bewegungsdialektik in den Begriffen. In: Formale Logik und Methodologie der Wissenschaft, Moskau 1964 (russ.); Aktuelle Probleme der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie, Moskau 1966, (russ.).
[177] Vgl. M. Lazerowitz: The Structure of Metaphysics, London 1955, p. 169/170.

Kreis“ verstand man unter „Analyse“ Transformationen, die die höheren theoretischen Niveaus auf das niedere empirische Niveau reduzieren und die Philosophie aus der Sphäre der Erkenntnis ausschließen sollten. Als Russell und Wittgenstein in der Frühperiode ihrer Evolution die Ideen des logischen Atomismus entwickelten, glaubten sie, vermittels der Analyse die Struktur der Wirklichkeit entdecken zu können. Ryle und Wisdom fordern heute, daß die Analyse die philosophischen Unklarheiten aus der Alltagssprache entfernen und den Menschen helfen soll, der Philosophie zu entgehen. Mehr oder minder versuchen alle zeitgenössischen Positivisten, verschiedene Auffassungen der Analyse, wie sie sich in der Logik des 20. Jahrhunderts herausgebildet haben – als „Erklärung“ (explication), „Präzisierung“ mit Hilfe von Definitionen, „Übersetzung“, „Ersetzen durch einen äquivalenten Ausdruck“ usw. – zu ihren Zwecken auszunutzen.

Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus muß der Hauptinhalt der analytischen Tätigkeit darin bestehen, die treibenden Widersprüche der Objekte herauszuarbeiten. Damit werden die verschiedenen Arten der formal-logischen Analyse keinesfalls verworfen. Wir verwerfen jedoch kategorisch die positivistische Deutung und Anwendung dieser verschiedenen Arten der Analyse. Vor allem erheben wir Einwände gegen die Verabsolutierung der logischen Analyse, die notwendig zur metaphysischen Entstellung der Wahrheit und zu idealistischen Fehlern führt. Das kennzeichnet aber den Neopositivismus, der in der logischen Analyse den neuen Gegenstand der Philosophie gefunden haben will. [285]

II. Kapitel
Das Realitätsproblem im logischen Positivismus

Wie unbegründet der Anspruch der Neopositivisten ist, die Grundfrage der Philosophie gelöst zu haben, läßt sich vor allem daran ersehen, wie sie das Problem der Realität lösen.

Die Frage nach der Existenz und nach dem Charakter der objektiven Realität ist nach Ansicht der Neopositivisten wissenschaftlich sinnlos. Die Frage nach der Natur der Realität ist für sie die Frage nach der Natur des „Materials" der wissenschaftlichen Erkenntnis, nach dem Charakter der „Erfahrung", die die hauptsächliche gegenständliche Kategorie des Neopositivismus darstellt, ähnlich wie „Verifikation" seine hauptsächliche operationelle Kategorie bildet. Die Frage nach der „Erfahrung" ist für sie jedoch die Frage nach der Spezifik ihres „wissenschaftlichen Empirismus", wie Carnap, Reichenbach und Frank den modernen Positivismus zu nennen pflegen.

Bekanntlich ist die Erfahrung nach Auffassung Comtes, des Begründers des Positivismus, die Gesamtheit der äußeren Empfindungen. Dieser Begriff der Erfahrung war eine eklektische Vereinigung der These, daß die „äußeren" Empfindungen sich von den „inneren" (deren Untersuchung Comte geringschätzte) unterscheiden, mit der für die Comtesche Lehre kennzeichnenden agnostizistischen Prämisse, der zufolge die Wissenschaft nicht in der Lage sei, über den Bereich der sinnlich, wahrnehmbaren Erscheinungen hinauszugehen und in das Wesen derselben einzudringen.

Diese zwiespältige Auffassung der Erfahrung ist im gesamten Verlaufe der Entwicklung des Positivismus nicht überwunden worden.

Mill und Spencer behandelten diese Frage unter dem Aspekt des Verhältnisses der Erfahrung zum Subjekt; Mill hob dabei in noch stärkerem Maße als Comte den phänomenalistischen Charakter der Erfahrung hervor, während Spencer die Existenz einer [286] äußeren Quelle der Erfahrung betont wissen wollte. Beide hielten jedoch die Erfahrung, was ihr Verhältnis zur Wissenschaft anbetrifft, für das Ursprüngliche. Die zwiespältige Auffassung der Erfahrung und deren Widersprüche waren damit allerdings keineswegs beseitigt.

Der Empiriokritizismus unternahm den Versuch, die Zwiespältigkeit in der Auffassung der Erfahrung zu überwinden.

Nach Mach und Avenarius ist die Erfahrung in beiderlei Beziehung – in ontologischer und erkenntnistheoretischer – eine absolut ursprüngliche Realität, da sie erstens eine Verbindung der „Weltelemente" und zweitens zugleich das absolute Fundament der wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt. Die Falschheit der ersten Behauptung liegt auf der Hand. Die zweite ist äußerst zweideutig. Plechanow vermochte seinerzeit nicht, diese Zweideutigkeit zu durchschauen; er glaubte, es zeuge von den materialistischen Ansichten Carstanjens, wenn dieser die Erfahrung als „Untersuchungsobjekt" bezeichnete. „Vielleicht schien es Plechanow", bemerkt Lenin in diesem Zusammenhang, „Carstanjen habe gesagt: ‚von der Erkenntnis unabhängiges Erkenntnisobjekt', nicht aber ‚Untersuchungsobjekt'? Dann wäre es wirklich Materialismus."[1]

Die Erfahrung ist sowohl Mittel als auch Objekt der Untersuchung. Auf diesem Standpunkt steht nicht nur der Empiriokritizismus, sondern auch der dialektische Materialismus; dennoch besteht zwischen beiden in dieser Frage ein wesentlicher Unterschied.

Für den Empiriokritizismus stellt die Erfahrung letzten Endes nichts anderes dar als die Gesamtheit der Empfindungen des Subjekts, die völlig isoliert von ihrer äußeren Quelle betrachtet werden. (Avenarius beteuerte zwar, daß die Erfahrung auch vom Menschen „unabhängig" sei, doch waren es wohl mehr Gründe „diplomatischer" Art, die ihn zu dieser Erklärung bewogen.)

Dem dialektischen Materialismus zufolge verbindet die Erfahrung das Subjekt mit der äußeren Quelle der Erfahrung, also mit der objektiven Realität als letztlichem Objekt der Erkennt-

[1] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 148 (Anm.).

nis. Die Erfahrung ist gegenüber der objektiven Realität sekundär. Das bedeutet keineswegs, daß die Erfahrung aus den menschlichen Empfindungen als solchen und nur aus ihnen be-[287]stehe. Die marxistische Philosophie betrachtet die Erfahrung im organischen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Praxis der Menschen. In dieser Praxis haben es die Menschen nicht mit ihren Empfindungen und Erlebnissen als solchen zu tun, sondern mit den Gegenständen der objektiven Welt, mit denen sie in aktiver Wechselwirkung stehen.

Die Erfahrung könnte nicht entstehen, wenn es nicht Menschen gäbe, die praktisch handeln würden und mit Bewußtsein begabt wären. Der Inhalt der Erfahrung aber hängt nicht vom menschlichen Bewußtsein ab und ist in diesem Sinne objektiv. Die wechselseitige Beziehung zwischen Erfahrung und Praxis besteht darin, daß die Erfahrung sowohl als ein der Praxis untergeordnetes Element in Erscheinung tritt (wenn sie in der engen sinnlichen Form der Empfindungen und Wahrnehmungen auftritt) als auch ein Ergebnis der Praxis ist (wenn sie die summarische Form der im Ergebnis der Praxis erworbenen Fertigkeiten und Kenntnisse besitzt). Es sind also zwei Arten der Erfahrung zu unterscheiden: Erfahrung als Mittel der praktischen bzw. der Erkenntnistätigkeit und Erfahrung als deren Abschluß. Die Rolle, die die Erfahrung in der Erkenntnis spielt, ist ihrer Funktion in der praktischen Tätigkeit des Menschen analog. Die Erfahrung kann jedoch auch ein relativ selbständiges Untersuchungsobjekt sein; nämlich dann, wenn man den Mechanismus der Entstehung sinnlicher Abbilder im Bewußtsein der Menschen oder auch, wenn man das Wahrheitskriterium untersucht. „Hinter dem Wort ‚Erfahrung' kann sich also ohne Zweifel sowohl die materialistische als auch die idealistische Linie in der Philosophie und gleichermaßen sowohl die Humesche als auch die Kantsche verbergen, doch wird weder durch die Definition der Erfahrung als Untersuchungsobjekt noch durch ihre Definition als Erkenntnismittel in dieser Hinsicht irgend etwas entschieden."[2]

Der Neopositivismus suchte die Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit der machistischen Lehre von der ontologischen „Neutralität" der Erfahrung zu überwinden. Seine Begründer faßten den Empirismus als ein Prinzip auf, das sie mit positivistischen Vorbehalten in der Art des folgenden ausstatteten: „Der Empirismus mag eine wahre Philosophie sein; aber ob er es ist, können wir nicht genau wissen."[3] Außerdem erklärten sie, die [288] Erfahrung sei nur im erkenntnistheoretischen Sinne die letzte Realität. Die Frage nach der Existenz einer ontologischen Realität und nach deren Wesen sahen sie als Scheinfrage an. Ayer formulierte diesen Standpunkt dahingehend, daß ontologische Sätze in bezug auf das Vorhandensein oder das Fehlen von Sinnestatsachen „neutral" seien.

Erfahrung, so meinen die Neopositivisten, ist alles das, was dem Subjekt unmittelbar gegeben ist. Deshalb setzt sie sich nicht ausschließlich oder vornehmlich aus einer Gesamtheit von „Empfindungselementen" zusammen, wie das Mach und Avenarius behaupteten, sondern aus menschlichen „Erlebnissen" beliebiger Form (also aus beliebigen Bewußtseinszuständen).

Die Elemente, aus denen sich die Erfahrung zusammensetzt, sind vom Standpunkt der neopositivistischen Erkenntnistheorie aus „Fakten" (Russell und Whitehead nannten sie „Erscheinungen", events).

Der Neopositivismus betrachtet die „Erfahrung" als eine Summe rein psychischer (sinnlicher, emotionaler und gedanklicher) Elemente, d. h. als von der Außenwelt isolierten Bewußtseinsinhalt. Hieraus erklärt sich, daß die Neopositivisten dem „Material" der Wissenschaft seinen objektiven Charakter absprechen und daß ihr Streben nach einer „empirischen" Betrachtungsweise der Logik zur Auffassung führt, daß die Logik ein reines Bewußtseinsprodukt sei. Die Neopositivisten sind jedoch bestrebt, den wuchernden Subjektivismus zu verschleiern. So widersetzen sie sich nicht einer Anerkennung des Objektiven, suchen es aber in den Be-

[2] Ebenda, S. 148.
[3] Bertrand Russell: Human Knowlodge, its Scope and Limits, p. 195.

wußtseinszuständen, in der subjektiv begriffenen Erfahrung. Sie beschritten den ihnen von Berkeley gewiesenen Weg und subjektivierten nicht nur das Objektive (die Dinge sind „Empfindungskomplexe“), sondern objektivierten auch das Subjektive (die Empfindungen sind „Objekte“). Daher auch Neuraths Erörterungen über die „Intersubjektivität“ der Erfahrung und Rapoports Behauptung, daß in der Erfahrung ein „invariantes Prinzip“ vorläge.

Die Erfahrung ist tatsächlich die Quelle und Grundlage aller uns bekannten synthetischen Urteile. Synthetische Urteile, die einen außerhalb der Erfahrung liegenden Ursprung haben, gibt es nicht.

Die letzte Aussage betrachten die Neopositivisten ihrerseits als eine synthetische, die vermittels der Beobachtung von „Fak-[289]ten“ zu begründen ist. Da alle Sätze über etwas, das sich außerhalb der Grenzen der Erfahrung befindet bzw. befinden könnte, für sinnlos gelten[4], kann nur die Erfahrung der Wissenschaft die Möglichkeit geben, auf alle entstehenden Fragen zu antworten. Die Wissenschaft kennt folglich keine Grenzen, jenseits deren ungelöste Fragen offenblieben. Dem Agnostizismus ist daher scheinbar der Boden entzogen.

Eine detaillierte Analyse der neopositivistischen Konzeption der Erfahrung zeigt jedoch, daß sie den Agnostizismus durchaus nicht überwunden hat, sondern ihn vielmehr benutzt, um den subjektiven Idealismus zu tarnen.

Der neopositivistischen Lehre zufolge ist die Realität (die Erfahrung) in erkenntnistheoretischer Hinsicht neutral und in struktureller Hinsicht diskret (atomar).

Beide Merkmale sollten im Charakter der Elemente der Realität, der „Fakten“, zutage treten.

1. Tatsache und Objekt

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) hat wohl am klarsten zum Ausdruck gebracht, was die Neopositivisten unter „Tatsache“ verstehen. Bürgerliche Philosophen betrachten ihn nicht ohne Grund als Initiator der neopositivistischen Bewegung: „Man kann sich Wittgenstein fast als den Marx einer Bewegung vorstellen, in der Russell und Moore als St. Simon und Fourier figurieren.“[5]

Im „Tractatus Logico-Philosophicus“ (1921) schrieb Wittgenstein: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge ... Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.“[6] Jede Wahrnehmung, die sich von anderen Wahrnehmungen des Subjekts unterscheidet, ist eine „Tatsache“. Daher ist „das ist blau“ eine Tatsache, da die blaue Farbe von der roten verschieden ist. Um eine Tatsache als solche hervorzuheben, genügt es letztlich, Wittgenstein zufolge, wenn sich die betreffende Wahrnehmung von anderen – voraufgegangenen oder nachfolgenden – Bewußtseinszuständen unterscheidet, so daß eine „Tatsache“ als [290] eine feststellbare Veränderung eines Bewußtseinszustandes definiert werden könnte.

Diese Formulierung schließt sowohl die Auffassung ein, daß die Tatsachen „Sachverhalte“ sind, als auch die, daß sie „Beschreibungen von Sachverhalten“ sind, daß sie einerseits Prozesse sind, die sich in der Welt der Dinge vollziehen, und andererseits Wahrnehmungen, die das Subjekt von diesen Prozessen hat.

Die Auffassung der Tatsache kann nur deshalb so allumfassend sein, weil die „Tatsache“, wie vorausgesetzt wird, letztlich ein „Etwas“ ist, das im Wahrnehmungsfeld des Subjekts existiert und weder materiell noch ideell ist. Die Tatsache bildet, wie sich Wittgenstein ausdrückt, die „formale Substanz“ der Welt und wird, wie Russell in diesem Zusammenhang später erklärte, überhaupt „nicht definiert“[7].

[4] Schlick verglich solche Sätze mit Antworten auf die Frage, wie ein Ton klingt, wenn ihn niemand hört.
[5] M. White: Toward Reunion in Philosophy, Cambridge-Mass. 1956, p. 11.
[6] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 1.1. u. 1.13. In: Schriften, S. 11.
[7] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 293.

Was die Klassifizierung der „Tatsachen“ angeht, so unterscheidet Russell einzelne, besondere und allgemeine sowie positive und negative „Tatsachen“. Die Begriffe „allgemeine“ und „negative“ Tatsache führte er unter dem Einfluß der neorealistischen Tradition ein, um auf Situationen hinzuweisen, mit deren Hilfe allgemeine und verneinende Sätze unmittelbar überprüft werden könnten. So spricht er z. B. von der Tatsache der Nichtexistenz des Phlogistons (allgemeine negative Tatsache), von der Tatsache der Nichtexistenz des Sokrates in unserer Zeit (einzelne negative Tatsache) usw. Die eng begrenzte Auffassung, daß die Tatsache „irgendeine einzelne Existenz“[8] sei, wie sie Locke vertreten hatte, wurde somit erweitert, allerdings auf Kosten ihres materialistischen Gehalts, der darin bestand, daß die Tatsache als objektiver Zustand, als objektive Veränderung und Bewegung der Dinge verstanden wurde.

Tatsachen werden in der Wissenschaft bekanntlich in entsprechenden Sätzen fixiert. Die Frage ist allerdings, was als „Basis“ der Wissenschaft, d. h. als die erkenntnistheoretische Realität, von der auszugehen ist, zu gelten hat: die Tatsachen oder die sie fixierenden Sätze? Diese Frage wurde in bestimmter Weise ontologisch interpretiert und wurde so zum Problem, ob es nicht richtiger sei, nicht die elementaren Verknüpfungen der Wahrnehmungen, sondern die sie fixierenden Sätze als Tatsachen anzusehen?

[291] Carnap löst das entstandene Problem auf folgende Weise: „Die Frage, ob die *Tatsachen* Sätze irgendeiner Art oder Wesenheiten verschiedener Natur sind, ist umstritten ... Diese Frage ist bis zu einem gewissen Grade eine terminologische und folglich durch Übereinkunft zu entscheiden ... Ich neige – wie Ducasse – zu der Annahme, daß es nicht zu weit vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichen würde, wenn wir den Terminus ‚Tatsache‘ so interpretierten, daß er sich auf eine bestimmte Art von Sätzen bezieht.“[9] Carnap läßt die Bezeichnung „Tatsache“ auch in bezug auf die „allgemeinen Bezeichnungen“ der Eigenschaften der Individuen und Klassen gelten.

Die Auffassung, die Ducasse von den realen Tatsachen hat, gab der Philosophiehistoriker Morris Cohen folgendermaßen wieder: „... ‚real‘ ist im Grunde ein Wertbegriff, eine Funktion des Geschmacks und des Interesses ... solche Termini wie ‚real‘ und ‚unreal‘ werden ihrer Nutzlosigkeit wegen aufgegeben, und in unsere Beschreibung all dessen, was gegeben ist, werden Termini technici eingesetzt.“[10]

Der „ontologische Liberalismus“ eines Ducasse und Carnap stellt im Rahmen der positivistischen Tradition nichts Neues dar. Wenngleich Mach und Avenarius die Dinge gewöhnlich als konstante Gruppen von Empfindungen und als relativ stabile Komplexe von Eigenschaften, d. h. wiederum Empfindungen, aufgefaßt hatten, stellen wir doch schon bei Avenarius fest, daß er in den Begriff der realen Umgebung (R) nicht nur die physiologischen Reize des Subjekts, sondern auch den Inhalt der Aussagen eines anderen Individuums (E) mit einbezieht, der nicht nur die Wahrnehmungen, sondern auch die Erinnerungen, Begriffe usw. erfaßt. Den Terminus „Ding“ wandte Avenarius auch auf E, die „Werte“ an.

Carnap ließ also die Grenzen der Klasse der realen „Tatsachen“ und folglich auch der von den „Tatsachen“ abgeleiteten Dinge offen. Es fragt sich, ob dieses Vorgehen berechtigt war, und wenn ja, ob hier nicht die Gefahr philosophischer Mißdeutungen entsteht?

In der Tat hatte Carnap als Logiker das Recht so vorzugehen, denn in den Grenzen der formalen Logik kann man beliebige [292] Sätze und Termini, beliebige Subjekte, Prädikate und Relationen sowie auch die im Hinblick auf dieselben aufgestellten Behauptungen usw. als innerlogische „empirische“ Tatsachen ansehen. Es kann überhaupt alles, was sich in der Logik fixieren läßt, als „Tatsache“ oder als Gesamtheit von „Tatsachen“ betrachtet werden. Eine derartige Auffassung der „Tatsache“ läßt diesen Begriff mit dem des logischen „Gegen-

[8] John Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. II, S. 353.
[9] Rudolf Carnap: Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago-Illinois 1947, p. 28.
[10] M. R. Cohen: American Thought, Glencoe-Illinois 1954, p. 323/324.

stands“ oder „Objekts“ identisch werden. So nennt Carnap zum Beispiel als Objekte der Logik „Sätze“.[11]

Objekte einer speziellen logischen Untersuchung können auch die den Sätzen (und Urteilen) zugeschriebenen Merkmale der Wahrheit und Falschheit, aber auch die Bezeichnungen (die Namen) wahrer und falscher Sätze (in der Metasprache) sein. Die Liste der logischen Objekte kann bis ins Unendliche fortgesetzt werden.

Carnap hält also an der Auffassung fest, daß die „Tatsache“ nicht nur ein Ereignis, eine Wahrnehmung ist, sondern überhaupt alles, worüber ein Satz (ein Urteil) ausgesagt werden kann. Dabei gilt es zu beachten, daß auch über einen anderen Satz als eine besondere „Tatsache“ ein Satz ausgesagt werden kann. So gesehen gibt es zum Beispiel nicht nur die Tatsache, daß das Phlogiston nicht existiert, sondern auch die Tatsache, daß die Aussage über die Existenz des Phlogistons falsch ist, oder die Tatsache, daß die Wissenschaftler im 17. Jahrhundert an den Begriff des Phlogistons glaubten, oder die Tatsache, daß es diesen Begriff in unserer zeitgenössischen Wissenschaft nicht gibt usw. Eine solche Auffassung der Tatsache ist in der formalen Logik zulässig. In der Philosophie aber kann sie, wenn sie verabsolutiert wird, dazu dienen, die Grenze zwischen einem Ding und dem Gedanken über das Ding zu verwischen.

Das begriff auch Wittgenstein, für den eine Tatsache das ist, was den jeweiligen Satz wahr oder falsch macht (4.25). Tatsachen sind also nicht das, was als „Schwarzes“, „Viereckiges“, als „Satz“ usw. bezeichnet wird, sondern „das ist schwarz“, „das ist viereckig“, „das ist ein Satz“ usw. sind Tatsachen, die den sie fixierenden Sätzen entsprechen. Es wird also davon ausgegangen, daß die Tatsachen gleichsam dieselbe Struktur wie die sie fixierenden Sätze besitzen. Hierin erblicken wir eine der Quellen [293] für Wittgensteins Konzeption, wonach die Sprache das Bild der Wirklichkeit ist.[12]

Diese Konzeption ergibt sich aus einer „Umkehrung“ des von Wittgenstein früher selbst postulierten Verhältnisses zwischen den Merkmalen der Tatsachen und den Merkmalen der Sätze über Tatsachen. Mit anderen Worten, das Subjekt nimmt an der „Schaffung“ der Tatsachen teil, wie der Konventionalist LeRoy schrieb, der das „Hervorheben“ der Tatsachen aus dem Erfahrungsstrom mit dem Ausschneiden von Figuren aus einem Blatt Papier verglich.[13]

Die Gefahr der philosophischen Mißdeutung in der Frage, was als „Tatsache“ anzusehen ist, entsteht bei Carnap nicht deshalb, weil die Klasse der Objekte der Logik in qualitativer Hinsicht unbegrenzt vielfältig ist, sondern deshalb, weil Carnap nicht die gemeinsame Qualität aller in diese Klasse eingehenden Arten von Objekten angibt. Mit anderen Worten, Carnap wies nicht nach, worin der Unterschied besteht zwischen den Objekten, sofern sie Objekte der Logik sind, und den Objekten, sofern sie unabhängig von ihrer Untersuchung in der Logik genommen werden.

Im Ergebnis dessen wird die Grenze zwischen den logischen Objekten und den verschiedenen Arten von Objekten der Wirklichkeit, die Grenze zwischen Bewußtsein und Sein verwischt. Eben das ist dem Positivismus genehm und berührt außerdem die spezifisch machistische Variante desselben, die das Sein auf Bewußtseinszustände reduziert.

Hieraus leitet sich auch die Leugnung der qualitativen Grenze zwischen ideellen (gedanklichen) und materiellen (direkt oder indirekt im Denken widergespiegelten) Objekten her. Das aber bedeutet, daß die Tatsache der *Widerspiegelung* des Seins im Bewußtsein geleugnet wird. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Schlick die Übereinstimmung zwischen den äuße-

[11] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, S. 259.
[12] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 2.1, 2.11, 2.141, 3, 4, 4.001, 4.01. In: Schriften, S. 14, 15, 17, 25, 26.
[13] LeRoy hatte nur insofern recht, als es ohne die Tätigkeit des Subjekts nicht möglich ist, eine Tatsache in einem Satz zu fixieren, und die Aussonderung der Tatsachen zum Zwecke ihrer Untersuchung von den Interessen des Subjekts abhängt.

ren Objekten und den Bewußtseinstatsachen als eine Wechselbeziehung „von genau derselben Art wie diejenigen, welche zwischen den Vorgängen innerhalb eines der beiden Reiche (also z. B. im Be-[294]wußtsein – I. N.) bestehen“[14], definierte. Carnap interpretierte den Übergang von der Konstatierung sinnlich wahrnehmbarer Tatsachen zu Sätzen über Sätze als eine bloße Veränderung der Ausdrucksweise als Übergang von der inhaltlichen zur formalen Redeweise, und Russell betrachtet die Termini „Materie“ und „Geist“ als „verschiedene Gruppierungen eines ihnen beiden zugrunde liegenden Stoffes“.[15]

Das Gesagte bedeutet nicht, daß es den Neopositivisten gelungen sei, den qualitativen Unterschied der Tatsachen der Außenwelt von denen des Bewußtseins zu umgehen und beide auf dieselbe Stufe zu stellen. Denn der Begriff „Seinstatsachen“ wird im Neopositivismus vom Begriff „wissenschaftliche Daten“ abgeleitet. Die „Seinstatsachen“, auch „Wissenschaftsobjekte“ genannt, werden als komplexe Gebilde angesehen, in welche die sinnlichen „wissenschaftlichen Daten“ und die sie verarbeitenden rationalen Bewußtseinsmomente eingehen. Die so „objektivierten“ Seinstatsachen erweisen sich jedoch schon nicht mehr als primär, sondern als von den Bewußtseinstatsachen abgeleitet.

In der Erkenntnistheorie des Marxismus gibt es noch keine gefestigte Auffassung der Kategorie „Tatsache“ (wir meinen, daß diese Kategorie, ebenso wie „Bedeutung“, „Information“ und „Struktur“, als Kategorie in den dialektischen Materialismus aufgenommen werden muß). Einige Autoren setzen die Begriffe „Tatsache“ und „objektiv stattgefundenes Ereignis“ vorbehaltlos einander gleich, andere wiederum halten die Tatsache nur für ein Element des Wissenssystems usw. Wir halten es für richtig, als Tatsache einen beliebigen Zustand oder eine beliebige Zustandsänderung im Bereich der materiellen Objekte, deren Existenz- und Widerspiegelungsformen zu definieren. Von den vor und außerhalb der Erkenntnis existierenden objektiven Tatsachen sind die Tatsachen in der Erkenntnis (in der Wissenschaft), die Tatsachen der Erkenntnis usw. zu unterscheiden. Es gibt also sowohl materielle als auch ideelle Tatsachen; dem entspricht die Selbstreflexivität der Tatsachen: die Widerspiegelung einer materiellen Tatsache im Bewußtsein ist selbst eine „Tatsache“ der Erkenntnistätigkeit usw.

Betrachten wir nun die erkenntnistheoretische Seite des Prozesses, in dem die „Wissenschaftsobjekte“ nach Meinung der [295] Neopositivisten entstehen. Hinreichend klar wurde dieses Problem in der Lehre von der Stufe des Schweigens dargelegt, die der Begründer der allgemeinen Semantik, Alfred Korzybski, in dem Buch „Science and Sanity“ entwickelte.

Mit dem Terminus „Stufe des Schweigens“ bezeichnete Korzybski die erste nicht rationale Abstraktionsstufe im Erkenntnisprozeß. Auf dieser Stufe entsteht die sinnliche Wahrnehmung eines beliebigen Objekts eben als Objekt. „Wir müssen das Objekt als eine ‚erste Abstraktion‘ (mit einer endlichen Zahl von Charakteristika von der einem Ereignis eigenen unendlichen Zahl von Charakteristika) betrachten.“[16]

Es drängt sich die Schlußfolgerung auf, daß „Objekt“ die Bezeichnung für das Resultat der wenn auch unvollkommenen Widerspiegelung ist, die das „Ereignis“ als objektiver Prozeß, der sich außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein des Subjekts vollzieht, im Bewußtsein erfährt.

Vom Standpunkt Korzybskis und seiner Anhänger aus ist jedoch das „Ereignis“ selbst ein Ergebnis der logischen Konstruktion, da die in der Tiefe jedes „Ereignisses“ verborgenen Bewegungen der Elektronen, Positronen, Mesonen und anderer Teilchen angeblich nichts anderes sind als *logische Konstruktionen*, die in den Köpfen der Gelehrten entstehen, d. h. Produkte der menschlichen Denktätigkeit sind.

Erläuternd ist hinzuzufügen, daß Korzybskis Lehre von der „Stufe des Schweigens“ eine besondere Form der neopositivistischen Lehre von den logischen Konstruktionen als den Er-

[14] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 205.
[15] Bertrand Russell: Die Analyse des Geistes, Leipzig 1927, S. 35.
[16] A. Korzybski: Science and Sanity, p. 389.

gebnissen und Objekten der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist. Was Korzybski „Ereignis“ nennt, bezeichnen andere Vertreter dieser Lehre als „Wissenschaftsobjekt“ (im Unterschied zum Inhalt der sinnlichen Daten der Wissenschaft, den Korzybski *einfach* als „Objekt“ bezeichnet). Diese Lehre hat eine lange philosophische Vorgeschichte.

Bereits Berkeley kam dem Begriff des Erkenntnisobjekts als einer logischen Konstruktion in seiner „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ (1710) nahe. Auf die Frage, was unter dem Terminus „existiert“ zu verstehen ist, wenn man ihn auf wahrnehmbare Dinge anwendet, antwortete der Begründer des subjektiven Idealismus der Neuzeit, daß zum Beispiel ein bestimmter Gegenstand in einem Zimmer, in dem sich [296] kein Mensch befindet, insofern existiert, als das Subjekt überzeugt ist, daß es unter bestimmten Bedingungen, nämlich wenn es ins Zimmer tritt und sich darin umschaut, den Gegenstand erblicken würde. Zum Begriff eines in Abwesenheit des betreffenden Subjekts existierenden Stuhls kommt es durch eine logische Konstruktion, die auf der Grundlage von Empfindungen gebildet wird, die das Subjekt zu jenem Zeitpunkt erhielt, als es den betreffenden Stuhl sah.

In ähnlicher Weise erklärte David Hume, warum ein Gegenstand (z. B. ein Brief aus Amerika) ununterbrochen existiert, d. h. auch in jenen Zeiträumen, da das Subjekt (der Adressat des Briefes) ihn nicht wahrnimmt. Der von Hume angedeutete Gedankengang fand in Mills Definition der Materie als „permanente Wahrnehmungsmöglichkeit“[17], d. h. als begriffliche Konstruktion, die auf der Grundlage des Bewußtwerdens einer solchen Möglichkeit gebildet wird, seine Vollendung.

Der Empiriokritizismus betrachtete die Objekte (und entsprechend auch die Ergebnisse) der wissenschaftlichen Erkenntnis (zum Beispiel das Atom und den Begriff des Atoms) als durch ein einheitliches Symbol zusammengefaßte, relativ beständige und einander ähnliche Empfindungskomplexe (die im vorliegenden Falle beim Beobachter entstehen, wenn er im Laboratorium Mikroerscheinungen untersucht). Den Unterschied, der in dieser Frage zwischen der Auffassung des Neopositivismus und der des Empiriokritizismus besteht, hat Hans Cornelius – ein Philosoph, der zwischen dem „zweiten“ und dem „dritten“ Positivismus eine Mittelstellung einnimmt – sehr deutlich gezeigt: „Nicht also eine bloße Summe von Erscheinungen, sondern ein Gesetz für Erscheinungen ist das Ding ...“[18]

Der Neopositivismus versuchte auf seine Art, in der Logik der Begriffe zum Ausdruck zu bringen, daß die wissenschaftlichen Abstraktionen nicht unmittelbar auf sinnliche Abbilder reduziert werden können. Es war dies zum Teil eine Voraussetzung für die These, daß das Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis, das gleichzeitig (als wissenschaftlich erkanntes Objekt) ein Produkt der wissenschaftlichen Theorie ist, eine logische Konstruktion darstellt, die auf der Grundlage wahrnehmbarer [297] Erscheinungen gebildet wird. Indes sollte die folgende Erläuterung von Moritz Schlick nicht übersehen werden: „Ein Atom, ein Elektron ist also aufzufassen als ein Verband von Qualitäten, die durch bestimmte Gesetze miteinander verknüpft sind – nicht als ein substantielles *Ding* ...“[19] Sofort stoßen wir also auf die andere Seite des Inhalts der untersuchten These, nämlich auf die idealistische.

Russell definiert „logische Konstruktionen“ als einen logisch technischen Terminus, der sogenannte unvollständige Symbole bezeichnet. Im Gebrauch dieser Konstruktionen aber sieht er ein linguistisches Verfahren. Die unvollständigen Symbole definierte Russell im dritten Kapitel der Arbeit „Principia mathematica“ wie folgt: Es sind dies Symbole, die für sich genommen keine Bedeutung besitzen und sich nur in bestimmten Zusammenhängen definieren lassen (zum Beispiel das mathematische Symbol des Integrals, bestimmte logische Ausdrükke u. a.). Aus diesem Grunde wird z. B. der Begriff „elektrische Spannung“ für eine logische

[17] J. St. Mill: Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons, S. 256. Vgl. das Beispiel von den Eisbergen im arktischen Meer (ebenda, S. 179).
[18] Hans Cornelius: Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe. In: Erkenntnis, 1931, Bd. 2, Heft 4, S. 201.
[19] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 244; vgl. S. 252.

Konstruktion gehalten, da er außerhalb des Zusammenhangs von „Stromstärke“ und „Widerstand“ angeblich keine Bedeutung besitzt. In einer seiner letzten Arbeiten, „Meine philosophische Entwicklung“ (1959), nennt Russell die Konstruktionen „hypothetische Wesenheiten“. Damit sagt er jedoch im Vergleich zu früheren Arbeiten im Grunde nichts Neues.

Zu den logischen Konstruktionen rechnen die Neopositivisten drei Arten von Objekten (Ergebnissen) der wissenschaftlichen Forschung:

a) Objekte, die nicht unmittelbar beobachtet werden können, zum Beispiel Mikroteilchen[20];

b) Erscheinungen der Mikrowelt, die mit den Sinnesorganen nicht direkt beobachtet werden können, wie zum Beispiel Tatsachen der Vergangenheit (der Tod des Sokrates) und der Zukunft, astronomische Erscheinungen, die sich mit unseren Teleskopen nicht erfassen lassen (Planeten im Andromedanebel usw.);

c) Begriffe, Gesetze und Theorien der Wissenschaft, insbesondere jene, von denen keine anschaulichen existieren, wie zum Beispiel die Funktion in der Quantenmechanik. Hutten entwickelte die Auffassung, ein Modell sei ein „metaphorisches“ Binde-[298]glied zwischen Erfahrung und Theorie. Erkenntnistheoretisch ist es jedoch nicht gerechtfertigt, logische Konstruktionen unterschiedlichen Typs in einen Topf zu werfen, wie dies die Neopositivisten tun. So gibt es z. B. kein bestimmtes Ding, das der Funktion entsprechen würde, dennoch ist es mit ihrer Hilfe möglich, die Tatsache der wirklich existierenden Verteilung der Wahrscheinlichkeiten richtig widerzuspiegeln und auf dieser Grundlage notwendige Voraussagen zu treffen. Die Neopositivisten unterscheiden bereits nicht mehr prinzipiell zwischen dem Objekt und der Theorie des Objektes und gelangen auf Grund dieser falschen Gleichsetzung dahin, die Objektivität mit der Möglichkeit von Voraussagen zu identifizieren. Damit aber werden *alle* theoretischen Konstruktionen – sowohl die, welche die Existenz realer Objekte widerspiegeln, als auch die, welche bis zur Schaffung einer wahrheitsgetreueren Theorie nur vorläufig sind und nur „fiktiv“ (in einem Sinne, der der „Fiktion“ in der Auffassung Vaihingers nahesteht) die Vielfalt der Erscheinungen ordnen – erkenntnistheoretisch gleichwertig; das aber ist falsch.

Die „logischen Konstruktionen“, insbesondere die vom Typ a) und c), tauchen im Neopositivismus erstmalig auf. Ausschlaggebend für diese Idee war, daß die „letztliche“ Realität in der modernen subatomaren Physik nicht unmittelbar mit den Sinnesorganen beobachtet werden kann und daß der Begriff der physikalischen „Tatsache“ untrennbar mit der experimentellen Tätigkeit des Subjekts verbunden ist. Die Art und Weise, wie die „logischen Konstruktionen“ gebildet und interpretiert werden, ist aus den folgenden Ausführungen Philipp Franks leicht zu entnehmen: „... ich kann den Molekularabstand nur so erleben, daß ich aus der mathematischen Annahme einer Distanz von 10^{-8} cm mathematische Folgerungen ziehe, denen erlebbare Vorgänge zugeordnet werden können. Wenn ich also sage, ‚in Wirklichkeit‘ bestehe ein Steinsalzwürfel aus Molekülen im Abstande von je 10^{-8} cm, so ist damit gemeint, daß ich aus dieser Annahme mit Hilfe der Gesetze der Mechanik und Optik Folgerungen ableiten kann, denen wirkliche Erlebnisse entsprechen.“[21]

Die Bedeutung des Terminus „logische Konstruktion“ weist im Neopositivismus verschiedene Schattierungen auf, die sich letzten Endes dem Begriff der theoretischen Funktion annähern. Der Weg, auf dem die Neopositivisten zu dieser Grenzbedeu-[299]tung gelangen, liegt durchaus nicht offen zutage. Es könnte zum Beispiel scheinen, daß die Reduzierung solcher Begriffe wie „englisches Volk“, „Schwerkraft“ usw. auf logische Konstruktionen lediglich den Vorwurf des Nominalismus, nicht aber den des subjektiven Idealismus einbringen kann. Wenn zum Beispiel der finnische Positivist E. Kaila die Aussage „Diese Saite schwingt mit der Frequenz n“

[20] Russell definiert die „Stücken“ der Materie als „logische Strukturen, die aus Ereignissen ... zusammengesetzt sind“. Bertrand Russell: Philosophie der Materie, Leipzig-Berlin 1929, S. 406.
[21] Philipp Frank: Das Kausalgesetz und seine Grenzen, S. 253.

als eine logische Konstruktion betrachtet in dem Sinne, daß sie einer unendlichen Klasse von Aussagen über Wahrnehmungen gleichbedeutend ist, so braucht dem ein Materialist anscheinend kaum zu widersprechen (falls ihm nicht zusätzlich bekannt ist, daß die Außenwelt – und folglich auch die Saite – nach Kailas Auffassung lediglich aus Systemen von Relationen zwischen den Wahrnehmungen und von Relationen zwischen diesen Relationen besteht).

Moritz Schlick schrieb in seiner „Allgemeinen Erkenntnislehre“ (1918), daß die Anhänger der Immanenzphilosophie, die die Existenz der Dinge an sich entschieden ablehnen, im Unrecht sind, da Annahme der Dinge an sich nichts anderes bedeutet, als die Möglichkeit anzuerkennen, von bestimmten Dingen unter Absehung des sie wahrnehmenden Subjekts sprechen zu können. Von dem Begriff des sogenannten Dinges an sich behauptet Schlick, „daß er gebildet werden mußte, um die Eindeutigkeit der Kausalbeziehungen in der Natur zu wahren ...“[22] Schlick betonte ferner, daß die „Dinge an sich“ logische Konstruktionen sind, zu denen gleichermaßen die Mikroobjekte (zum Beispiel die Protonen) und diejenigen Makroobjekte, die nicht beobachtet werden können (zum Beispiel das Erdzentrum), gerechnet werden müssen.

In dem Artikel „Positivismus und Realismus“ (1932) erläuterte Schlick ergänzend, daß die Mikroteilchen keine „metaphysischen Dinge“ sind. Aber auch damit konnte die Unklarheit nicht beseitigt werden. Es bleibt die Frage, ob das „Ding an sich“, wenn man es als eine logische Konstruktion betrachtet, den realen Erkenntnisobjekten, die unabhängig von der Erkenntnis existieren und nur teilweise, unvollständig von ihr erfaßt werden, entspricht oder nicht?

Die Existenz des Erkenntnisobjektes außerhalb der Erkenntnis ist für Schlick ein Scheinproblem. Dem Begriff „real“, mit dem er mitunter operiert, verleiht er folgenden, bedingt-konstruk-[300]tiven Sinn: „Alles, was gemäß den Konstruktionsmethoden einen bestimmten Platz im räumlich-zeitlichen Schema einnimmt, heißt ‚real‘.“[23] Was Schlicks Auffassung von Raum und Zeit betrifft, so verzichtet er darauf, den Unterschied zwischen Aussagen vom Typ „Die Zeit ist nicht real“ und „Die Zeit ist eine logische Konstruktion“ zu prüfen. Schlicks Position bleibt also schwankend.

Auch in den Werken des nach Russell bedeutendsten englischen Positivisten des 20. Jahrhunderts, Alfred Ayer, schwankt die Bedeutung des Terminus „logische Konstruktion“ zwischen der Bedeutung einer „Fiktion“ und einer „Widerspiegelung realer Dinge“. Ayer führt den Gedanken aus, daß der Terminus „logische Konstruktion“ und die Termini „physikalisches Objekt“, „Persönlichkeit eines anderen Menschen“ (falls gerade von ihrer Konstruktion die Rede ist) usw. insofern prinzipiell gleichbedeutend sind, als zwischen den Ausdrücken „Diese Sache ist eine theoretische Konstruktion“ und „Diese Sache ist unabhängig real“ kein großer Unterschied besteht; beide Ausdrücke gestatten es, künftige Empfindungen auf der Grundlage theoretischer Daten vorauszusagen.[24]

Russell legt bei der Lösung dieser Frage wohl die größte Inkonsequenz an den Tag. Mitunter erweckt er im Leser die Illusion, daß er dem Materialismus nahestehe, doch kommt seine Inkonsequenz in der Frage der logischen Konstruktion in seinem Streben zum Ausdruck, „zwischen den Stühlen“ des Idealismus und des Materialismus zu sitzen. Sein letztes Wort ist *Agnostizismus* Humescher Observanz.

In dem Werk „An Inquiry into Meaning and Truth“ (1940) krönte Russell seine Erörterungen über den Sinn des Terminus „logische Konstruktion“ mit dem Beispiel eines Buches als Objekt folgendermaßen: „Alles, was wir mehr oder weniger wissen, ist, daß wir, wenn wir bestimmte Bedingungen erfüllen, ein Buch erblicken.“[25] In dem Werk „Human Knowledge“ (1948) fällt ihm auf der Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma, Ladung und Masse

[22] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 190; vgl. S. 170, 185.
[23] Herbert Feigl: Moritz Schlick. In: Erkenntnis, Bd. 7, Heft 5-6, S. 410.
[24] Vgl. Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 205, 225.
[25] Bertrand Russell: An Inquire into Meaning and Truth, p. 234.

des Elektrons entweder als reale Eigenschaften des letzteren oder aber als rein mathematische Größen aufzufassen, nichts besseres ein als: „... wir sind weitaus mehr von der Wich-[301]tigkeit dieser Konstanten als von dieser oder jener ihrer Interpretationen überzeugt.“[26]

Man kann jedoch nicht lange zwischen zwei Stühlen sitzen. So stellt denn Hans Reichenbach offen folgende Forderung an die logischen Positivisten: „Wir dürfen unsere Aussagen über unbeobachtete Dinge nicht als verifizierbare Behauptungen, sondern müssen sie als Konventionen ansehen, die wir zur Vereinfachung unserer Sprache einführen.“[27] Mit anderen Worten, die logischen Konstruktionen sind nicht mehr als Konventionen, d. h. Vereinbarungen zwischen den Menschen, die sich auf die von ihnen benutzte Sprache beziehen, und folglich, vom Gesichtspunkt des tatsächlichen objektiven Wissens her gesehen, Fiktionen. Dem entspricht auch völlig die Auffassung Schlicks: „Das Psychische besitzt Realität, das Physische ist bloßes Zeichen.“[28]

Schon Hans Cornelius interpretierte den Begriff „Ding“ als logische Konstruktion im Sinne eines „Gesetzes der Erscheinungen“. Die Gesetze der Wissenschaft aber werden ihrerseits von den Neopositivisten als künstliche Erzeugnisse der logischen Analyse angesehen.

In diesem Zusammenhang soll uns der Inhalt, den der Begriff „wissenschaftliches Gesetz“ im Neopositivismus besitzt, interessieren. Eine Analyse dieses Begriffs führt unvermeidlich zur Analyse des Begriffs „Kausalitätsgesetz“, den Wittgenstein als Form eines jeden Gesetzes bezeichnete.

Für den Empiriokritizismus ist charakteristisch, daß er die Gesetze der Wissenschaften auf quantitative Ausdrücke funktionaler Abhängigkeiten zwischen den Erscheinungen reduziert. Die methodologische Grundlage hierfür ist die direkte Leugnung der Tatsache, daß zwischen den verschiedenen „Elementen“ ein tatsächlicher Ursache-Wirkungs-Zusammenhang besteht. Eine solche Lösung der Frage kann jedoch die moderne Wissenschaft nicht befriedigen: Gesetze, die funktionale Abhängigkeiten zum Ausdruck bringen, dringen fast ebenso unzulänglich und unvollständig in das Wesen der Erscheinungen ein wie Gesetze, die Erscheinungen einer bestimmten Klasse zuordnen.

[302] Als Definition des Begriffs „wissenschaftliches Gesetz“ brachte der Neopositivismus neue Formulierungen in Umlauf. Schlick definierte die Gesetze der Wissenschaft „als Anweisungen zur Bildung singulärer Aussagen“.[29] Carnap faßte die Gesetze der Wissenschaft in der vorsemantischen Etappe seiner theoretischen Anschauungen als logisch-syntaktische Regeln der Wissenschaftssprache auf. Frank gelangte in seinem Buch „Das Kausalgesetz und seine Grenzen“ zu dem Schluß, daß es kein „Kausalitätsgesetz an sich“, wohl aber spezielle Gesetze über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge in den einzelnen Wissenschaften gibt. Diese Gesetze sind aber lediglich Formeln, die so ausgewählt werden, daß bereits bekannte Sinnestatsachen sich als Folgen aus ihnen ergeben und daß sie „Schemata der Voraussicht“ künftiger Empfindungen sein können. Dieselbe Auffassung von den Gesetzen der Wissenschaft teilte auch Reichenbach, mit dem Unterschied allerdings, daß er es vorzog, von Wahrscheinlichkeitsschemata der Voraussicht zu sprechen. In seinem späteren Buch „Philosophy of Science“ wendet sich Frank zwar nicht gegen die Anwendung des Kausalitätsprinzips in der Wissenschaft, jedoch soll es nur mit Wahrscheinlichkeit (er nennt sie Unbestimmtheit) und annähernd funktionieren.

Die Autoren der angeführten Formulierungen waren sich bewußt, daß, als sie das für Begriffe der verschiedenen Wissenschaften Gemeinsame definierten, sie damit unvermeidlich den

[26] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 41.
[27] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, S. 203.
[28] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 255; vgl. M. E. Omeljanowski: Der dialektische Materialismus und das Problem der Realität in der Quantenphysik. In: Philosophische Fragen der modernen Physik, Moskau 1959, S. 13, 29 (russ.).
[29] Herbert Feigl: Moritz Schlick. In: Erkenntnis, Bd. 7, H. 5-6, S. 408.

Inhalt des *Begriffs* der Kausalität als solchen definierten. Das Problem der Definition dieses Begriffs interpretierten die logischen Positivisten jedoch als Problem, wie der Sinn *verschiedener Begriffe* der Kausalität zu klären und zu präzisieren ist.

In einer ähnlichen Weise ging der zeitgenössische amerikanische logische Analytiker Arthur Pap an das Problem des wissenschaftlichen Gesetzes heran. Paps Standpunkt hat der polnische Forscher Gordon gut dargestellt: „Pap sucht die entsprechende logische Form für die Formulierung der Naturgesetze, das heißt solcher Sätze, die alle Eigenschaften zum Ausdruck bringen würden, die den Gesetzmäßigkeiten der Natur von den Naturwissenschaftlern zugeschrieben werden. Die Aufgabe besteht weniger darin, die Vertreter der entsprechenden Disziplinen zu befragen, wie sie die Prinzipien auffassen, die ihrer Methodik zugrunde liegen, als vielmehr darin, die Haupttenden-[303]zen zu *erklären*, die in der Entwicklung der betreffenden Wissenschaft zutage treten, sie zu *interpretieren* und so die ‚Intuition' in *klar erkannte Normen* und Prinzipien zu verwandeln."[30] In der Tat sieht der analytische Philosoph seine Aufgabe nur darin, logisch adäquate Verfahren zu finden, um die in der Wissenschaft (wie auch in verschiedenen Systemen der traditionellen Philosophie) auftretenden Begriffe von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen symbolisch ausdrücken zu können, ohne auf das Problem eingehen zu müssen, ob diese Begriffe den objektiv existierenden Zusammenhängen und Abhängigkeiten der Außenwelt adäquat sind.

Der analytische Philosoph schreibt zum Beispiel die symbolischen Ausdrücke für die zwei verschiedenen Aspekte des Begriffs der Kausalgesetzmäßigkeit, mit denen David Hume meistens operierte, folgendermaßen:

$(\forall x)\ \{Ax \supset (\exists y)\ [(y \text{ folgt auf } x) \wedge By]\}$,

$(\forall x)\ \{Bx \supset (\exists y)\ [(x \text{ folgt auf } y) \wedge Ay]\}$,

wobei „$\supset$" das Zeichen für die materiale Implikation ist und A und B Eigenschaften der Gegenstände x und y sind.[31] Bezüglich des Zeichens „$\supset$" bemerkt Pap, daß er es vorziehen würde, zur Beschreibung der Humeschen Begriffe das Zeichen der empirisch-kausalen Implikation „$\rightarrow$" zu wählen, die er von der materialen und formalen Implikation unterscheidet.

Es muß hervorgehoben werden, daß die logischen Positivisten das Kausalgesetz und folglich auch alle Fälle von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen in den Wissenschaften als Fiktionen besonderer Art betrachten. Ihrer Auffassung zufolge sind die Gesetze der Wissenschaften durchaus keine Fiktionen, wenn es um ihre Anwendung in der theoretischen Tätigkeit der Wissenschaftler bestimmter Spezialdisziplinen geht. Sie sollen jedoch insofern Fiktionen sein, als es unmöglich ist, den wahren, objektiven Hintergrund ihres Wirkens aufzuzeigen. Andrerseits stellt auch das Kausalgesetz, selbst wenn es als objektiv wirkendes Gesetz aufgefaßt wird, für den logischen Positivisten keine Fiktion dar, nämlich wenn es, wie jede andere begriffliche Konstruktion, zum Gegenstand der logischen Analyse gemacht wird.

[304] Dieser Standpunkt verleiht dem logischen Positivismus den Schein der „wissenschaftlichen Objektivität". Es läßt sich jedoch zeigen, daß dieser Standpunkt dem tatsächlichen Inhalt und den Aufgaben der Wissenschaft widerspricht und daß er auch vom Gesichtspunkt der inneren Logik her, die bei der Bildung des Begriffs „theoretische Konstruktion" eine Rolle spielt, unhaltbar ist.

Wenn Eino Kaila den Begriff „Sokrates" „aus der Sicht der Geschichtswissenschaft des 20. Jahrhunderts" als ein Teilsystem allgemeiner Gesetzmäßigkeiten der Wahrnehmung definiert, die den Historiker beim Studium der Literatur über das alte Griechenland des 5. Jahrhunderts v. d. Z. bestimmte Empfindungen erwarten lassen, so mutet das als ein Witz an. Wollte man

[30] M. Gordon: Zagadnienie powtarzalności jako cechy prawidlowosći koegzystencjalnych i przyszynowych w ujęciu Arthura Papa i Philippa Franka. In: Studia filozoficzne, 1958, 4(7), S. 56, 63-64.
[31] Vgl. Arthur Pap: Analytische Erkenntnislehre, Wien 1955, S. 112.

vom Leser verlangen, alle Gelehrten und Schriftsteller des 19. Jahrhunderts als eine logische Konstruktion anzusehen, so würde er mit Recht empört sein.

Führen wir jedoch Beispiele aus der Naturwissenschaft an. Mit Hilfe der von Gauß aufgestellten Gleichungen konnte die Stärke des Magnetfeldes für jeden beliebigen Punkt der Erdoberfläche hinreichend genau berechnet und damit „vorausgesagt" werden. Genügt den Positivisten dieses Stadium der Erforschung des Erdmagnetismus? Zweifellos ja, denn ihre Ansprüche gehen nicht über die Vorhersage künftiger Empfindungen hinaus, wie sie etwa eine bestimmte Stellung der Kompaßnadel usw. liefert. Für sie kann es nur noch darum gehen, die Gaußschen Formeln zu präzisieren, neue Zahlenkoeffizienten in sie einzuführen u. ä. Konnte dieses Stadium der Erforschung des Erdmagnetismus aber der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Praxis vollauf genügen? Offensichtlich nicht, und zwar nicht deshalb, weil die nach den Gaußschen Formeln vorgenommenen Berechnungen annähernd alle fünf Jahre „veralten" und neue empirische Messungen notwendig sind (die immer notwendig sein werden), sondern vor allem deshalb, weil die Wissenschaft die realen Ursachen für die Entstehung des Hauptmagnetfeldes der Erde noch nicht erkannt hat. Infolgedessen können die entdeckten mathematischen Gesetzmäßigkeiten weder auf andere Planeten noch auf die Erforschung der Geschichte und des künftigen Schicksals unseres Planeten, noch auf die Lösung analoger Aufgaben den natürlichen Magnetismus großer Massen betreffend, usw. angewandt werden.

[305] Betrachten wir ein anderes Beispiel. Im Jahre 1956 führte der Physiker Louis Alvarez eine Versuchsserie durch, deren Ziel es war, durch Photographieren der Spuren, die die Flugbahnen von Mikroteilchen in der sogenannten Blasenkammer hinterlassen, die Eigenschaften schwerer Mikroteilchen – K-Mesonen – zu untersuchen. Auf einigen Aufnahmen war die Spur beiläufig entstehender μ-Mesonen festgehalten. In einer Reihe von Fällen wies diese Spur Unterbrechungen auf, als ob die Bewegung der Teilchen zeitweilig ausgesetzt hätte. Es fragt sich, wie ein Neopositivist diese Erscheinung erklären würde? Er könnte zu irgendeiner logischen Konstruktion Zuflucht nehmen, etwa zu einer solchen, bei der das Gesetz der Erhaltung der Energie mit „Korrekturen" benutzt wird, die einen zeitweiligen Verlust der Bewegungsenergie des Teilchens zulassen. Positivistisch denkende Theoretiker könnten dagegen nichts einwenden, da das Gesetz der Erhaltung und Umwandlung der Energie für sie auch nur eine logische Konstruktion ist. Es wäre dies zwar ein „bequemer" Ausweg aus der Situation, der jedoch das Problem nur aus dem Kreis der weiter zu erforschenden Probleme ausschließt, ohne es seiner tatsächlichen Lösung auch nur einen Schritt nähergebracht zu haben.

Die materialistischen Physiker konnten sich selbstverständlich nicht mit einer solchen „Lösung" zufriedengeben. Die theoretische und experimentelle Arbeit wurde fortgesetzt und führte zu folgender Erklärung dieser physikalischen Prozesse: Ein negativ geladenes μ-Meson trat bei seinem Auftreffen auf ein Atom flüssigen Wasserstoffs (der sich in der Blasenkammer befindet) an die Stelle eines Elektrons. Damit verwandelte sich das Wasserstoffatom in ein Mesoproton, das sich einige Zeit wie ein gewöhnliches Flüssigkeitsatom verhielt, dann aber mit einem Atom des Deuteriums zusammenstieß, das stets als Beimischung im natürlichen Wasserstoff enthalten ist. Im Ergebnis vollzog sich eine Synthese der beiden Kerne zu einem Heliumkern. Bei diesem Prozeß wird Energie frei, die das μ-Meson erhält, das damit seine selbständige Bewegung fortsetzen kann. Das materialistische Herangehen an das in der Kernphysik entstandene neue Problem führte so zur Entdeckung der „kalten Synthese" von Atomkernen, während das positivistische Herangehen den Weg zu dieser Entdeckung versperrte.

Eine für die Neopositivisten unvorteilhafte Situation bildet [306] sich heute auch auf einem anderen Gebiet der wissenschaftlichen Forschung, in der Astronomie, heraus. Als Beispiel für eine theoretische Fiktion beriefen sich die Neopositivisten mit Vorliebe auf den Begriff des „Planeten jenseits des Sonnensystems". Erst unlängst konnte jedoch der sowjetische Astronom A. N. Deutsch nicht nur die Existenz, sondern auch die Masse und die Bahn eines dunklen Trabanten des Doppelsterns 61 im Sternbild des Schwans nachweisen. Für die Neopositivisten

war seit Schlicks Arbeiten die Rückseite des Mondes ein geradezu „klassisches“ Beispiel für eine „logische Konstruktion“. Inzwischen ist es jedoch mit Hilfe kosmischer Raketen möglich geworden, die den Augen der Menschheit bisher verborgen gebliebene Rückseite des Mondes zu erblicken, Berge und Krater auf ihr zu entdecken und ihnen Namen zu geben.

Die Ausführungen der Neopositivisten über den Begriff der logischen Konstruktion enthalten häufig einen originellen Zirkelschluß. Das zeigt sich deutlich in dem bereits erwähnten Buch Korzybskis „Science and Sanity“. Hier wird das sinnlich Gegebene der Erkenntnis als eine Abstraktion des „Ereignisses“ betrachtet, als eine Abstraktion dessen also, was per definitionem eine logische Konstruktion und folglich ein Produkt der theoretischen Abstraktion ist. Die logischen Konstruktionen sollen also auf der Grundlage von etwas entstehen, das selbst von logischen Konstruktionen abgeleitet ist. So kommt man schließlich zu dem Schluß, daß die logischen Konstruktionen und mit ihnen die gesamte Wissenschaft auf der Grundlage von Empfindungen des Subjekts entstehen. Hier wird der subjektive Idealismus dieser Lehre deutlich erkennbar.

Der in Korzybskis Werk entstandene Zirkelschluß, daß nämlich „Objekt“ und „Ereignis“ eines durch das andere begründet werden, beruht durchaus nicht auf einer persönlichen Fahrlässigkeit des Autors. Etwas ähnliches zeigte sich schon früher in den Konzeptionen Russells und Carnaps.

In der Entwicklung der philosophischen Anschauungen Russells ist ein origineller „Annäherungsprozeß“ von Objektivem und Subjektivem auf der Ebene der Empfindungen des Subjekts zu beobachten. Dem schloß sich ein Prozeß ihrer erneuten „Trennung“ an, mit der Russell den festen Boden der Objektivität zu gewinnen hoffte, was ihm jedoch nicht gelang.

In den „Problemen der Philosophie“ (1912) machte Russell [307] einen Unterschied zwischen den angeblich objektiven Sinnesdaten (sensedata) und den Empfindungen (sensations) derselben, die dem Subjekt zukommen. In seinem Artikel „Das Verhältnis der Sinnesdaten zur Physik“ (1914), in dem der Terminus „sensibilia“ auftaucht, wird dieser Unterschied verwischt, und in dem Buch „Die Analyse des Geistes“ (1921), mit dessen Erscheinen die Entwicklung der Konzeption des sogenannten neutralen Monismus gewöhnlich als abgeschlossen betrachtet wird, verschwindet er überhaupt: Auch die Sinnesdaten sind Empfindungen, nur daß sie im Gedächtnis reproduziert werden. Russell sagt, „daß diejenigen Gegenstände Daten sind, deren wir uns bewußt sind“[32]. Hier taucht zur Bezeichnung der „Objekte“ abermals ein neuer Terminus auf, nämlich „Besonderheiten“ (particulars). Man braucht sich jedoch nur eines der von Russell selbst angeführten Beispiele für „Besonderheiten“ anzusehen, um zu verstehen, wie illusorisch ihr objektiver Charakter ist: „... die Gesichtsempfindung, welche am 1. Januar 1919 mittags 12 Uhr das Zentrum meines Gesichtsfeldes einnahm.“[33]

In den dreißiger Jahren führte Russell neue Änderungen in die Terminologie ein, um den Unterschied zwischen Objekt und Subjekt in der Erkenntnistheorie wiederherzustellen. Sein neutraler Monismus, der gewissermaßen eine Restauration des Machismus war, wurde damit illusorisch.

Ohne seine früher geäußerte Behauptung, daß Materie und Geist nur zwei besondere Arten des Seins sind und durch den Begriff „Subjekt des logischen Satzes“ erfaßt werden, zu verwerfen, begann Russell gleichzeitig, einen Unterschied zwischen der „Erfahrung“ (in der Terminologie Korzybskis ist das die Gesamtheit der „Objekte“) und den „Tatsachen“ (in einer von den „Tatsachen“ bei Wittgenstein verschiedenen und dem Begriff des „Ereignisses“ bei Korzybski verwandten Bedeutung) zu machen. Die „Tatsachen“ existieren unabhängig vom Subjekt. Mit anderen Worten, außer den, die in der Erfahrung wahrgenommen werden, gibt es auch nichtwahrgenommene „Tatsachen“. „Die Tatsachen sind (zumindest der Möglichkeit nach) umfassender als die Erfahrung.“[34]

[32] Bertrand Russell: Die Analyse des Geistes, S. 381.
[33] Ebenda, S. 224.
[34] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 293.

Da Russell seine von ihm früher entwickelte Konzeption des [308] neutralen Monismus nicht verworfen hat, kann der Unterschied zwischen „Fakten“ und „Erfahrung“ als Unterschied zwischen den „Schichten“ des „neutralen“ Seins verstanden werden. Als er zu diesem Schluß gelangt war, behauptete er zum wiederholten Male: „Ich bin kein Materialist, wenngleich ich auch vom Idealismus eben so weit entfernt bin.“[35]

Am Ende dieser Erörterungen steht aber doch der Idealismus, wobei sich wiederum ein Zirkelschluß ergibt: Die „Tatsachen“ erweisen sich als logische Konstruktionen, die auf der Erfahrung, d. h. auf der Erkenntnis von Tatsachen, aufbauen. Die Identifizierung der Tatsachen mit den logischen Konstruktionen ergibt sich nicht daraus, daß Russell auch die logischen Relationen zu den Tatsachen zählt, sondern daraus, daß nach seiner Meinung die Tatsachen, wenn sie erkannt werden, nicht in Begriffen widergespiegelt werden, sondern in das Begriffs-„Gewebe“ einbezogen werden. Das aber ist nur möglich, wenn die Tatsachen und die logische „Materie“ des begrifflichen Wissens gleichartig sind. Als Antwort auf die Frage: ob die Fakten substantiell seien, beschränkte sich Russell mit dem Hinweis, daß wir es in diesem Falle mit einem rein logischen Problem zu tun haben, dessen Lösung davon abhängt, was wir in unserer Sprache verabredungsgemäß als Substanz ansehen wollen: die Tatsachen selbst oder ihre Erkenntnis in der Erfahrung. Mit anderen Worten, Russell macht die Entscheidung der Frage, ob die Tatsachen substantiell sind, davon abhängig, ob wir die Kategorie „Substanz“ zu den Tatsachen rechnen.

Man muß sagen, daß Russell in seiner Argumentation zugunsten des neutralen Monismus nicht konsequent gewesen ist. In der „Analyse der Materie“ (1927) erklärte er, daß sich der neutrale Monismus auf eine konsequente Durchsetzung des Prinzips der Denkökonomie gründet. In den „Problemen der Philosophie“ indessen verwies er auf das „Prinzip der Einfachheit“, also auf ebendieselbe Denkökonomie, um die These vom Unterschied zwischen den Sinnesdaten und den subjektiven Empfindungen derselben zu begründen.

Die sich von Russell herleitende Gleichsetzung der Tatsachen mit logischen Konstruktionen hängt mit der für die formale Logik bequemen Auffassung zusammen, daß eine Tatsache schlechthin [309] das sei, was einen Satz wahr oder falsch macht. Es wäre jedoch verfehlt anzunehmen, daß mit dem Begriff „Tatsache an sich“ der Begriff der Tatsache als des sinnlich Gegebenen aus dem Neopositivismus verdrängt worden sei. Der Begriff des „sinnlich Gegebenen“ stand an der Wiege des Neopositivismus und war eine direkte Folge der von Hume hinterlassenen philosophischen Tradition. Schlick schrieb: „... immer bedeutet Wirklichsein in einem bestimmten Zusammenhang mit Gegebenem stehen.“[36] Wenngleich die Neopositivisten auch die logischen Konstanten mit in die Klasse des „Gegebenen“ einbeziehen[37], so haben sie doch niemals ihre Auffassung verworfen, wonach das „Gegebene“ vor allem die Empfindungen und überhaupt die Erlebnisse des Subjekts, losgelöst von ihrer objektiven Quelle, sind.

Über das sinnlich Gegebene (sensedata) existiert im Neopositivismus eine umfangreiche polemische Literatur. Diskutiert werden die Fragen nach dem Verhältnis, in dem die Sinnesdaten zueinander stehen (atomarer Charakter), nach ihrem Verhältnis zu den Sätzen der Wissenschaft (Protokollierbarkeit) und zum Bewußtsein des Subjekts (Charakter ihrer Existenz). Im letzteren Falle wird vielfach bestritten, daß das sinnlich Gegebene als etwas Subjektives oder seinem Inhalt nach als etwas von der Außenwelt Abhängiges angesehen werden muß.

[35] Bertrand Russell: Why I am not a Communist? In: The Meaning of Marx, New York 1934, p. 83.
[36] Moritz Schlick: Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 105.
[37] Hierzu trug im österreichischen Neopositivismus der Konventionalismus bei, in der britischen Variante des Neopositivismus hingegen die von Russell in dessen neorealistischer Periode vertretene Meinung, daß die logischen Relationen eine gesonderte Existenz besitzen: „Universalien existieren nicht in diesem Sinne (d. h. in der Zeit – I. N.), wir werden sagen, sie *bestehen* oder haben *Wesen*, wo ‚Wesen‘ der ‚Existenz‘ als etwas Zeitloses entgegengesetzt ist.“ (Bertrand Russell: Die Probleme der Philosophie, Erlangen 1926, S. 85.) In beiden Fällen werden die logischen Relationen für etwas vom sinnlich wahrzunehmenden Material der Erkenntnis Unabhängiges gehalten und treten als selbständiges „Gegebenes“ auf.

Ayer ist zum Beispiel der Auffassung, daß sich der logische Analytiker im Hinblick auf die Frage nach der möglichen Objektivität des sinnlich Gegebenen bestimmter Schlußfolgerungen enthalten muß. „Der Satz, daß das sinnlich Gegebene nur im Geist existiert, folgt nicht aus dem Satz, daß das sinnlich Gegebene nicht unempfunden existieren kann.“[38] Auf das sinnlich Gegebene, schreibt er, läßt sich nicht die Frage anwenden, was es genaugenommen darstellt, da es weder ein „Zustand der Sub-[310]stanz“ noch ein Objekt ist. Das Sein des sinnlich Gegebenen fällt mit seiner Wahrnehmung zusammen, und was darüber ist, ist vom Übel: „Die Frage also, die wir stellen müssen, ist nicht, wie das sinnlich Gegebene in die Kategorien des Geistes oder der Materie einzugliedern ist oder wo es im physikalischen Raum unterzubringen ist; die Frage ist vielmehr, wie unsere Vorstellungen vom ‚Geist‘ und von den ‚materiellen Dingen‘ und vom ‚physikalischen Raum‘ in Begriffen des sinnlich Gegebenen zu analysieren sind.“[39] Ayer illustriert seine Methode an der „Lösung“ des von Ryle aufgeworfenen Problems, wieviel Sterne ein Mensch sieht, der einen Schlag auf das Auge erhält. Nach Ayers Meinung muß die Antwort, wenn man „Sterne am Himmel“ meint, wie folgt lauten: Der Mensch hat nicht genau jene Anzahl von Sternen gesehen, die man sehen kann.[40] Und dieser Primitivismus wird uns als Lösung der Frage empfohlen!

Die Hume-Berkeleysche Tendenz derartiger Erörterungen tritt noch deutlicher in Carnaps Erklärungen zutage, daß es wissenschaftlich wertlos und ein bloßes „Einfühlen“ sei, wenn man zu dem Begriff des sinnlich Gegebenen das Merkmal der Objektivität hinzufügen wollte. „Einfühlung ist nicht Erkenntnis, gibt nichts an theoretischem Gehalt, nichts Aussagbares.“[41]

Alle diese theoretischen Studien zeugen von den Versuchen, Berkeleys Position im positivistischen Geiste zu interpretieren. In dem Aufsatz „Die linguistische Interpretation der Philosophie Berkeleys“ äußert A. Wight die Meinung, daß das Prinzip Berkeleys „Sein ist Wahrgenommenwerden“ nichts mit dem subjektiven Idealismus seines Autors zu tun hat, sondern lediglich eine Empfehlung darstellt, die Wahrnehmungen nicht in der Sprache der Dinge zu beschreiben, sondern in der Sprache des sinnlich Gegebenen. Auf diese Weise sollen die Anschauungen Berkeleys modernisiert und sein subjektiver Idealismus verhüllt werden. Dabei stützt sich Wight auf die positivistische Verfälschung jener erkenntnistheoretischen Tatsache, daß innerhalb der Grenzen der Wahrnehmung die Objekte eben als Wahrnehmungen existieren.[42]

[311] Die neopositivistische Lehre vom sinnlich Gegebenen ist auf das engste mit dem Machismus verbunden, was an folgendem Beispiel gezeigt werden soll.

Im Gegensatz zu den Ideen des „klassischen“ Neopositivismus erklärte Russell: „Die Behauptung, daß nicht verifizierbare Existenzaussagen, wie sie zum Beispiel in der Physik vorkommen, sinnlos seien, muß zurückgewiesen werden.“[43] In demselben Buch aber gelangt er bei der Analyse des Problems der Eigennamen, hinter dem sich das ontologische Problem der Existenz individueller Objekte verbirgt, zu einem direkt entgegengesetzten Resultat, nämlich zur Identifizierung des Seins der Dinge mit der Wahrnehmung des sinnlich Gegebenen.

Russell stellte folgende Frage: Wenn ein Subjekt in Paris und New York zwei absolut gleiche Türme wahrnimmt (wenn man etwa annimmt, daß in New York eine genaue Kopie des Eiffelturms errichtet worden sei), kann man dann von der Existenz zweier verschiedener Türme

[38] Alfred Ayer: The Foundations of Empirical Knowledge, London 1953, p. 76.
[39] Ebenda, S. 78, siehe S. 231, 266.
[40] Ebenda, S. 124.
[41] Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Berlin 1928, S. 40.
[42] Ähnlich gehen auch die objektiven Idealisten vor. Die Hegelsche Identität von Subjekt und Objekt wurzelt z. B. in der Verabsolutierung der erkennt-[311]nistheoretischen Tatsache, daß das Subjektive „leer“ ist, wenn es keine zu erkennenden Objekte gibt, und das Objekt seinerseits nicht in der Erkenntnis existiert, wenn es kein erkennendes Subjekt gibt. (Vgl. K. S. Bakradse: System und Methode der Hegelschen Philosophie, Tbilissi 1958, S. 192.)
[43] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 305.

sprechen oder existiert nur ein einziger Turm? Von der Antwort auf diese scheinbar unkomplizierten Fragen leiten sich weitgehende philosophische Folgerungen her. Die erste Antwort knüpft an die Auffassung an, daß die materiellen Objekte unabhängig vom Subjekt existieren; die zweite geht davon aus, daß die Objekte Empfindungskomplexe sind, denn aus der Gleichheit der Wahrnehmungen wird auf die absolute Identität der wahrgenommenen Objekte geschlossen.

Russell ist ein Anhänger der zweiten Lösung, die zweifellos vom Leibnizschen Prinzip der „ununterscheidbaren Identität" beeinflußt ist. Dieses Prinzip ist für mathematische Objekte geeignet, im vorliegenden Falle jedoch nicht anwendbar: X und Y sind nach Leibniz nur dann identisch, wenn Y alle Eigenschaften *besitzt*, über die X verfügt, und wenn X alle Eigenschaften *besitzt*, über die Y verfügt.[44] Im Hinblick auf diese Identitätsauffassung [312] bemerkte Wittgenstein übrigens, daß es sinnlos sei, von der Identität zweier Gegenstände zu sprechen, und daß es nichts sagen hieße, wenn man die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst behaupten wollte.

Russell ging in dieser Frage dennoch davon aus (zumindest in der Zeit, als er die eben zitierte Arbeit schrieb), daß das sinnlich Gegebene im Geiste des Machismus (des neutralen Monismus) aufzufassen sei: „Was gewöhnlich ein ‚Ding' genannt wird, ist nichts anderes als ein Bündel koexistierender Qualitäten wie Röte, Schwere usw."[45] Ihm zufolge mußte sogar die Formulierung „Das ist ein Turm an zwei verschiedenen Stellen" ersetzt werden durch „Das ist eine ‚Turmheit' mit zwei verschiedenen räumlichen Parametern". Danach wird Russells ergänzende Bemerkung, daß „es keine Argumente gegen die physische Welt geben kann, da die Erfahrung dieselbe bleibt, unabhängig davon, ob die Welt existiert oder nicht"[46] vom Leser im genau entgegengesetzten Sinne aufgenommen: Russell ist der Meinung, daß es keine Argumente gibt, die uns daran hindern könnten, die Existenz einer äußeren, von unseren Empfindungen unabhängigen Welt zu leugnen.

Es ist offensichtlich, daß Russells Lösung der Frage bedeutet, auf den Begriff des objektiven Raumes zu verzichten, was er auch tut, wenn er der Philosophie die Aufgabe stellt, die räumlich-zeitlichen Eigenschaften aus dem „Bündel" der Sinnesqualitäten zu konstruieren. Das führt Russell zu einer rein phänomenalistischen Beschreibung der Welt, was alle damit verbundenen Widersprüche und Schwierigkeiten des subjektiven Idealismus nach sich zieht.

Vor Russell erhebt sich zum Beispiel das alte Problem, das seinerzeit schon Berkeley Sorgen bereitete: Sind die Wahrnehmungen, die wir in dem einen Falle mit dem unbewaffneten Auge, in dem anderen mit dem Mikroskop von einem Gegenstand – zum Beispiel einer Fliege – haben, Wahrnehmungen ein und desselben Gegenstandes? Wie Berkeley kann auch Russell nicht der [313] unsinnigen Schlußfolgerung entgehen, daß es sich hier um Wahrnehmungen von zwei verschiedenen Gegenständen handelt.

Eine ähnliche Schwierigkeit, die bei der erwähnten erkenntnistheoretischen Orientierung unlösbar ist, entsteht auch im eigentlichen Bereich der Logik. So mußte zum Beispiel angenommen werden, daß die Worte „Sieger bei Jena" und „Besiegter bei Waterloo" (das Beispiel findet sich schon bei Husserl) völlig verschiedene Begriffe bezeichnen und keineswegs Synonyme sind, die ein und dasselbe Subjekt, nämlich Napoleon, bezeichnen.

---

[44] Übrigens hat schon Thomas von Aquino folgenden Gedanken ausgesprochen: „Dinge, die dasselbe sind, verhalten sich so, daß, was immer von dem einen ausgesagt wird, auch von dem anderen ausgesagt wird." (Th. von Aquino: Summa theologica, Salzburg/Leipzig 1939, 3. Band, S. 246.) Eine solche Auffassung der Identität führt zum sogenannten Iden-[312]titätsparadoxon, das in das Mooresche Paradoxon der Analyse übergeht (Vgl. Der Begriff der formalen Analyse und die Dialektik. In: Vestnik MGU, 1963, Nr. 1). Wisdom, Austin u. a., die dieses Paradoxon und ähnliche Paradoxien nicht zu lösen vermochten, gelangten zu dem Schluß, daß eine logische Analyse überhaupt nicht möglich ist.

[45] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 97.

[46] Ebenda, p. 234.

Wie Kokoszysiska zu Recht feststellte[47], kann keinerlei innersprachliche Übereinkunft eine solche Beschreibung der vielfältigen empirischen Tatsachen gewährleisten, bei der die von uns angewandten sprachlichen Regeln das Auftreten derartiger Ungereimtheiten prinzipiell ausschlössen. In dem Beispiel Napoleons haben wir es nicht mit einer Nichtübereinstimmung des sinnlich Gegebenen, sondern mit einer Nichtübereinstimmung der Begriffsmerkmale zu tun. Der Schluß ist jedoch derselbe wie in dem angeführten Fall mit der Fliege. In beiden Fällen gelangen wir zur subjektiv-idealistischen Leugnung ihrer objektiven Existenz.

Die phänomenalistische Auffassung von der Erkenntnis scheint sehr geeignet zu sein, um zu neuen Verfahren (Theorien) der Ordnung der Tatsachen überzugehen. Hält man sich an das von Comte entwickelte Prinzip, daß es das „Endziel aller physikalischen Theorien ist, *möglichst exakt alle Erscheinungen vorauszusehen*“[48], so braucht man anscheinend keine Sorge zu tragen, daß die im Hinblick auf das Subjekt äußerlichen Objekte als solche erkannt werden. Die von uns bereits angeführten Beispiele zeigen jedoch, in welche Sackgasse diese Auffassung führt: Sie vermag nicht einmal die einfache Tatsache zu erklären, warum zwei gleiche Türme an verschiedenen Orten entstanden sind.

Die phänomenalistische Auffassung von der Wahrnehmung des Turmes verträgt sich dafür ausgezeichnet mit dem subjektiven Idealismus. Bei Russell finden wir im Hinblick darauf eine Bemerkung, die sehr beredt und klar ist: „In der Frage nach dem Material, aus dem die physische Welt aufgebaut ist, weisen die in diesem Buche vertretenen Ansichten vielleicht mehr Verwandtschaft mit dem Idealismus als mit dem Materialismus auf.“[49] In-
[314]teressant ist, daß Albert Einstein, der wiederholt sein Interesse an der Philosophie Russells bekundet hat, dessen Lösung des Problems der „zwei Türme“ einer im wesentlichen materialistischen Kritik unterzogen hat. Einstein machte Russell den Vorwurf, daß ihn die „Angst vor der Metaphysik“ zu weit getrieben habe: „Diese Angst scheint mir z. B. der Anlaß dafür zu sein, das ‚Ding‘ als ‚Bündel von Qualitäten‘ aufzufassen, wobei nämlich die ‚Qualitäten‘ dem sinnlichen Rohmaterial zu entnehmen gesucht werden. Der Umstand nun, daß zwei Dinge nur ein und dasselbe Ding sein sollen, wenn sie in bezug auf alle Qualitäten übereinstimmen, zwingt dann dazu, die geometrischen Beziehungen der Dinge zueinander zu ihren Qualitäten zu rechnen ... Demgegenüber sehe ich keine ‚metaphysische‘ Gefahr darin, das Ding (Objekt im Sinne der Physik) als selbständigen Begriff ins System aufzunehmen, in Verbindung mit der zugehörigen zeit-räumlichen Struktur.“[50]

Die Widersprüche in den Anschauungen Russells brachte Einstein mit dem „schlechten intellektuellen Gewissen“, wie er sich ausdrückte, des britischen Philosophen in Zusammenhang.

Es geht jedoch nicht um das „intellektuelle Gewissen“, sondern um den Widerwillen gegenüber dem materialistischen Standpunkt, um die methodologische Hilflosigkeit bei der Lösung der Frage, in welchem Verhältnis der objektive Inhalt und die subjektive Form der Wahrnehmungen zueinander stehen. Dies ist der eigentliche Grund dafür, daß Russell zwischen der objektiven Tatsache (der Existenz zweier Türme an verschiedenen Stellen) und der Tatsache ihrer Widerspiegelung in den menschlichen Wahrnehmungen nicht zu unterscheiden vermochte. Der Turm als Objekt erwies sich durch die Wahrnehmung des Turmes ersetzt. In dem Vorwort zu E. Gellners Buch „Words and Things“ (1959) gab Russell zu, daß eine rein sprachliche Lösung der philosophischen Probleme unzureichend ist, ging jedoch mit keinem Wort darauf ein, daß er selbst Jahre hindurch eben eine solche Lösung propagiert hatte.

Die Wissenschaft und die menschliche Praxis kann es weder befriedigen, wenn das Objekt zum Subjekt von Scheinsätzen gemacht wird (Carnap), noch wenn es innerhalb der phäno-

[47] Vgl. M. Kokoszyńska: Über den absoluten Wahrheitsbegriff und einige andere semantische Begriffe. In: Erkenntnis, Bd. 6, S. 159.
[48] Auguste Comte: Cours de philosophie positive, Bd. II, p. 276.
[49] Bertrand Russel: Philosophie der Materie, S. 408.
[50] Albert Einstein: Mein Weltbild, Berlin 1955, S. 39 f.

menalen Bewußtseinssphäre – als Wahrnehmungstatsache (Russell) oder als logische Konstruktion – hervorgehoben wird.

[315] Der für die Wissenschaft einzig annehmbare Standpunkt besteht in der Anerkennung der Tatsache, daß die Objekte zu der außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden Realität gehören. Die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der Objekte werden in den Empfindungen, ihre gegenständliche Einheit hingegen in der Wahrnehmung widergespiegelt. Die Dialektik der Subjekt-Objekt-Beziehung ist dergestalt, daß in der Wahrnehmungstatsache die subjektive Form nicht von ihrem objektiven Inhalt getrennt werden kann, ohne dabei des gegenständlichen Charakters der Wahrnehmung verlustig zu gehen. Die Gegenständlichkeit der Wahrnehmung wird jedoch nicht durch ihre Form bestimmt, sondern dadurch, daß der äußere Gegenstand im Inhalt der Wahrheit widergespiegelt wird und sie so dem abgebildeten Objekt „ähnlich" macht. „Gewiß kann ein Abbild dem Modell nie ganz gleich sein, doch ist ein Abbild etwas anderes als ein Symbol, ein *konventionelles Zeichen*"[51], das keinerlei Ähnlichkeit mit dem Modell besitzt. Die menschlichen Wahrnehmungen sind Abbilder, jedoch keine Symbole. Sie fallen auch nicht mit den Objekten selbst zusammen, sondern sind nur die annähernd adäquate Widerspiegelung derselben. Es muß daher unterschieden werden zwischen den Tatsachen der Außenwelt (Prozessen, Veränderungen in den Objekten, ihren Zuständen und den Veränderungen ihrer Zustände und Relationen) einerseits und der Widerspiegelung dieser Tatsachen im Bewußtsein andrerseits und dementsprechend zwischen der Tatsache der Existenz äußerer Objekte und der Tatsache ihrer Widerspiegelung im Bewußtsein.

Eine der Ursachen für den Zirkelschluß in der Definition des Verhältnisses zwischen Tatsachen und Objekten besteht darin, daß die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Tatsache" nicht auseinander gehalten werden. Zu einem ähnlichen Zirkelschluß kommt es, wenn mit den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Realität" im Hinblick auf die logischen Konstruktionen Mißbrauch getrieben wird. Dafür liefert uns Carnap mit seinem Aufsatz „Empirismus, Semantik und Ontologie" (1950) ein Beispiel. Er wirft die Frage nach der Bedeutung des Wortes „real" auf und formuliert folgende These: „In wissenschaftlichem Sinne ‚real sein' bedeutet ein ‚Element in der Struktur sein'." Demzu-[316]folge kann der Begriff der Realität nicht sinnvoll auf die Struktur selbst angewandt werden.[52] Die innerstrukturellen Relationen sind also real, weil sie davon abhängen, von welcher formalen (logisch-mathematischen) Struktur (Kalkül) ausgegangen wird. Auf die naturgemäß entstehende Frage, ob die Struktur selbst als real zu betrachten ist, zieht Carnap es vor, nicht zu antworten. Warum? Weil er in diesem Falle seinen Gedankengang offenbaren müßte: Die Struktur als Ganzes ist insofern real, als man in der Wissenschaft von ihr als von einer solchen ausgeht, d. h. als man von den ihr eigenen innerstrukturellen Relationen ausgeht.

Die Realität der Strukturelemente wird also aus der Realität der Struktur als Ganzes und letztere wiederum aus der Realität der Elemente abgeleitet.

Man kann natürlich vom Inhalt der Relation eines Systems und seiner Elemente zur Außenwelt in gewissem Grade absehen, wenn es um Fragen geht, die die innere Struktur formaler Kalküle betreffen.[53] Eine solche Abstraktion wird jedoch falsch, sobald man sie verabsolutiert und mit ihrer Hilfe zeigen will, daß das Problem des Verhältnisses dieses Systems zur Außenwelt keine theoretische Bedeutung besitzt. Überdies ist dieses Problem eng mit einem anderen verbunden: Wie ist die Außenwelt ihrer Natur nach beschaffen? Worin eine formale Struktur auch konkret realisiert sein mag – ob in der Verknüpfung von Zeichen, die mit

[51] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 234.
[52] Rudolf Carnap: Empiricism, Semantics and Antologic. In: Semantics and the Philosophy of Language, p. 210/211.
[53] Vgl. W. A. Smirnow: Über die Vorzüge und Fehler einer logisch-philosophischen Konzeption. In: Die Philosophie des Marxismus und der Neopositivismus. Fragen der Kritik des zeitgenössischen Positivismus, Moskau 1963 (russ.).

Druckerschwärze auf Papier gedruckt wurden, oder in einem anschaulichen Modell – immer taucht die Frage auf, was die Realität, die dergestalt strukturiert ist, vom philosophischen Gesichtspunkt her darstellt und welche Relationen der Realität in dieser Struktur widergespiegelt werden. Läßt man diese Fragen unbeantwortet, so schließt man das Problem der erkenntnistheoretischen Natur der zu erkennenden Strukturen bzw. das Problem der Unabhängigkeit der Erkenntnisobjekte vom Subjekt aus der theoretischen Betrachtung aus.

Diese Ausschließung der Probleme ist als eine verdeckte Leugnung der genannten Unabhängigkeit, d. h. als subjektiver Idealismus, zu werten.

[317] Die Neopositivisten tun das natürlich nicht offen. So ist etwa Stegmüller der Meinung, daß der von Carnap eingeführte Unterschied zwischen einer Realität innerhalb der Struktur und einer Realität außerhalb der Struktur höchst zweckmäßig ist. Wenn es gelänge, diesen Unterschied als Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen darzustellen bzw. das Problem des Ursprungs einer gegebenen logischen Struktur völlig zu umgehen, so könnte man, wie Stegmüller hofft, „jede ontologische Problematik zum Verschwinden bringen“.[54]

Ähnlich wie Carnap, der die Frage nach der Realität in den Bereich der Fragen nach dem innerstrukturellen Charakter verweist, ist auch Frank der Auffassung, daß man „in einer rein wissenschaftlichen Weltauffassung von der Realität nur innerhalb der Welt der Erlebnisse sprechen (kann)“[55].

Der hier analysierte Standpunkt Carnaps ergibt sich organisch aus einer spezifischen Auffassung des Terminus „Realität“. Beachtet man, wie die Realität in ihrem Verhältnis zum System abgehandelt wird, so wird deutlich, daß auch die Bedeutung des Terminus „Existenz“ einer Analyse unterzogen werden muß. Dieser Terminus tritt als Prädikat in Sätzen folgender Art auf: 1. „Es existiert eine gegebene deduktive Struktur der Sätze“ und 2. „Dieser Satz existiert innerhalb der Struktur“. In beiden Fällen besitzt der Terminus verschiedene Bedeutung: Im ersten Fall bedeutet er soviel wie „wird angenommen“, im zweiten „ist logisch ableitbar“. Der Begriff „Existenz“ ist also eng mit dem Begriff „Realität“ verbunden.

2. Existenz und Realität

Bereits in der frühen Entwicklungsperiode des Neopositivismus entstand die Aufgabe, den Begriff „Existenz“ zu präzisieren. Diese Aufgabenstellung hängt unmittelbar mit den verschiedenen Bedeutungen des Terminus „Realität“ zusammen. Betrachtet man nämlich den Begriff „Existenz“ als Prädikat, so entspricht dieser oder jener Bedeutung von „Realität“ eine bestimmte Bedeutung des Prädikats „existieren“. Mit anderen Worten: Jedes Ding existiert auf seine Weise. Die Analyse der Bedeutung des [318] Prädikats „existieren“ ist eine Aufgabe von weit geringerem Umfang als die Analyse der Bedeutung des Prädikats „sein“. Wir erinnern hier daran, daß der Terminus „ist“ in folgenden hauptsächlichen Bedeutungen auftritt: 1) Angliederung des Prädikats; 2) Zuordnung zu einer Klasse von Gegenständen; 3) Ausdruck der Identität und 4) Behauptung der Existenz.

Die Neopositivisten zeigten für die Bedeutung des Begriffes „Existenz“ reges Interesse, welches durch die „antimetaphysischen“, d. h. ontologiefeindlichen Bestrebungen der englischen Philosophen der „logischen Analyse“ gefördert wurde. Dieses Problem besaß jedoch auch seine eigene logische Problematik.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch gelangen häufig Ausdrücke von der Art „dieses Ding existiert“ zur Anwendung. Was bedeutet das? Der Logiker kann an derartigen Definitionen nicht vorübergehen, ohne sie zu präzisieren.

Bertrand Russell richtete das Augenmerk darauf, daß die Anwendung des Terminus „existiert“ im Prädikat verschiedentlich eine eigentümliche Antinomie aufkommen läßt, die er als

[54] Wolfgang Stegmüller: Ontologie und Analytizität. In: Studia Philosophica, Bd. XVI, Basel 1956, S. 205.
[55] Philipp Frank: Das Kausalgesetz und seine Grenzen, S. 273.

Paradoxon der Existenz bezeichnete. Untersuchen wir das Wesen dieses Paradoxons an einem Beispiel.

Es sei der Satz gegeben: „Pegasus existiert nicht.“. Er besagt: „Pegasus ist ein nichtexistierender Gegenstand.“ Dieser Satz, den wir mit (I) bezeichnen, ist wahr, doch fragt es sich, welche existierende Tatsache seinen Wahrheitswert zu bestätigen vermag. Wenn Pegasus wirklich nicht existiert, über welchen Gegenstand wird dann in dem gegebenen Satz gesprochen? Pegasus muß irgendwie existieren, weil andernfalls von ihm nicht einmal ausgesagt werden kann, daß es ihn nicht gibt. Was ist das aber für ein „Wesen“, von dem wir die paradoxe Behauptung aufstellen können: „Dieses existiert als nichtexistierender Gegenstand“? Bei der Anwendung des Prädikates „existiert“ entsteht also folgende Schwierigkeit: Jeder Gegenstand existiert; wenn er aber nicht existiert, so ist er bereits kein Gegenstand mehr. Es entsteht so eine ähnliche Situation wie die, in der sich die streitenden Parteien in Ciceros „Tusculanischen Gesprächen“ befanden: Wenn man von einem Verstorbenen sagt, er sei unglücklich, so bedeutet dies, daß er existiert, doch der Verstorbene existiert nicht, weil er gestorben ist.

Russell suchte das entstandene Problem zu lösen, indem er von der Voraussetzung ausging, daß die Quelle jenes Paradoxons in [319] der Unvollkommenheit der von uns verwandten Sprache liege. Er zog die Schlußfolgerung, daß die Bedeutung des Terminus „Existenz“ präzisiert werden müsse und sodann die Sätze vom Typ (I) entsprechend der präzisierten Bedeutung des Terminus umzuformen seien.

Es sei erwähnt, daß das Problem der Existenz dessen, war nicht existiert, bereits im Altertum in Gestalt des philosophischen Problems des Seins des „Nichtseins“ auftauchte, wobei das Nichtsein als ein im Subjekt des Urteils fixiertes Objekt betrachtet wurde.

Die Buddhisten der Zen-Sekte hielten das Sein für eine untergeordnete Existenzform des Nichtseins. Für die Vertreter der Eleatischen Schule in der antiken griechischen Philosophie war das Nichtsein undenkbar und existierte deshalb auch nicht. Im Gegensatz zur Meinung des Parmenides, daß das Nichtsein nicht existiere, maß der Materialist Demokrit dem Nichtsein eine physikalische Bedeutung bei: Das Nichtsein existiert als das Leere, in dem sich die materiellen Atome (das Sein) bewegen. Verschiedene Forscher vertreten die Auffassung, daß Platon in seinen Gesprächen über die „Urmaterie“ (ἄπειρον) im „Timäos“ zur demokritischen Auffassung vom Nichtsein als dem leeren Raum hinneigte.

Für Platon besaß das Problem der Existenz dessen, was sich von allem Existierenden unterscheidet und ihm als das „Negative“ gegenübersteht, außerordentlich große Bedeutung. Er verband es mit der Frage nach der Bedeutung verneinender Urteile und der Negation überhaupt.[56] Er betrachtete deshalb das Nichtsein als das Prinzip jeglicher Unterscheidung und schon allein deshalb als etwas Existierendes. Platon berührte dieses Problem unter verschiedenen Aspekten in seinen Dialogen „Theätet“, „Euthydemos“ und „Sophistes“. Er verband dabei das Nichtsein bald mit der Idee des Nichtexistierenden, des „Abwesenden“ (und wie jede Idee, so muß auch diese existieren), bald mit dem Begriff der Materie (diese ist das Nichtsein im Vergleich zum höchsten Sein, den Ideen, kann aber nicht das vollkommene Nichts sein und unterscheidet sich vom Sein dadurch, daß sie das unbestimmte Sein, μή‘οω, ist). Wie dem auch sei, im Ergebnis ge-[320]langt Platon zu der Feststellung, daß „das Nichtseiende ... doch wohl ... hinter keinem anderen Seienden an Seinsgehalt zurück-(steht), so daß man nun ohne Rückhalt sagen muß, daß das Nichtseiende in sicherem Besitze seiner eigenen Natur ist“[57].

Die Philosophen wandten sich wiederholt dem Problem des Seins des Nichtseins zu und versuchten es entsprechend dem jeweiligen Standpunkt, den sie im Kampf der zwei philosophi-

[56] Vgl. I. N. Brodski: Die Kategorie des Nichtseins in der antiken griechischen Philosophie. In: Annalen der Leningrader Staatlichen Universität, Leningrad 1959, Zweite Folge, No. 22 (russ.).
[57] Platon: Sophistes, Leipzig 1914, S. 108/109.

schen Grundrichtungen einnahmen, zu lösen. In der Geschichte der Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart – von Hegel und Schopenhauer bis zu Nicolai Hartmann und Heidegger – trat dieses Problem bald in Gestalt der Frage nach der Existenz verschiedener Arten des Seins, bald als Frage nach dem Inhalt des Begriffes „Nichts“ immer aufs neue hervor. Heidegger z. B. behauptet, das „Nichts“ sei das Transzendente. Das Wort „existiert“ könne auf es nicht angewandt werden, obgleich es doch irgendwie existiere. Die „Existenz“ selbst ist nach seiner Meinung nicht definierbar, sie kann nur erlebt werden.

Mit der eigentlich logischen Seite des Problems der Existenz und Nichtexistenz beschäftigte sich Bertrand Russell. Er stützte sich dabei auf die Untersuchungen der Mathematiker Gottlob Frege und Giuseppe Peano. Erstmals warf er dieses Problem in seinem Aufsatz „Über die Bezeichnung“ in der Zeitschrift „Mind“ (1905) auf, um es dann in den „Principia mathematica“ der weiteren Analyse zu unterziehen. Auch später kehrte er mehrfach zu dieser Frage zurück und zog schließlich in dem Aufsatz „Logik und Ontologie“ (1957) das Fazit seiner Forschungen. Im Anschluß an Russell befaßten sich auch andere Theoretiker der logischen Analyse mit diesem Problem. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an Ajdukiewiczs Aufsatz „Über den Begriff der Existenz“ (1949) sowie an das Buch von Quine „Vom logischen Standpunkt aus“ (1953), das sich im wesentlichen Russell anschließt.[58]

Nach Auffassung Russells verschwindet das Paradoxon der Existenz, wenn in Sätzen der Wissenschaft der Gebrauch des Wortes „Eristenz“ in folgender Weise logisch präzisiert wird: [321] Der Gegenstand, über den eine Existentialaussage gemacht wird, ist nicht durch seinen Namen zu bezeichnen, sondern durch eine beschreibende (deskriptive) Definition der Gesamtheit seiner Eigenschaften, die eine Formulierung von der Art „das-und-das“ (the so-and-so) darstellt.[59]

Die von Russell in den „Principia mathematica“ entwickelte Lehre von den sogenannten deskriptiven Definitionen schloß mehrere Aspekte in sich ein. Einer derselben steht beispielsweise mit dem Problem der sogenannten Antinomie der Bezeichnungsrelation im Zusammenhang.[60] Im gegebenen Falle geht es jedoch nicht um eine umfassende Theorie der Deskriptionen, nach der die Mehrzahl der Eigennamen verborgene Deskriptionen sind, und ebensowenig um eine spezielle Theorie der singulären Deskriptionen. Es geht vielmehr darum, daß die Methode, den Gegenstand durch Beschreibung seiner Eigenschaften (Deskription) zu fixieren, auf das Problem der Prädikation der Existenz angewandt werden soll. Die deskriptive Definition eines Gegenstandes wird in diesem Falle dazu benutzt, seine Existenz oder Nichtexistenz nicht mehr mit Hilfe eines gewöhnlichen Prädikates, sondern mittels eines Operators zu fixieren. In dem oben genannten Beispiel würde eine derartige Transformation zur Bildung folgenden Satzes (in der Symbolik einer Satzfunktion) führen: $\overline{\exists\,(x)}\ [A(x) \wedge B(x)]$.

Dabei bedeutet A die Eigenschaft „pferdähnlich“, B die Eigenschaft „geflügelt“, so daß der ganze Satz gelesen werden kann: „Es ist falsch, daß an irgendeinem Gegenstand die Eigenschaften der Pferdähnlichkeit und des Geflügeltseins miteinander vereinbar sind“. Der Terminus „Gegenstand“ bedeutet hier, „das, was gedacht wird“; Gegenstand der Negation aber ist die Vereinbarkeit der Eigenschaften A und B.

Mittels dieser Prozedur wird also die Nichtexistenz des Pegasus nicht mehr prädiziert, sondern auf die Form eines Operators – des mit der Negation verknüpften Existentialoperators –

[58] Vgl. A. N. Whitehead and B. Russell: Principia mathematica, vol. I, Cambridge 1950, p. 30-32, 66-71, 173-186; B. Russell: Logic and Ontology. In: The Journal of Philosophy 1957, vol. LIV, Nr. 9; K. Ajdukiewicz: On the Notion of Existence. In: Studia philosophica, vol. IV 1949/50; W. V. Quine: From a Logical Point of View, Cambridge-Mass. 1953.

[59] Vgl. A. N. Whitehead and B. Russell: Principia mathematica, vol. I, p. 30. Es handelt sich hier um singuläre Deskriptionen mit dem I-Operator.

[60] Vgl. Rudolf Carnap: Meaning and Necessity, Chicago 1956, § 32, Method IV.

gebracht. „Pegasus“, das „geflügelte Pferd“, tritt nicht mehr als Subjekt des Satzes in Erscheinung, von dem behauptet wurde, daß es nicht existiert. Die beiden Eigenschaften A und B, aus denen [322] vorher das Subjekt des Satzes gebildet wurde und die in die deskriptive Definition des Subjekts eingehen, werden zu einem neuen Prädikat, während die durch den Existentialoperator gebundene Variable zum neuen Subjekt wird. Die „Existenz“ wird somit nicht mehr als Prädikat gefaßt, sondern als Operator. Sein, erklärte Quine, bedeutet in einer logisch präzisierten Wissenschaftssprache „Wert einer Variablen sein“.[61] In logisch präzisierten Sätzen gehört das Prädikat, welches sich aus Merkmalen zusammensetzt, mit deren Hilfe ein Gegenstand beschrieben werden kann, entweder zu einer Klasse von Dingen, die nicht leer ist, oder zur Nullklasse. Russell empfiehlt nun, den Terminus „existiert“ so zu gebrauchen, daß an die Stelle der Aussage „Dieser Gegenstand existiert nicht“ die Behauptung tritt, daß die deskriptive Bezeichnung des Gegenstandes (die im weiteren durch die Gesamtheit der besonderen bei der Deskription benutzten Prädikate ersetzt wird) die Bezeichnung der Nullklasse ist. Die Aussage, ein bestimmter Gegenstand existiere oder existiere nicht, wird also in der Sprache der mathematischen Logik zu der Feststellung, das aus den Merkmalen dieses Gegenstandes zusammengesetzte Prädikat sei „nicht leer“ oder „leer“ bzw. eine bestimmte Kombination von Merkmalen (Eigenschaften) besitze die Eigenschaft „nicht leer“ oder „leer“ zu sein.

Wir vermerken ferner, daß der Terminus „Existenz“ bzw. das Wort „existieren“ aus der Bezeichnung „Existentialoperator“ bzw. aus seiner Lesart „Es existiert ein x dergestalt, daß ...“ beseitigt werden kann.

In der Tat, ein Satz, dem der Existentialoperator vorsteht, kann in eine Disjunktion aufgelöst werden: (a) (Aa $\wedge$ Bb) $\vee$ (b) (Ab $\wedge$ Bb) $\vee$ ..., wobei a, b ... die individuellen Bedeutungen sind, die die Variable x annimmt. Dieser Satz kann auf folgende Weise gelesen werden: „Entweder sind für ‚a‘ die Eigenschaften A und B vereinbar, oder es sind für ‚b‘ die Eigenschaften A und B vereinbar ... usw.“[62]

[323] Hinsichtlich der Theorie der singulären Deskriptionen ist ein Wort über die Motive ihrer Entstehung angebracht.

Eines dieser Motive bestand in dem Bestreben, Aussagen, deren Inhalt nicht präzisiert ist und die darüber hinaus nach der Meinung der logischen Analytiker empirisch nicht verifizierbar sind, aus der Wissenschaft zu entfernen. So haben wir z. B. den Satz „Walter Scott ist der Autor des ‚Waverley‘“. Er enthält das empirisch nicht festzustellende Objekt „Autor des ‚Waverley‘“.

Auch steht nicht eindeutig fest, welchen Sinn hier der Ausdruck „ist der Autor“ besitzt; besagt er, daß Scott der einzige Autor dieses Werkes war und kein anderer „Waverley“ geschrieben hat, oder wird behauptet, Scott sei einer der Verfasser dieses Werkes gewesen.

Russell sieht den Ausweg aus dieser und ähnlichen Situationen darin, zu Sätzen überzugehen, die Operatoren und Deskriptionen enthalten. Das macht es möglich, aus einer Serie von Operatoren den günstigsten auszuwählen („für einige x ...“, „mindestens für ein x ...“, „höchstens für ein x ...“, „nur für ein x ...“ usw.[63]). So können wir uns, zum Beispiel, auf den Operator „für einige x ...“ beschränken. In dem Satz $\exists$ (x) [A(x) $\wedge$ B(x)], in dem A die Eigenschaft darstellt, „den Namen Walter Scotts besitzen“ und B die Eigenschaft „Autor des ‚Waverley‘

[61] W. Quine: Designation and Existence. In: The Journal of Philosophy, 1939, vol. XXXVI, Nr. 26, p. 708.

[62] Es besteht außerdem die Möglichkeit, den Existentialoperator durch die von Hilbert vorgeschlagene ε-Funktion zu ersetzen. (Vgl. David Hilbert: Grundlagen der Geometrie, Leipzig u. Berlin 1930, S. 292.) Wir verweisen auch darauf, daß gemäß dem Hilbertschen ε-Theorem in die Mathematik Objekte eingeführt werden können, deren Existenz nicht bewiesen ist. Bedingung dafür ist, daß diese Objekte nicht in die Ausgangsprämissen eingehen und aus dem Endergebnis wieder entfernt werden.

[63] Wir haben hier Lesarten von Operatoren ausgewählt, in denen das Wort „existiert“ nicht vorkommt. Der letzte der Operatoren kann auch so gelesen werden: „derjenige (Gegenstand), welcher ...“

sein“, wird nur behauptet, daß es einen Schnittpunkt zweier Linien gibt, auf deren einer Gegenstände mit der Eigenschaft A und auf der anderen solche mit der Eigenschaft B angeordnet sind. Die Frage, wieviel solcher Gegenstände oder wieviel Schnittpunkte es gibt, ist für den Inhalt des gegebenen Satzes unwesentlich, insofern wir nur den eindeutigen Inhalt des Satzes „Walter Scott ist der Autor des ‚Waverley‘“ ermitteln.

Soll dagegen nicht nur der eindeutige (d. h. der von den Varianten in der Interpretation unabhängige) Teil des Inhalts ermittelt werden, der dem Satz über Scott als den Autor des „Waverley“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch innewohnt, soll also der Inhalt des Satzes im vollen Umfange aufgezeigt werden, so wählen wir den Deskriptionsoperator „nur für ein x ...“ [(ιx) (... x ...)]. Von ihm ausgehend läßt sich dann folgender präziser Inhalt des ursprünglichen Satzes formulieren: „ „x [324] schrieb ‚Waverley‘“ ist stets äquivalent zu „x ist Scott“, d. h.: „x schrieb ‚Waverley‘“ ist wahr, wenn x Scott ist und falsch, wenn x nicht Scott ist“.[64] In diesem Satze ist die Deskription „Autor des ‚Waverley‘“ bereits ausgeschaltet.

Vom logischen Standpunkt gesehen, erscheint es annehmbar und zweckmäßig, die Betrachtung von Gegenständen durch die ihrer Eigenschaften zu ersetzen, insofern dadurch der Sinn von Sätzen mit Hilfe eines rein formalen Apparates präzisiert werden kann. Auch die Motive der Theorie der Deskriptionen erweisen sich vom logischen Standpunkt aus für die Ausschaltung des Paradoxons der Existenz als durchaus annehmbar.

Dieses Paradoxon verschwindet, weil die aus der genannten Theorie entliehenen Verfahren das Problem der realen Existenz von Gegenständen, über die eine Aussage getroffen wird, klar von der formalen Logik abzugrenzen gestatten. Es handelt sich also nicht um ein spezifisch logisches Problem, und die formale Logik befaßt sich infolgedessen mit ihm nicht. „Wie dem auch sei“, schrieb Carnap, „der Begriff der Existenz (in der Logik – I. N.) steht in keiner Beziehung zum ontologischen Begriff der Existenz oder Realität.“[65] Die formale Logik urteilt in der Weise: Sind uns gewisse Eigenschaften (A und B) und gewisse Gegenstände bekannt, die diese Eigenschaften besitzen, so ist es nicht Sache der Logik zu beweisen, ob es sich so oder anders verhält, sondern ihr kommt es zu, das Verhältnis zwischen den Gegenständen und den Eigenschaften in der Sprache der formalen Logik klar zum Ausdruck zu bringen und zu ermitteln, welche Schlußfolgerungen daraus abgeleitet werden können.

Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus sind die angeführten Thesen Quines und Carnaps für sich genommen nicht falsch; sie bringen vielmehr die qualitativen Grenzen jeder formal-logischen Untersuchung zum Ausdruck.

Als typisches Beispiel für den formal-logischen Aspekt der Analyse des Existenzbegriffes führen wir die Darstellungen eines Vertreters der Lwow-Warschauer Schule – St. Leśniewskis – an.[66] Um das Verhältnis zwischen den Begriffen „existiert“, „es [325] existiert nur ein Gegenstand“, „ist ein Objekt“ u. a. zu ermitteln, nahm er folgende Definition als Axiome an:

(1) ex a $\equiv_{df} \exists$ (x) (xεa), d. h. a existiert dann und nur dann, wenn es ein x gibt, für das gilt, daß x gleich a ist.

(2) sola $\equiv_{df}$ (x, y) [(xεa $\wedge$ yεa) $\supset$ xεy], d. h., es existiert höchstens ein a dann und nur dann, wenn die Forderung erfüllt ist: „Wenn x gleich a und y gleich a ist, dann ist x gleich y“.

(3) ob a $\equiv_{df} \exists$ (x) (aεx), d. h., a ist ein Objekt dann und nur dann, wenn es ein x gibt, für das gilt, daß a gleich x ist.

Ausgehend von den ersten beiden Definitionen und der Definition (4) a $\subset$ b $\equiv_{df}$ (x) (xεa $\supset$ xεb) gibt Leśniewski folgende Definition des Begriffes „ist“:

[64] A. Whitehead and B. Russell: Principia mathematica, vol. I, p. 68.
[65] Rudolf Carnap: Meaning and Necessity, p. 43.
[66] St. Leśniewski: Über die Grundlagen der Ontologie. In: Sprawozdania z posiedzen Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydziat III, vol. 23, Zs. 4-6, Warszawa 1930, S. 111-132.

(5) aεb ≡ dεa ⊂ b ∧ ex a ∧ sol a, d. h. a ist b dann und nur dann, wenn a in b enthalten ist, a existiert, und zwar höchstens ein a existiert.

Dann folgt aus (3) und (5), daß

ob a ≡ ∃ (x) (a ⊂ x ∧ ex a ∧ sol a)

oder (6) ob a ≡ ∃ (x) (a ⊂ x) ∧ (ex a ∧ sol a).

Ersetzen wir jedoch in (4) b durch a und wenden wir auf die rechte Seite dieses Ausdruckes das Identitätsgesetz p ⊃ p an, so erhalten wir den immer wahren Satz a ⊂ a. Ein solcher ist folglich auch] (x) (a ⊂ x). Als immer wahrer Ausdruck kann er entsprechend den Regeln der formalen Logik aus der rechten Seite der Formel (6) ausgelassen werden. Wir erhalten so: (7) ob a ≡ ex a ∧ sol a.

Die Grunddefinitionen Leśniewskis stehen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nahe, so z. B. die Sätze: „ein Gegenstand a existiert, wenn Etwas a ist", „a ist ein Objekt, wenn a Etwas ist". Die Begriffe, mit denen Leśniewski operiert, sind jedoch bei weitem keine ontologischen, obgleich er selbst seine Analyse „Ontologie" nennt. Was er als Objekte bezeichnet, sind logische „Gegenstände", d. h. jenes „Etwas", von dem er spricht und das eine relativ konstante Struktur beibehält. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß aus der (3) Definition Leśniewskis ein dem Standpunkt Russells analoger Schluß folgt: Mit der „Nichtexistenz" als Prädikat darf in der Logik nicht operiert werden; denn wenn a nicht Etwas (d. h. x) ist, so ist a überhaupt nicht, es kann nicht geschrieben werden und folglich ist nichts da, von dem die Nichtexistenz ausgesagt werden könnte.

[326] Die Motive, aus denen Russells Lehre von den Deskriptionen entsprang, wurden jedoch von Russell selbst, wie auch von Schlick, Ayer und Carnap, in fehlerhafter Weise philosophisch verabsolutiert. Russell maß den Schlußfolgerungen, die er und seine Anhänger aus der Theorie der Deskriptionen zogen, extreme philosophische Bedeutung bei. Er betrachtete sie als das „oberste philosophische Prinzip" und sogar als das „Ockhamsche Rasiermesser des 20. Jahrhunderts", d. h., er schrieb ihnen dieselbe Bedeutung zu, wie die Theoretiker des „Wiener Kreises" dem Verifikationsprinzip.

Das gesteigerte Interesse der Neopositivisten für die Theorie der deskriptiven Definitionen gründet sich vor allem auf die Möglichkeit, mit ihrer Hilfe die Prädizierbarkeit der „Existenz als solcher" zu leugnen. Insofern es die Eigenschaften (als das, was ein Ding von einem anderen unterscheidet) sind, die der Prädikation unterliegen, besagt die Leugnung der Prädizierbarkeit der Existenz, daß „Existenz" keine Eigenschaft ist. Eben diese Idee führte Russell in seiner bereits erwähnten Lehre von den unvollständigen Symbolen aus. Im Vorwort zu Wittgensteins „Tractatus Logico-Philosophicus" schrieb er, daß das Prädikat „ist ein Objekt" ähnlich wie das Prädikat „existiert" (so z. B. in dem Satz „A ist ein Objekt", aber nicht „A selbst ...") rein gar nichts bedeutet. Dieses Prädikat sei deshalb als ein unvollständiges Symbol zu betrachten, welches nur in Verbindung mit gewissen „bestimmten" Qualitäten eines Objektes sinnvoll ist, weil es in diesem Falle zusammen mit A durch eine Variable ersetzt werden kann, so daß z. B. eine Satzfunktion von der Art „x ist rot" entsteht.[67] Auch den Begriff „Existenz" bezeichnete Russell als unvollständiges Symbol. „Existenz" oder „Sein als Objekt" sollen, wenn sie im Prädikat vorkommen, bestenfalls eine überflüssige Wiederholung der selbstverständlichen Behauptung sein, daß der betreffende Gegenstand (und dementsprechend: das Subjekt des Satzes) im Bewußtsein des Logikers gegeben ist.

Das Problem, das Russell in seiner Lehre von den unvollständigen Symbolen und zum Teil auch in der Theorie der Deskriptionen untersucht, berührt die logische Frage nach den Grenzen der Definition per genus proximum et differentia specifica. Witt-[327]genstein behandelt

[67] Russell benutzte seine Lehre von den unvollständigen Symbolen auch zur Begründung seines „neutralen Monismus": Sowohl in der Erkenntnis als in der Wirklichkeit selbst sollen nicht „Substanzen" (Gegenstände), sondern „Eigenschaften" (Prozesse) von Bedeutung sein.

dieses Problem am Beispiel des Wortes „Spiel als solches“, Moore am Beispiel der Worte „das Gute als solches“, „die Realität als solche“, „der Beweis als solcher“ und Ajdukiewicz an Hand des Wortes „die Definition als solche“.

Der Gedanke an den prinzipiellen Verzicht auf die Prädizierung des Begriffs „Existenz“ tauchte bereits Ende des 19. Jahrhunderts in Franz Brentanos Studie „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ auf (Brentano verwarf jedoch nicht die traditionelle Subjekt-Prädikat-Struktur des Urteils). Die Neopositivisten führten diese Gedanken in vielen ihrer Schriften aus, so Schlick in seinem Aufsatz „Positivismus und Realismus“, Ayer in seinem Buch „Sprache, Wahrheit und Logik“ (1936)[68], Pap in seiner verallgemeinernden Arbeit „Elemente der analytischen Philosophie“ (1949) sowie Quine in der bereits erwähnten Schrift. „Es kann keinerlei Definition des ‚Realen‘ und ‚Nichtrealen‘ gegeben werden“, schrieb Pap, „weil diese Worte keine deskriptiven Prädikate sind. Sie sind, kurz gesagt, keine Eigenschaften, die der Analyse unterliegen.“[69]

Insofern diese Ideen den einfachsten, elementarsten Fall der Existenz berühren, der dann gegeben ist, wenn in einem Satz nur ein Existentialoperator vorkommt (im Unterschied z. B. von einem Satz, der gleichzeitig zwei Operatoren – den Existential- und den Alloperator – enthält), werden wir einen solchen Fall näher untersuchen. Es ist dabei nicht uninteressant, gewisse historisch-philosophische Tatsachen anzuführen, die mit der genannten Frage direkt oder indirekt in Zusammenhang stehen.

Aristoteles betrachtete das Sein als das allgemeinste Prädikat, das jedoch keine qualitativen Artunterschiede aufweise. Das „Seiende“ bezeichnet nach Aristoteles sowohl die Dinge als auch die Kategorien, es wird in den letzteren mit ausgesagt.[70] Das „Sein“ ist somit eine Eigenschaft, die ihren Grund im Wesen hat.

Descartes operierte in seinem ontologischen Gottesbeweis[71] – wie er in seinen Antworten auf die Einwände Gassendis zu-[328]gab[72] – im Grunde mit einem Existenzbegriff, der eine Art Eigenschaft, Attribut oder Fähigkeit des Gegenstandes bedeutete.

Von besonderem Interesse ist Kants Auffassung zur Frage der Existenz oder des Seins. Kant betrachtete die Existenz nicht als eine Eigenschaft der Dinge, d. h. als Prädikat, das imstande wäre, den Inhalt des Subjekts eines Urteils zu erweitern. Er stützte sich in dieser Frage auf Ideen Gassendis.

„Sein“, schrieb Kant, „ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils.“ Kant will also sagen, daß das Subjekt, wenn es das Prädikat „ist“ aussagt, lediglich „den Gegenstand schlechthin als gegeben“ denkt.[73]

Diese Auffassungen Kants waren gegen den ontologischen Gottesbeweis gerichtet. Aus der „Existenz“ als einem Merkmal, das von den Menschen in den Gottesbegriff hineingelegt wird, folgt nicht die „Existenz“ als Eigenschaft, die Gott selbst mit Notwendigkeit zukäme (wir erinnern in diesem Zusammenhang daran, daß Kant selbst an Gott glaubte). „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.“[74]

---

[68] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 185.
[69] Arthur Pap: Elements of Analytic Philosophy, p. 142.
[70] Vgl. Aristoteles: Metaphysik, Berlin 1960, Erste Hälfte, Siebentes Buch, Erstes Kapitel, S. 151.
[71] „Lediglich daraus, daß er (der Geist – I. N.) einsieht, daß in der Idee eines höchst vollkommenen Wesens das notwendige und ewige Dasein enthalten ist, (muß er) folgern, daß das höchst vollkommene Wesen existiert.“ (René Descartes: Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg 1955, S. 5.)
[72] René Descartes: Œuvres, Paris 1904, Bd. VII, S. 179-196, Bd. IX, S. 133-152.
[73] Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 572.
[74] Ebenda, S. 574.

Kants Anschauungen führen schließlich auf eine Schlußfolgerung, die im völligen Gegensatz zu dem steht, wie er den Inhalt des Prädikates „sein“ einschätzt. Wenn wir, um die reale Existenz eines Gegenstandes behaupten zu können, „aus dem Begriff herausgehen“ müssen, so erhalten wir neues und zudem wichtiges Wissen über den Gegenstand. Dieses Wissen reduziert sich auch nicht auf den Inhalt des Begriffes „Ding“ oder auf die Feststellung der Tatsache, daß der gegebene Begriff existiert. Das Prädikat „ist“ – im Sinne von „existiert“ – braucht deshalb nicht nur das Vorhandensein des Gegenstandes im Denken (das Vorhandensein des Begriffs „Gegenstand“ im Denken) zu bedeuten, sondern es besagt ebensogut die reale Existenz des Gegenstandes. Das heißt, das Prädikat „ist“ kann auch zum realen Prädikat [329] werden. Dies tritt dann ein, wenn die Wahrheit des Urteils über die reale Existenz des Gegenstandes a posteriori, d. h. auf empirischem Wege ermittelt wird.

Marx verwies im Anhang zu seiner Doktordissertation auf eine andere Inkonsequenz in Kants Auffassungen. Ist nämlich nicht von Gott selbst, sondern nur vom Begriff Gottes die Rede, so bedeutet die Prädikation der Existenz bereits in diesem Falle mehr als die bloße Feststellung, daß der Begriff Gottes im Denken desjenigen gegeben ist, der über ihn reflektiert. Der Begriff Gottes oder – dem Beispiel Kants folgend – der Begriff von hundert Talern ist für das Bewußtsein der Menschen bei weitem nicht immer und überall von Bedeutung und wirkt also auch nicht ohne weiteres auf das menschliche Leben ein. Dort aber, wo der Begriff Gottes Bedeutung besitzt, weil an ihn als etwas Wahres geglaubt wird, tritt er als wirksamer sozialer Faktor in Erscheinung (eine andere Frage ist, wodurch der Glaube an die Wahrheit des Gottesbegriffes hervorgerufen wird und worin seine aktive Rolle zum Ausdruck kommt). Dasselbe gilt für die hundert Taler. „Kants Beispiel“, schreibt Marx, „hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die eingebildeten Götter [haben]. Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen?“[75]

Das positive Moment in Kants Überlegungen besteht andererseits darin, daß er streng zwischen der realen Existenz von Gegenständen und ihrer Existenz in Begriffen unterscheidet und das Problem der realen Existenz als über die Grenzen der Logik hinausgehend betrachtet, ohne dabei seine erkenntnistheoretische Bedeutung zu verkennen.

Kants Linie in der Kritik an der Prädikation des Terminus „sein“ wurde von Rehmke, Brentano und Russell fortgesetzt. In ihren Anschauungen geht jedoch das Positive, das Kants Lehre enthielt, verloren. Nach Meinung Russells bilden „Existenz“ und „Sein“, wie sie in der traditionellen Metaphysik auftauchen, hypostasierte Formen bestimmter Bedeutungen des Wortes „ist“.[76] „Existenz“ und „Sein“ bedeuten nach Russell nur das [330] Gegebensein des Gegenstandes im Denken. Andre Bedeutungen der „Existenz“ werden von Russell im Rahmen der Erkenntnistheorie – eben als einer Theorie – generell abgelehnt.

Im Neopositivismus ist noch eine andre erkenntnistheoretische Linie vertreten, die die „Existenz“ auf das „Gegebensein“ in den Empfindungen und den sinnlichen Vorstellungen reduziert. Diese Linie, die sich von Berkeley und Hume herleitet, stützt sich auf die Auffassung der Tatsache als des in den Sinnen Gegebenen. „Die Vorstellung der Existenz“, schrieb Hume, „muß also genau dasselbe sein, wie die Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen.“ Und an andrer Stelle heißt es bei ihm: „Es unterliegt ebenso keinem Zweifel, daß die Vorstellung der Existenz sich von der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes ganz und gar nicht unterscheidet, daß wir also zu der Vorstellung eines Gegenstandes in Wahrheit nichts hinzufügen und nichts an ihr ändern, wenn wir ihn als existierend vorstellen, nachdem wir ihn vorher nur einfach vorgestellt haben.“[77] Die Existenz eines nicht Wahr-

[75] Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie (Doktordissertation). In: MEGA, Erste Abt., Bd. I, 1. Hlbd., Frankfurt a. M. 1927, S. 80/81. [MEW, Bd. 40, S. 370, 371.]
[76] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 65.
[77] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 90, 127.

nehmbaren und sinnlich nicht Vorstellbaren ist für Hume kein Gegenstand wissenschaftlicher Aussagen.

„Sein ist Wahrgenommenwerden", behauptete Berkeley, jeden Widerspruch ausschließend.

Ähnlich wie Hume urteilen in dieser Frage viele Neopositivisten. Reichenbach nimmt zwar an, daß die Meinung, es existiere eine physische Realität „hochwahrscheinlich" ist, gesteht dieser Meinung jedoch nicht die Bedeutung eines gesicherten wissenschaftlichen Leitsatzes zu.[78] Er behauptet, zuverlässig existiere nur das, was in den Empfindungen der Menschen existiert. Dagegen sei es abwegig, über die Existenz von etwas zu sprechen, das nicht beobachtbar ist; denn dies hieße, die Beobachtbarkeit des Nichtbeobachtbaren auszusagen.

Beide Linien, die sich in den Auffassungen über die „Existenz" abzeichnen – d. h. ihre Auffassung als das im Denken bzw. in den Empfindungen Gegebene –, bestreiten also die qualitative Bestimmtheit der „Existenz". In dem Moment, da die „Existenz" mit dem „*Gegebensein*" zusammenfällt, wird auch die Prädikation der „Existenz" als einer erkenntnistheoretischen Eigenschaft abgelehnt. Diese Tradition, die auf einer Tautologie beruht, [331] denn aus ihr folgt, daß das Bewußtsein das Gegebensein dessen konstatiert, was dem Bewußtsein gegeben ist, setzt der Neopositivismus fort.

Betrachten wir die Auffassungen über die Prädikation der „Existenz", wie sie von einem Neopositivisten neuester Prägung vertreten werden. Es handelt sich um Quine und seine Schrift „From a Logical Point of View" (1953).

Quine ist der Auffassung, das Paradoxon der Existenz entstehe infolge einer Verwechslung der Begriffe „Bedeutung" eines Wortes und „Bezeichnung" eines Gegenstandes durch das Wort. Bei der Unterscheidung dieser beiden Begriffe folgt Quine Frege, der in seiner Arbeit „Über Sinn und Bedeutung" das Beispiel anführte, daß zwei Ausdrücke unterschiedliche Bedeutungen besitzen können (z. B. die Worte „Morgenstern" und „Abendstern"), obgleich sie einen und denselben Gegenstand bezeichnen (nämlich den Planeten Venus).[79] Wie Quine annimmt, muß die unstatthafte Verwechslung der Bedeutung eines Wortes mit dem Gegenstand, den es bezeichnet, zu der Schlußfolgerung führen, daß z. B. der Gegenstand „Pegasus" existieren muß, da das Wort „Pegasus" eine Bedeutung besitzt. Da man sich die „Bedeutung" als ein intentionales Sein im Bewußtsein vorstellt, so vollendet hiermit „Pegasus", den man bisher mit den Bedeutungen des Wortes „Pegasus" verwechselt hatte, seine Karriere als Idee.

Quine macht sich also zum Kämpfer gegen die Hypostasierung der Bedeutungen, d. h. gegen ihre Verwandlung in selbständige ideelle Wesen vom Typ des ens intentionale. Als einzigen Ausweg empfiehlt er, auf die Anwendung des Begriffs „Bedeutung" zu verzichten. Was man für „Bedeutungen" hält, sind nach Quine lediglich Regeln für die Operation mit den Bezeichnungen der Dinge. Im Anschluß an diese These formulierte er die von uns bereits erwähnte Definition des logischen Existenzbegriffes, wonach Existenz als der Wert einer Variablen zu verstehen ist.

Um den Gedankengang Quines einschätzen zu können, verweisen wir vor allem auf den engen Zusammenhang, der zwischen der Wortbedeutung und dem erkenntnistheoretischen Abbild (dem Begriff) besteht. Es zeigt sich nämlich, daß Quines Angriffe auf die Hypostasierung der Worte im Grunde auf ein [332] anderes Objekt abzielen – auf die materialistische Widerspiegelungstheorie. An Stelle der „Bedeutung" soll aus der Erkenntnistheorie eine so wichtige Kategorie wie „Resultat der Widerspiegelung" eliminiert werden. Über das Verhältnis zwischen Bedeutung und Begriff gibt es Diskussionen unter den Sprachwissenschaftlern. Um diese Frage richtig zu lösen, muß der Unterschied zwischen der sprachlichen und der

[78] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, S. 298.
[79] Vgl. Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Leipzig 1892, Bd. 100, S. 25-50.

gedanklichen Seite des einheitlichen Erkenntnisprozesses beachtet werden. Dieser Unterschied setzt wohl die Einheit, nicht aber die Identität beider Seiten voraus. Die „Bedeutung" zu eliminieren hieße deshalb den gleichen Fehler begehen, wie die Existenz von Begriffen zu leugnen.

In einem anderen Zusammenhang vertritt Quine seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt noch konsequenter. Er solidarisiert sich mit der im Grunde materialistischen These, daß die Anwendung des logisch-semantischen Existenzbegriffes noch nicht die ontologische Frage zu lösen vermag, was existiert und was nicht existiert, also eine Frage von mehr als linguistischer Bedeutung. Für welche Ontologie soll man sich aber nun entscheiden? An diesem Punkte gleitet Quine im Widerspruch zu sich selbst auf den Standpunkt des Konventionalismus ab, indem er die ganze Frage darauf reduziert, die „bequemste" ontologische Sprache zu wählen. Mehr noch, er gesteht der phänomenalistischen Sprache die Priorität zu, weil diese „konsequenter" als der Materialismus gegen die „Mythen" einer Hypostasierung der Wesenheiten auftritt, wobei er zu den „Mythen" auch den Begriff des physikalischen Objekts zählt.

Das Vorgehen, die Motive der Theorie der Deskriptionen positivistisch zu interpretieren und davon ausgehend die Prädizierbarkeit der „Existenz" zu leugnen, gründet sich auf eine besondere Variante des Begriffs „Gegebensein im Denken".

Wie wir bereits vermerkten, betrachtet es die Logik als eine für sie objektive Tatsache, daß die Prämissen einer Schlußfolgerung gegeben sind. Für die formale Logik ist es nicht maßgebend, den Ursprung dieser *Tatsache* zu analysieren, daß bestimmte Prämissen gegeben sind. Sie interessiert lediglich, zu welchen logischen Folgen diese Voraussetzungen führen, nachdem sie einmal gegeben sind. Das Gegebensein im Denken gliedert sich also in das Gegebensein der Prämissen im Denken und in die logische Notwendigkeit, aus ihnen Folgen abzuleiten (bei stren-[333]ger Beachtung exakt definierter Schlußregeln). Der Neopositivismus vollzieht hier drei aufeinanderfolgende Operationen, die alle drei falsch sind. Erstens behauptet er, die Tatsache, daß bestimmte Prämissen gegeben sind, sei, was ihren Ursprung betrifft, nicht nur außerhalb der Logik, sondern auch außerhalb der Erkenntnistheorie zu betrachten. Zweitens isoliert er deklarativ die formale Logik, die er überdies mit der Erkenntnistheorie identifiziert, von der Ontologie. Dabei sucht er gleichzeitig die Logik selbst als „neue Ontologie" darzustellen. Drittens will er das Gegebensein der Prämissen in einer wissenschaftlichen Untersuchung als Gegebensein im Sinne des Konventionalismus, d. h. als Produkt einer nur bedingten Übereinkunft zwischen den Wissenschaftlern, verstanden wissen.

In Übereinstimmung mit diesen Ansichten entwickelte Ajdukiewicz in seinem Aufsatz „Über den Begriff der Existenz" (1949) die Idee, der Wahrheitsgehalt einer Aussage über die Existenz oder die Nichtexistenz eines Dinges hänge davon ab, ob diese Behauptung mit den Regeln der konventionell angenommenen Sprache vereinbar ist, d. h. ob die Bedeutung des Wortes „existiert" mit diesen Regeln vereinbar ist oder nicht. In Abhängigkeit davon kann der Satz, in den dieses Wort eingeht, wahr oder falsch oder sinnlos sein.

Wie Quine, so leugnet auch Ajdukiewicz die Existenz eines intentionalen Seins. Damit zählt er faktisch nicht nur die Phänomenologen, sondern auch die Materialisten, die auf dem Boden der Widerspiegelungstheorie stehen, zu den Anhängern der Konzeption von den „Objekten im Geiste" und hält alle Gegner dieser Konzeption für realistisch denkende Menschen. Ajdukiewicz selbst befürwortet eine ontologische Sprache, in der nur der Begriff der „realen Existenz" gilt. Er verwirrt jedoch das ganze Problem, indem er behauptet, real existieren bedeute, in der Sinneserfahrung des Subjekts zu existieren.

Ajdukiewicz zufolge ist der Streit zwischen Materialismus und Idealismus in der Frage, wie der Begriff „Existenz" zu deuten sei, sinnlos. Nehmen wir an, ein Philosoph behaupte: „Die Bäume existieren real" (1), der andere, ein Idealist, ein Phänomenologe, erkläre: „Die Bäume existieren intentional" (2). Ajdukiewicz macht die Lösung der Streitfrage davon abhängig, ob

von Aussage (1) behauptet werden kann, daß sie mit den Regeln der von uns verwandten Sprache übereinstimmt. Es ergibt sich da-[334]bei für Ajdukiewicz folgende Situation: „Es gibt zwei Alternativen: Das metasprachliche Urteil, welches behauptet, daß das Urteil ‚die Bäume existieren real' dem Kriterium entspricht (d. h. den Regeln der gewählten Sprache entspricht – I. N.), ist entweder wahr oder falsch. Ist es falsch, so behauptet der Idealist unbegründet den zweiten, intentionalen Teil seiner These, nach der die Bäume in der intentionalen Bedeutung des Wortes existieren. Ist das metasprachliche Urteil hingegen wahr, so kann der Idealist den ersten Teil seiner These nicht in seiner Muttersprache behaupten (d. h. englisch sprechend könnte er nicht leugnen, daß die Bäume real existieren). Wir enthalten uns einer Äußerung über den Wahrheitswert der These eines objektiven Idealisten, die wir nicht in unsere eigene Sprache zu übersetzen vermögen, und erklären nur, daß der Idealist seine These entweder unbegründet aufstellt oder daß er sie überhaupt nicht aussprechen kann, ohne dabei die Sprache zu verletzen, in der er dies tun wollte."[80] Es ist also scheinbar gar nicht möglich, den Idealisten zu kritisieren, insofern sein Standpunkt entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder dem entgegengesetzten Standpunkt nicht gegenübergestellt werden kann.[81] Es geht hieraus schließlich hervor, daß der Idealismus sich dann den Schlägen seiner Kritiker entziehen kann, wenn er selbst den Standpunkt eines Kritikers am Materialismus einnimmt! Ohne Zweifel, ein für den Idealismus bequemer Ausweg.

Es fragt sich allerdings, ob Ajdukiewicz die phänomenologische Variante des Idealismus als überzeugter Gegner des Idealismus schlechthin kritisiert. In seiner Arbeit „Das Problem des [335] transzendentalen Idealismus in semantischer Formulierung" (1936) nahm er gegen eine Form des Idealismus – den neukantianischen Apriorismus – Stellung.

Die gleiche Argumentation, die er gegen den Idealismus gebrauchte, versuchte er jedoch seinerzeit auch gegen den Materialismus ins Feld zu führen, womit er seine positivistischen Anschauungen unter Beweis stellte.

Die Fehlerhaftigkeit der von Ajdukiewicz vorgetragenen „Kritik" am Idealismus der Phänomenologen liegt in ihrem falschen Ausgangspunkt. Ajdukiewicz nimmt an, daß verschiedene philosophische Sprachen, auf die er unbegründet die Eigenschaften axiomatisch-deduktiver Systeme überträgt, nicht wechselseitig ineinander übersetzt werden können. Das Paradoxon der Existenz ist weder zur Widerlegung des Idealismus noch gegen den Materialismus als Argument zu gebrauchen.

Faßt man die „Existenz" als das bedingte Gegebensein der Prämissen auf (und somit als das Gegebensein der Sätze, der in diese eingehenden Termini sowie der die Termini bezeichnenden Zeichen), berücksichtigt man weiterhin die beiden erwähnten Bedeutungen der „Existenz" (als Gegebensein im Denken und in den Empfindungen), so ergibt sich folgendes Resultat: Die Existenz eines Gegenstandes wird auf die Wahrnehmung und Vorstellung von dem gegebenen Gegenstand und schließlich auf die Fixierung (das Gegebensein) eines Satzes über den betreffenden Gegenstand reduziert.

Die einzelnen Sätze werden dann jeweils mit der Begründung als annehmbar ausgegeben, daß sie den Ausgangspositionen (den Axiomen) sowie den Regeln eines gewissen Ausgangs-

[80] Kazimierz Ajdukiewicz: On the Notion of Existence. Some Remarks Connected With the Problem of Idealism. In: Studia philosophica, Poznań 1949/50, vol. IV, S. 22.

[81] Damit ist folgendes gemeint. Satz (2) kann folgendermaßen expliziert werden: „Die Bäume existieren nicht (real), sie existieren aber intentional (d. h. unreal)." Wenn das Wort „existieren" in die vom Phänomenologen benutzte Sprache nicht in seiner realen Bedeutung eingeht, so erweist sich These (2) als aus Ausdrücken zweier verschiedener Sprachen zusammengesetzt. Nach Ajdukiewiczs Meinung können Ausdrücke aus verschiedenen Sprachen nicht miteinander verknüpft werden, so daß These (2) gar nicht in der Lage ist, den Standpunkt des „Realismus" anzugreifen. Wenn hingegen – entsprechend der Konvention – das Wort „existieren" in seiner realen Bedeutung in die vom Phänomenologen benutzte Sprache eingeht, so kann die Negation der Existenz der Bäume (in dem ersten Teil der These) in dieser Sprache nicht ausgedrückt werden, denn nach Russell und Leśniewski kann ein Prädikat nicht dem zugeschrieben werden, was es nicht gibt.

systems entsprechen. Die Annehmbarkeit der einzelnen Aussage wird also durch ihre logische Annehmbarkeit im Rahmen eines gegebenen Systems begründet.

Nach der neopositivistischen Auffassung ist für die Erkenntnis nicht maßgebend, was existiert, sondern was ein gegebenes System erlaubt, als existierend anzunehmen. Das Problem der Existenz wird damit letztlich auf die Annehmbarkeit in den Grenzen eines gegebenen Systems bzw. auf die Fixierbarkeit in Sätzen zurückgeführt. Eben diese Fragestellung gibt man nun als „neuen" ontologischen Existenzbegriff aus.

Dieser neue Begriff bedarf nicht mehr der Prädizierung. Denn es sei wissenschaftlich uninteressant, schreibt der amerikanische [336] Neopositivist Bergmann, die Existenz der Sätze selbst zu behaupten. Sobald ein Satz angenommen ist, beweist er durch sich selbst, daß er existiert. Man muß mit den Sätzen „einfach" operieren, ohne über ihre Existenz zu reflektieren.[82]

Wie wir im dritten Kapitel sehen werden, ist in der neopositivistischen Erkenntnistheorie eine ähnliche Situation entstanden; denn auch hier wird die Behauptung über den Wahrheitsgehalt eines Satzes darauf reduziert, ob seine Fixierung innerhalb des Systems zulässig ist (ein Satz wird fixiert, sofern er im System zulässig und damit angenommen ist).

Der Neopositivismus engt also einerseits die Existenz der Gegenstände, andrerseits den Wahrheitsgehalt der Erkenntnis von Gegenständen auf das Gegebensein derselben im Bewußtsein ein. Hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes der Erkenntnis folgt dies daraus, daß man die Wahrheit in das formale Merkmal des Vorhandenseins eines Satzes im Bewußtsein abwandelt, dieses Merkmal aber „ohne Schwierigkeiten" auch fortgelassen werden kann. So gelangen wir schließlich dahin, daß im Grunde genommen sowohl die Eigenschaft der objektiven Existenz der Gegenstände als auch die erkenntnistheoretische Eigenschaft der Wahrheit von Urteilen geleugnet wird.

Das „Gegebensein" saugt sowohl das ihr gegenüber äußere Sein der Objekte als auch die erkenntnistheoretische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in sich auf.

Den ersten Schritt in dieser Richtung tat bereits Berkeley, der die Empfindungen als nichtsubstantielle Gegebenheiten des Bewußtseins betrachtete. Im gleichen Geiste verfuhr Mach, als er den Streit darüber, ob die Welt wirklich oder nur ein Bewußtseinszustand sei, für sinnlos erklärte. Die Neopositivisten faßten die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als den unmittelbaren Ausdruck des im Abbild „Gegebenen" auf, ohne auch nur im geringsten den Prozeß der Widerspiegelung der objektiven Welt im Bewußtsein des Menschen und die Dialektik dieses Prozesses zu berücksichtigen.

Im Ergebnis dieser Anschauungen geht in der neopositivistischen Erkenntnistheorie sowohl die Spezifik des Subjekts verloren als auch der Umstand, daß das Subjekt Produkt des Objektes ist und dabei aktiv auf das letztere einwirkt. Der Weg zum sub-[337]jektiven Idealismus liegt also frei; denn durch die Identifizierung des Objektiven mit dem unmittelbar Gegebenen werden an die Stelle der objektiv existierenden Gegenstände die Sinnesdaten als das unmittelbare Erkenntnisobjekt gesetzt.

Die gesamte erkenntnistheoretische Problematik erfährt so eine beträchtliche Verfälschung. Man beseitigt die Frage, auf welchen Wegen die Widerspiegelung der Erscheinungen im Bewußtsein erfolgt und wie das Wesen der materiellen Außenwelt bereits in den Wahrnehmungen widergespiegelt wird (die der Form nach gar nicht und ihrem Inhalte nach nicht vollständig mit den Qualitäten der äußeren Objekte übereinstimmen). An ihre Stelle tritt die Frage nach den Wegen, auf denen man von den Sinnesdaten zu den Begriffen physischer Objekte gelangt. Diese Begriffe selbst aber deutet man als „bequeme" logische Konstruktionen.

[82] G. Bergmann: The Metaphysics of Logical Positivism, New York 1954, p. 36.

Der Neopositivismus schloß auch Sätze – in Wortform wie in symbolischer Schreibweise – als eine Art „empirische“ Objekte in die Klasse des „Gegebenen“ ein.

Wir stoßen hier auf eine Eigenart gewisser Varianten des Neopositivismus (z. B. des Neurathschen Physikalismus), die von der Platonischen Tradition ausgehen und die relative Selbständigkeit mathematischer und logischer Objekte verabsolutierten. Doch anstatt diese Objekte als ideelle (begriffliche) Wesenheiten zu bestimmen, interpretieren die Neopositivisten sie als sinnlich wahrnehmbare formale Strukturen. Mit der Platonischen Tradition verbindet die Neopositivisten weiterhin die von Russell getroffene Unterscheidung zwischen einem Satz und einem Urteil als dem ideellen „Wesen“ des Satzes, die in den letzten Jahren auch von einigen anderen neopositivistischen Logikern aufgegriffen wurde.

Doch in allen Varianten, die bei der Interpretation der Sätze anzutreffen sind – mögen sie als sichtbare, hörbare oder fühlbare Ansammlung von Symbolen gelten, als Elemente eines logisch-linguistischen Systems oder als die äußere Hülle der Urteile –, werden die Sätze im Neopositivismus nicht als Formen der Widerspiegelung von Tatsachen und Ereignissen der Außenwelt dargestellt, sondern als Modifikationen eines „Gegebenen“, welches nicht der Verbindung mit dem Prädikat „existiert“ bedarf.

Ist aber die Existenz eines Gegenstandes wirklich keine ihm immanente Eigenschaft, die deshalb auch nicht der Prädizierung unterliegt?

[338] Um diese Frage zu beantworten, muß das Problem der Arten der „Existenz“ in Philosophie und Logik vom Standpunkt des dialektischen Materialismus untersucht werden.

Hegels Erörterungen über die Dialektik der Begriffe „Existenz“ und „Qualität“ helfen uns dabei sehr wenig. Auch genügt es nicht, diese Fragen vom Standpunkt des alten Materialismus aus zu betrachten; denn wir gelangten dabei höchstens zu dem Resultat, der symbolischen Logik jedes Recht auf eine ontologische Interpretation der „Existenz“ abzusprechen. „Wir vertreten die Meinung“, schrieb Kotarbiński, „daß sich das Wort ‚existieren‘, mit dessen Hilfe wir den Existentialoperator in einen wörtlichen Ausdruck umformen können, seiner Bedeutung nach grundlegend von dem Wort ‚Existenz‘ als einem philosophischen Terminus unterscheidet. Wenn wir z. B. die Behauptung aufstellen: (∃f) (∃x) (fx) und diese in der Weise lesen: ‚es existiert eine solche Eigenschaft, und es existiert ein solches Individuum, daß dieses Individuum diese Eigenschaft besitzt‘, – so ist damit nicht das geringste weder über die Existenz von Individuen noch von Eigenschaften im philosophischen Sinne vorausbestimmt worden.“[83]

In seinen „Vorlesungen zur Geschichte der Logik“ (1957) geht Kotarbiński in dem Abschnitt „Die Wirklichkeit als Gegenstand der Logik“ nicht auf die Beziehung der logischen Individuen und Klassen zur objektiven Welt ein, sondern auf das Verhältnis zwischen den Individuen und Klassen innerhalb der Logik, d. h. auf den Charakter der Existenz der Universalien, des „Ganzen“ usw. Würde man nun auch zugestehen, daß die philosophische Analyse des Verhältnisses der Logik zur objektiven Welt nicht im vollen Umfange Sache der Logik selbst ist, so kann doch die Logik nicht gänzlich von einer philosophischen Betrachtung ihrer Ausgangsbegriffe absehen; denn die Ergebnisse einer solchen Analyse beeinflussen die Interpretation der logischen Resultate im ganzen.

In seinem Artikel „Logik und Ontologie“ (1957) gibt Russell zu, daß die Logik von der Philosophie nicht vollständig abgesondert werden kann. In dieser Arbeit spricht er aber dem Existentialoperator jede ontologische Bedeutung ab; er führt die übliche Definition dieses Operators an: „Ist ein Ausdruck fx mit der Variablen x gegeben, und erhalten wir durch Einsetzung eines bestimmten Wertes an Stelle der Variablen einen Satz, so sagen [339] wir, der Ausdruck (∃x)(fx) habe zu bedeuten, daß es mindestens einen Wert von x gibt, für den fx wahr ist.“ Darauf gelangt Russell zu der Schlußfolgerung: „Sache der mathematischen Logik ist es nicht, den

[83] Tadeusz Kotarbiński: Wyklady z dzijów logiki, Łódź 1957, S. 158/159.

ontologischen Status dort herzustellen, wo er zweifelhaft ist. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die Anzahl solcher Worte zu vermindern, die ihrer Bedeutung nach direkt auf ein Objekt hinweisen.“[84] Russell erwähnt jedoch in diesem Aufsatz mit keinem Wort, daß es unzulässig ist, den Begriff der Existenz mit dem Gegebensein im Bewußtsein zu identifizieren.

Aus der Sicht des dialektischen Materialismus stellt sich das Problem folgendermaßen dar: Es gilt anzuerkennen, daß die Existenz eines Gegenstandes nicht eine Eigenschaft derselben Ordnung ist, wie zum Beispiel „Härte“, „Gelbheit“, „Rechtwinkeligkeit“, „Diskretheit“, „Bewegung“, „elektrische Leitfähigkeit“ und andere sinnlich oder rational wahrnehmbare Qualitäten der Objekte. Das bedeutet jedoch nicht, daß „Existenz“ generell keine Eigenschaft sei.

Die Neopositivisten bestreiten mit zahlreichen Argumenten, daß die Existenz eines Gegenstandes eine Eigenschaft desselben sei. Unter diesen Argumenten finden wir die rein empirische Berufung darauf, daß „existieren“, im Unterschied von „schwer sein“, „weiter links sein, als ...“ usw., weder von irgendwelchen konkreten qualitativen Bestimmtheiten des Gegenstandes noch von seinen Beziehungen zu anderen Gegenständen zeugt. Wir begegnen auch einem Argument logisch-philosophischen Charakters.

So glaubt man z. B., die Auffassung von der Existenz als einer Eigenschaft führe zur Wiederbelebung des ontologischen Gottesbeweises, der im gegebenen Falle allerdings auf das Sein der Materie bezogen wird. Man hat dabei Spinozas Versuch im Auge, den ontologischen Gottesbeweis zugunsten des Materialismus zu gebrauchen. Nach Spinozas Idee, die er von dem im 11. Jahrhundert lebenden Avicenna entlehnte, geht die Existenz der Substanz aus dem Wesen derselben hervor. „Unter Ursachen seiner selbst“, so eröffnet Spinoza seine „Ethik“, „verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“[85]

[340] „Existenz“ wird in diesem Falle als notwendiges Merkmal des Wesens angesehen, das in den Inhalt des Begriffs von letzterem eingeht. Das Urteil „das Wesen existiert“ erscheint damit als ein analytisches. Als wesentliches Merkmal des Begriffs vom Wesen bildet „Existenz“ somit eine Eigenschaft des Wesens. In bezug auf die Modi bemerkt Spinoza allerdings, daß ihre Existenz nicht aus ihrem Wesen hervorgeht.

Als ein Rationalist der ontologischen Richtung beging Spinoza jedoch einen schweren Fehler, indem er in seiner Erörterung über die Substanz das Merkmal des Begriffs vom Wesen auf das Wesen selbst übertrug (d. h. bei Spinoza: auf die Substanz). Daraus, daß der Philosoph die Substanz als unbedingt existierend denkt, folgt jedoch noch nicht, daß sie in der Tat existiert. Die Existenz ist folglich keine Eigenschaft, die der Substanz nur deshalb organisch zukommt, weil sie dem Begriff der Substanz zugeschrieben wird. Die Existenz der Substanz als einer objektiven Realität muß durch die Erfahrung ihre Bestätigung finden.

Die angeführten Argumente sind jedoch nicht als Beweis dafür zu werten, daß die Existenz keine Eigenschaft sei. Daraus, daß die Existenz keine unmittelbar sinnliche Eigenschaft oder eine Eigenschaft räumlicher, zeitlicher und dergleichen Art darstellt, folgt nicht, daß sie nicht eine Eigenschaft andrer Art ist. Aus der Tatsache, daß das Prädikat „Eigenschaft sein“ auf einige Arten von „Existenz“ nicht anwendbar ist, darf nicht der Schluß gezogen werden, daß es auf keine dieser Arten bezogen werden könne. Daraus, daß bestimmte Existentialsätze synthetischen Charakter tragen (z. B. „der Schneemensch existiert“[86]), folgt nicht, daß es keine analytischen Existentialsätze gibt (z. B. „mein Selbstbewußtsein existiert“). Wenn die Prädikation der „Existenz“ in verschiedenen Fällen auf eine absolute Tautologie führt (z. B.

[84] Bertrand Russell: Logic and Ontology. In: The Journal of Philosophy 1957, vol. LIV, No. 9, p. 227, 230.
[85] Benedict Spinoza: Ethik, Leipzig 1949, S. 3.
[86] Dabei ist natürlich folgendes zu beachten: Nachdem die Existenz eines durch das Subjekt des Satzes bezeichneten Gegenstandes a posteriori bewiesen ist, kann die „Existenz“ als das Merkmal „reale Existenz“ in den Inhalt des Begriffes eingehen.

„das Existierende existiert"), so besagt dies nicht, daß diese Prädikation nicht in anderen Fällen zum Subjekt des Urteils ein neues Merkmal hinzufügen kann.

Wir meinen, daß „Existenz" in vielen Fällen als eine Eigenschaft (genauer: als Qualität) der Gegenstände zu betrachten ist, jedoch nicht im konkret-empirischen, sondern im erkenntnistheoretischen Sinne. Unter einer Eigenschaft verstehen wir hierbei [341] das, was einen Gegenstand (eine Erscheinung) der objektiven Welt von anderen unterscheidet und dementsprechend in der Logik als Merkmal figuriert. Das Vorhandensein oder Fehlen eines Merkmals verändert den Inhalt des gegebenen Wissens.

Die Eigenschaft „Existenz" betrachten wir als die umfassendste Eigenschaft der Erscheinungen der objektiven Welt. Der Unterschied zwischen der Eigenschaft „Existenz" („Nichtexistenz") und anderen Eigenschaften der Gegenstände ist im Prinzip dem Unterschied zwischen der Wahrheit (Falschheit) und den übrigen Eigenschaften der Urteile analog.

Wollen wir die verschiedenen Arten des Begriffs „Existenz" ins Auge fassen, so ist zuerst in Erinnerung zu bringen, daß es sich hierbei nicht um verschiedene „Arten des Seins" handelt, wie dies in der Arbeit des österreichischen Neorealisten Meinong „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie" (1904)[87] behauptet wird. Es geht vielmehr um die verschiedenen *Prädikate*, die dem Sein verschiedener Arten von Gegenständen entsprechen (wobei hier der Begriff „Gegenstand" in der Bedeutung gebraucht ist, die er in der Logik besitzt, d. h. im Sinne „alles dessen, wovon gesprochen wird"). Es läßt sich schon hier feststellen, daß diese Konzeption sowohl den Anschauungen Kotarbińskis entgegensteht (einen analogen Standpunkt nahm F. Brentano im Jahre 1911 ein; in letzter Zeit nähert sich Carnap der semantischen Interpretation, nach der die Designate in letzter Instanz nur „Dinge" sind) als auch dem Standpunkt Russells, welcher annimmt, daß nur „Prozesse" existieren. Kotarbińskis Existenzauffassung machte allerdings eine Reihe Wandlungen durch. Er meinte zuerst, daß Eigenschaften und Zustände als solche nicht buchstäblich existieren; später hingegen gestand er zu, die These über ihre „Nichtexistenz" besage lediglich, daß Eigenschaften und Zustände der Körper nicht selbständig, sondern abhängig, [342] sekundär existieren und daß ihre Nichtexistenz nicht im ontologischen Sinne, sondern nur als semantische Norm behauptet werden könne.

Zweitens gilt es zu beachten, daß es nur bedingt möglich ist, die Arten von „Existenz" auf eine bestimmte Anzahl einzuschränken. In Wirklichkeit ist die Anzahl dieser Arten unbegrenzt, obgleich sie alle, wie wir sehen werden, als von einer völlig bestimmten Art von „Existenz" abgeleitet betrachtet werden können, nämlich von der Existenz der objektiven Gegenstände. Die Vielfalt der abgeleiteten Formen der Existenz entspringt aus der Vielfalt der Arten und Formen der Widerspiegelung dieser Objekte im Bewußtsein.

Die Gegenstände („Gegenstand" als jegliches Objekt der Untersuchung aufgefaßt) existieren auf verschiedene Art und Weise:

(1) außerhalb und unabhängig vom Subjekt, d. h., sie existieren objektiv;

(2) als erkenntnistheoretische Abbilder, d. h. als die Produkte der Widerspiegelung der objektiven Gegenstände im Bewußtsein; wir bezeichnen diese Form bedingt als „subjektive Existenz" in Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen, die der Wirklichkeit adäquat sind;

[87] Meinong zählte zu den Gegenständen auch die nichtexistierenden Gegenstände, insofern sie Objekte der Forschung sind. Ihnen kommt, nach seiner Meinung, eine besondere Art des Seins zu (das Nichtsein), während die logischen Abstraktionen eine andre Seinsart repräsentieren (das So-Sein); auf wieder andere Weise existieren die sinnlich wahrnehmbaren Dinge (als Sein) usw. (A. Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipzig 1904, S. 37.) Meinong fand eine sehr einfache Lösung des Paradoxons der Existenz, indem er „Pegasus" in die Klasse der Dinge verlegte, denen das Nichtsein zukommt. Diese Lösung fand jedoch infolge ihres unverhüllten Mystizismus und der Verletzung des Gesetzes vom ausgeschlossenen Widerspruch bei Russell keinen Anklang.

(3) als phantastische und fehlerhafte Abbilder, d. h. als entstellte Produkte der Widerspiegelung der Wirklichkeit;

(4) als abstrakt-theoretische logische und mathematische Strukturen (sowie deren Elemente), denen unmittelbar kein reales Objekt entspricht und mit denen als mit bedingt selbständigen Objekten operiert wird (hierher gehört die Existenz der Zahlen und Punkte, der Größen und Symbole, der Termini und Sätze, der Formeln und logisch-mathematischen Systeme);

(5) als psychologische und gnoseologische Prozesse; im gegebenen Falle verstehen wir hierunter die Existenz der psychischen Zustände und ihrer Veränderungen der Denkoperationen und der Formen der sinnlichen und rationalen Erkenntnis;

(6) als die logischen Werte der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, u. a. auch der Urteile über die Existenz dieser oder jener Arten von Gegenständen; hier tritt als „Gegenstand" die logische Wertigkeit selbst in Erscheinung.[88]

[343] Entsprechend diesen Arten der „Existenz" von Gegenständen und ihren Widerspiegelungen kann als Beispiel folgende Reihe von Urteilen angeführt werden:

(1) „Das Atom existiert objektiv"; (2) „‚Atom' existiert als wissenschaftlicher Begriff in der modernen physikalischen Wissenschaft"; (3) „Das Atom existierte in der Lehre Demokrits als unteilbares Teilchen"; (4) „Die Symbole der Atome existieren in der Physik und der Chemie"; (5) „Der Begriff existiert als Form der rationalen Erkenntnis des Atoms"; (6) „Es existiert die Falschheit des Urteils ‚die unteilbaren Atome existieren objektiv'!"

Die objektive Existenz ist die wichtigste und fundamentale Art von Existenz. Sie ist eine *wesentliche philosophische Eigenschaft*, die den materiellen Objekten zukommt. Zwar haben gewisse früher existierende Gegenstände aufgehört zu existieren, doch setzt sie dies nicht im geringsten mit Dingen gleich, die nie existiert haben und folglich keine materiellen Folgen hinterlassen konnten, welche auf die weitere Entwicklung der Welt Einfluß nahmen.

Es ist ein mitunter äußerst wichtiger Schritt in der Entwicklung der Wissenschaft, wenn die Tatsache der Existenz oder der Nichtexistenz von Gegenständen in einem Urteil fixiert wird. Demokrits Behauptung „die Atome existieren" besaß für die menschliche Erkenntnis große Bedeutung (obwohl die Wahrheit dieser Behauptung zu Lebzeiten Demokrits nicht bewiesen wurde).

Ohne auf die Frage nach der Materialität räumlicher Beziehungen im Detail einzugehen, erinnern wir daran, daß die Bewegung die Daseinsweise der Materie und Raum und Zeit ihre Existenzformen darstellen und in diesem Sinne materiell sind. Dies soll jedoch nicht heißen, daß die Materie einerseits und Raum und Zeit, die „gleichfalls materiell" sind (etwa im Sinne der philosophischen Raumauffassung Descartes'), andrerseits, „miteinander konkurrieren". Genau gesprochen existiert der Raum nicht isoliert, selbständig *neben* der Einheit des Gravitations- und allen anderen physikalischen Feldern und den sich in ihnen realisierenden Strukturgebilden, was bereits Engels voraus-[344]gesehen und die Relativitätstheorie bewiesen hat. Das gleiche gilt für die Energie.

Untersuchen wir nun die Frage, ob die „objektive Existenz" eine Eigenschaft ist, welche nicht einzelnen materiellen Objekten, sondern der Materie im ganzen prädiziert, d. h. im Prädikat des Urteils ausgesagt wird.

Außerhalb und unabhängig vom Subjekt existiert die materielle Welt. Die Materie als objektive Realität existiert. Im erkennenden Bewußtsein widerspiegelt sich diese Tatsache in Form des Urteils „außerhalb des menschlichen Bewußtseins existiert eine von diesem unabhängige

[88] Darüber hinaus sind auch einige andre Arten von „Existenz" möglich. So bemerkt A. I. Smirnitzki: (Die Objektivität der Existenz der Sprache [343] 1954) „daß die Sprache aktuell nur in der realen Rede existiert, in der sich die Menschen einander mitteilen. Im Selbstgespräch und beim stummen Denken liegt eine ‚unvollständige' Existenz der Sprache vor und im Falle ihrer verborgenen Kenntnis eine ‚potentielle' Existenz derselben."

Realität“ (1). Dieses Urteil ist durchaus keine Tautologie im engen Sinne des Wortes (bei der P eine bloße Wiederholung von S ist), wie dies scheinen könnte, wenn man es durch ein andres, ihm ähnliches Urteil ersetzt: „Die objektive Realität existiert objektiv“ (2).

Es kann keine Materie neben der Eigenschaft der objektiven Existenz geben, wie auch nicht die Eigenschaft der objektiven Existenz neben der Materie bestehen kann. Die Materie ist nicht so zu betrachten, als bestehe sie „aus sich selbst“ (dem Subjekt) und der „Existenz“ (die dem Subjekt als Prädikat beigeordnet ist). Die objektive Existenz kommt der Materie organisch zu, „denn die *einzige* ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität zu sein*, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren“.[89]

Lenin kritisierte seinerzeit Ostwald, der als Machist erklärte, die Energie bedürfe keines Trägers. „Tatsächlich bedeutet die gedankliche Beseitigung der Materie als des ‚Subjekts‘ aus der ‚Natur‘ die stillschweigende Aufnahme des *Gedankens* als ‚Subjekt‘ (d. h. als etwas Primäres, Ursprüngliches, von der Materie Unabhängiges) in die *Philosophie*. Beseitigt wird also nicht das Subjekt, sondern die objektive Quelle der Empfindung, und zum ‚Subjekt‘ wird die *Empfindung*, d. h., die Philosophie wird berkeleyanisch ...“[90]

Ähnlich verhält es sich mit dem Versuch, die Existenz der Materie als Prädikat zu beseitigen. Die Ausschaltung der objektiven Existenz bedeutet, die Existenz der Materie in eine bloße Gedankentatsache zu verwandeln: Nicht das Sein der Materie, son-[345]dern lediglich die Zulässigkeit des Materiebegriffs in der Wissenschaft wird anerkannt. Damit wird nicht das Prädikat als solches beseitigt, sondern der qualitative Unterschied zwischen dem Sein außerhalb des Denkens und dem Sein im Denken, d. h. der Unterschied zwischen der wirklichen Existenz der Materie und dem Gedanken über ihre Existenz. Als Prädikat erscheint dann nur mehr die Behauptung der Existenz der Materie im Denken, und dies eben ist Idealismus.

Urteil (2) „die objektive Realität existiert objektiv“ trägt analytischen Charakter (und ist in diesem Sinne eine Tautologie), wenn man es vom Standpunkt der logischen Form betrachtet; es ist synthetischer Natur, wenn es als Feststellung einer Tatsache betrachtet wird, die es erlaubt, Urteil (2) als Prämisse in weiteren logischen Schlußfolgerungen zu verwenden. Es gilt, mit anderen Worten, zwei Arten des Urteils (2) zu unterscheiden. Ihre Vereinigung ergibt folgendes Urteil (3): „wenn die Realität außerhalb des Bewußtseins (wirklich) existiert, so existiert die objektive Realität“ (in symbolischer Schreibweise: $p \supset p$).

Es ist hiermit eine elementare logische Tautologie entstanden, die jedoch in freier Interpretation so gelesen werden kann: Aus der Wahrheit der Behauptung, daß eine Realität außerhalb des Subjekts existiert, folgt, daß es zulässig ist, im weiteren mit dieser Behauptung als einer unbedingt wahren zu operieren.[91] Im Unterschied von dem unbedingt analytischen Urteil „das Sein existiert“ ist Urteil (2) nur insofern analytischer Art, als es bis dahin a posteriori begründet wurde. Dies bedeutet aber, daß es nicht als ontologischer Beweis für die Existenz der Materie gewertet werden kann, wenn man die objektive Existenz als eine Eigenschaft anerkennt.

In bezug auf Urteil (2) ist außerdem zu bemerken, daß es dem Urteil (4) „die Materie existiert“ nicht gleichwertig ist, obwohl die einzige philosophische Eigenschaft der Materie in der Tat darin besteht, objektive Realität zu sein. Urteil (4) bringt aber eine wichtige philosophische Wahrheit mit größerer Bestimmtheit zum Ausdruck: Alles außerhalb und vor dem menschlichen Bewußtsein Existierende ist seiner Natur nach nicht Bewußtsein.

Wie wir bereits mehrfach feststellen konnten, leugnet die Phi-[346]losophie der logischen Analyse nicht, daß verschiedene Arten von „Existenz“ im Prinzip möglich sind. In freier

[89] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 260.
[90] Ebenda, S. 271.
[91] Russell verwendete in den „Prinzipien der Mathematik“ (1903) den Ausdruck „$p \supset p$“ mit einer anderen Zielsetzung, nämlich zur symbolischen Darstellung der Behauptung „p ist ein Satz“.

Anwendung eines Wortes von Lewis Carroll könnte man sagen, daß man schwerlich den Unterschied in der Existenz einer Pflanze von der species „Kohl“, der Königsmacht und einem Stück Siegellack bestreiten kann.

Es ist jedoch im höchsten Grade charakteristisch, daß die logischen Positivisten gerade den Begriff „objektive Existenz“ als angebliches Pseudoproblem völlig aus der Analyse ausgeschaltet haben. „Die üblichen ontologischen Fragen nach der ‚Realität‘“, schrieb Carnap vor einiger Zeit aufs neue, „sind Pseudofragen ohne begrifflichen Inhalt.“[92]

Der dialektische Materialismus betrachtet mit vollem Recht die objektive Existenz von Gegenständen und Erscheinungen als die grundlegende, primäre Art von „Existenz“. Vom Standpunkt der logischen Positivisten ist die Prädizierung dieser Art „Existenz“ dagegen nicht nur überflüssig (wie sie dies von der „Existenz“ ohne weitere Konkretisierung ihrer Arten behaupten) oder falsch, sondern sinnlos.

Die Analyse der in (2) und (3) gegebenen Arten von „Existenz“ – d. h. der Existenz der Resultate einer adäquaten oder einer illusorischen Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewußtsein – steht im Zusammenhang mit der speziellen Untersuchung des Verhältnisses der verschiedenen Arten der Widerspiegelung zueinander. In seinem vollen Umfang überschreitet dieses Problem die Grenzen unserer Aufgabenstellung, doch ist seine Lösung für ein exaktes Verständnis des Begriffs „Widerspiegelung“ unbedingt erforderlich.

Wie Lenin zeigte, schließt der Begriff „Widerspiegelung“ erstens den Prozeß der Erkenntnis der Wirklichkeit durch den Menschen sowie zweitens das Resultat (den Inhalt) des Erkenntnisprozesses ein. Uns interessiert im vorliegenden Falle jene zweite Seite. Die „Widerspiegelung“ ist nicht das Ergebnis einer bloßen spiegelbildlichen Reproduktion der äußeren Seite der Erkenntnisobjekte im Bewußtsein (dies trifft nicht einmal auf die Widerspiegelung in den Wahrnehmungen zu). Sie ist ebensowenig das Produkt passiver Sinneswahrnehmungen. Der Widerspiegelungsprozeß wie auch die in seinem Resultat im Bewußt-[347]sein entstandenen Abbilder sind ihrer Quelle wie ihrem Inhalt nach materieller Natur.

Als Produkt der aktiven Wechselwirkung zwischen Objekt und Subjekt enthält die Widerspiegelung jedoch notwendig ein subjektives Element in sich. Es besteht in der Spezifik der Formen der Widerspiegelung sowie in der Unvollständigkeit und einer gewissen Unexaktheit ihrer Ergebnisse.

Der Begriff „Widerspiegelung“ im engeren Sinne erfaßt erstens den Prozeß der rationalen Erkenntnis und zweitens, wenn es sich um eine adäquate Widerspiegelung handelt, den Inhalt der theoretischen und der wissenschaftlichen Kenntnisse schlechthin. Analysieren wir nun erneut den Begriff „Widerspiegelung“, diesmal aber nur vom Standpunkt des Inhaltes dieser Kenntnisse, so stellen wir fest, daß wir in diesem Falle noch weniger Grund haben, „Widerspiegelung“ als spiegelbildliche (anschauliche) Reproduktion zu betrachten, denn ein System wissenschaftlicher Begriffe und Gesetze widerspiegelt die äußeren Objekte nicht anschaulich, sondern es reproduziert ihre wesentlichen Eigenschaften.

Die Widerspiegelung ist in einigen ihrer Varianten vom Charakter der Objekte abhängig. Man bedenke nur, daß es einmal Inhalt und Zusammenhang der Objekte sind, die erkannt werden; zweitens kann die Erkenntnis auf Prozesse kausalen Charakters gerichtet sein, die das Subjekt mit dem widergespiegelten Objekt verbinden (u. a. auf die Bedingungen und Formen der Erkenntnis), drittens aber kann das Resultat der Widerspiegelung selbst zum speziellen Objekt der Erkenntnis werden.

Das Produkt der Widerspiegelung kann unter dem Aspekt seiner Übereinstimmung mit dem äußeren Objekt, wie auch unter dem Gesichtspunkt, die Ursachen einer nichtadäquaten Widerspiegelung aufzudecken, analysiert werden.

[92] Vgl. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis 1959, vol. I, p. 44.

Im letzteren Falle kann selbst eine völlig entstellte, falsche Widerspiegelung der Wirklichkeit zum Objekt einer adäquaten Erkenntnis werden, etwa der Erkenntnis der erkenntnistheoretischen und sozialen Ursachen, die jene illusorischen Ideen bei den Ideologen der Ausbeuterklassen hervorgebracht haben. Diese falsche Widerspiegelung der Wirklichkeit kann letztlich die soziale Lage dieser Klassen richtig widerspiegeln, denn sie widerspiegelt indirekt jene Interessen der Ausbeuterklassen, durch welche die Entstellung bedingt ist.

[348] Die Arten (2) und (3) des Begriffs „Existenz“ stehen miteinander im Zusammenhang. Indem wir die wahren Ursachen für eine falsche Widerspiegelung erkennen, wird es uns möglich, entsprechende Korrekturen an unserem Wissen anzubringen und im Ergebnis eine richtigere Widerspiegelung der objektiven Welt zu erhalten. Andrerseits kann die Tatsache, daß ein Widerspiegelungsprodukt der Wirklichkeit nicht adäquat ist, durchaus adäquat ermittelt werden (wenn wir ein Urteil oder eine Kombination von Urteilen, die falsch sind, als falsch erkennen). Diese Tatsache kann aber auch nicht adäquat widergespiegelt werden (wenn wir das falsche Urteil fälschlicherweise für wahr halten). Adäquat oder nicht adäquat kann auch die Erkenntnis der Ursachen sein, die eine nichtadäquate Widerspiegelung hervorbringen.

Die neopositivistische Auffassung über den Unterschied zwischen den Arten (2) und (3) der „Existenz“ – d. h. der Existenz einer adäquaten Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewußtsein und der Existenz von Illusionen und Irrtümern – kommt in höchst typischer Weise in folgender Meinung Russells über die sinnliche Erkenntnis zum Ausdruck. Russell behauptet, „daß es so etwas wie ‚Sinnestäuschungen‘ nicht gibt. Wahrnehmungsgegenstände, selbst wenn sie uns im Traum erscheinen, sind das zuverlässigst Wirkliche, das uns überhaupt bekannt ist.“[93] Dies ist durchaus verständlich. Wenn die Sinnesdaten für die unbedingte Grundlage der Wissenschaft gehalten werden, so verliert der Begriff „Widerspiegelung“ seinen Sinn, und der Unterschied zwischen einer adäquaten und einer nichtadäquaten Wahrnehmung verschwindet.

Indem der Neopositivismus die Konstruktion der Begriffssysteme von subjektiven Konventionen abhängig macht, negiert er den Unterschied zwischen adäquater und nichtadäquater Erkenntnis der Wirklichkeit gänzlich. Schließlich kann vom neopositivistischen Standpunkt aus der Unterschied zwischen objektiver Existenz und Existenz in der Widerspiegelung überhaupt nicht dargestellt werden, insofern die unter (1) genannte Art der „Existenz“, wie bereits erwähnt, vom Neopositivismus aus der wissenschaftlichen Betrachtung ausgeschlossen wird.

Es wäre jedoch falsch, hieraus den Schluß abzuleiten, daß der Neopositivismus nur mit den Arten (2) und (3) der „Existenz“ in ihrer ungegliederten Einheit operiert (und dabei aus (2) das [349] Merkmal ihrer Beziehung zu den äußeren Objekten ausschließt). Wir sahen bereits, daß im Neopositivismus der Begriff der „Zulässigkeit“ in einem symbolischen System von großer Bedeutung ist. Dies trägt dazu bei, die Begriffe in Zeichenelemente aufzulösen, d. h., es führt zu einem Ergebnis, das der Stammvater des Pragmatismus, W. James, mit anderer Zielsetzung bereits im Jahre 1904 ausgesprochen hat: „Man muß mit den Gedanken umgehen, wie mit den ‚Dingen‘.“[94] Wir gehen in diesem Zusammenhang zur Analyse der Art (4) der „Existenz“ über.

Die Existenz logisch-mathematischer Objekte oder, wie es in der Logik mitunter heißt, das Sein „abstrakter Wesenheiten“, wurde erstmalig von den Pythagoräern aufgegriffen. Es wurde später bei den Vertretern der Phänomenologie und des Neorealismus zum Gegenstand heftiger Spekulationen. Brentano, Meinong, Husserl und Hartmann betrachteten diese Art

[93] Bertrand Russell: Unser Wissen von der Außenwelt, S. 112.
[94] William James: Does „Consciousness“ Exist? Classic American Philosophers, Selections by Max Fisch a. O., New York 1951, p. 160.

Existenz als eine selbständige und stellten sie nicht selten der Existenz der sinnlich-empirischen Dinge entschieden gegenüber. Bei der Beantwortung der Frage, wie Urteile von der Art „ein Punkt existiert“, „nichtabzählbare Mengen existieren“ zu verstehen sind, gelangen die bürgerlichen Philosophen dahin, entweder die logisch-mathematischen Objekte als geradezu mystische Wesenheiten zu hypostasieren oder die Zeichen zu fetischisieren.

Betrachten wir zunächst den Zusammenhang zwischen der für die logisch-mathematischen Symbole spezifischen Art der Existenz und anderen Arten der Existenz, die diesen Objekten darüber hinaus zukommen. Das Wechselverhältnis zwischen der Existenz logisch-mathematischer Symbole und anderen Arten der „Existenz“ kann am Beispiel des Symbols „x“ gezeigt werden. „Iks“ existiert als mathematisches Objekt, unabhängig von seinen verschiedenen Schreibweisen und seinen speziellen Bedeutungen in verschiedenen Formeln und Gleichungen. Dieses Objekt existiert insofern, als es ein Symbol für „unbekannte Größe“, „Variable“ oder dgl. ist. Die Existenz des Symbols x gewinnt überhaupt nur auf der Basis der Existenz selbständiger mathematischer Objekte (Quantitäten, Ausdehnungen, Umfänge, Relationen usw.) ihren Sinn. Die letztere Existenz hängt ihrerseits davon ab, daß in jeder konkreten algebraischen Aufgabe hinter x sich ein objektiv existierendes gesuchtes materielles Objekt ver-[350]birgt bzw. – wenn x als Variable auftritt – daß auf der einen Koordinatenachse verschiedene, in jedem Falle aber feststehende quantitative Werte abgetragen werden usw. Dies trifft auch für andere Bedeutungen von x zu.[95]

Als mathematisches Symbol mit einem relativen Eigenleben bedarf „Iks“ seiner materiellen Verkörperung. In diesem Sinne existiert „Iks“ als empirisches Objekt in Gestalt einer bestimmten Lautkombination, einer bestimmten graphischen Figuration aus Tinte, Graphit, Druckerschwärze usw. „Iks“ ist, mit andern Worten, eine Tatsache, die dazu dient, eine andere Tatsache der objektiven Wirklichkeit oder eine Klasse von Tatsachen darzustellen (wobei letztere selbst wieder zu einem analogen Zweck dienen kann).[96]

Verweilen wir nunmehr bei der Spezifik der Existenz eigentlicher mathematischer Objekte, besonders solcher, die im Rahmen bestimmter Kalküle existieren. Es soll die Frage geklärt werden, welchen Sinn „Existenz“ in der Mathematik und überhaupt in formalisierten Kalkülen besitzt.

In der vorliegenden Arbeit können wir nur auf die Hauptrichtungen zur Lösung dieses Problems verweisen, ohne auf seine spezielle Untersuchung einzugehen.[97]

Die Theoretiker der formalistischen Richtung (Hilbert) interpretieren „Existenz“ in der Mathematik als „innere Widerspruchsfreiheit“ eines Systems. Diese Interpretation läßt sofort den Zusammenhang mit der nominalistischen Tradition erkennen. Genetisch geht sie außerdem auf Leibniz zurück, der der Meinung war, alles, was logisch widerspruchsfrei ist, kann existieren. Das umfassendste philosophische Problem ist in diesem Falle also nicht die Untersuchung des Inhaltes des Existenz-[351]begriffs selbst, sondern die Erforschung der logischen Bedingungen, unter denen Existenzaussagen gemacht werden können. Hilbert verwandte in seinen Arbeiten den Begriff der „widerspruchsfreien Existenz“.[98] Das formalistische Herangehen an die Lösung dieses Problems wurde seinerzeit von dem Mathematiker Poincaré mit

[95] X kann z. B. als Symbol für die Zehn in der römischen Zahlenschreibweise, für eine Strahlenart aus der Physik des beginnenden 20. Jahrhunderts, für den ersten Teil der Dekretalien des kanonischen Rechts in der Kirchengerichtsbarkeit usw. stehen.

[96] Entsprechend den Prinzipien der Konstruktion von Metasprachen tritt x auch als Name des Symbols x und zur Beschreibung dieses Namens in Erscheinung. Der Name und die Beschreibung des Namens können selbst als relativ selbständige Objekte auftreten. Es entspricht dies einem der Wege, auf denen zu Sprachen höherer Ordnung übergegangen wird. Der Übergang von einer Sprache der Ordnung n zu einer Sprache der Ordnung n + 1 bedeutet jedoch bei weitem nicht immer den Übergang zu einer höheren Art von „Existenz“.

[97] Vgl. A. A. Fraenkel: Sur la notion d’existence dans les Mathématiques. In: L’Enseignement Mathématique, 1935/36, t. XXXIV, p. 52-69.

[98] Vgl. David Hilbert: Grundlagen der Geometrie, Berlin-Leipzig 1930, S. 261.

folgenden Worten charakterisiert: „In der Mathematik kann das Wort ‚existieren' nur einen Sinn haben: Es bedeutet ‚widerspruchslos sein'."[99]

Die Verabsolutierung dieser Auffassung von der „Existenz" führte dazu, den ontologischen Aspekt einer logischen Behauptung völlig auszuschalten. Sie proklamiert gleichzeitig die völlige Unabhängigkeit formaler Systeme von der Existenz der Objektsysteme in der Außenwelt. Die Formalisten fassen die klassische Mathematik als ein „Spiel" mit Zeichen auf, die keinerlei Bedeutung besitzen.

Die Vertreter der intuitionistischen Richtung (Brouwer, Weyl) hielten den Begriff der mathematischen „Existenz" im Sinne von „widerspruchsloser Ableitbarkeit" für unexakt. Nach ihrer Auffassung existieren mathematische Objekte nur dann, wenn sie im menschlichen Denken realisiert werden. Die Intuitionisten halten sich aus diesem Grunde für Nachfolger des Konzeptualismus. Sie lassen jedoch den wichtigen Umstand außer acht, daß es unter den Konzeptualisten in der Philosophiegeschichte sowohl Idealisten als auch Materialisten gab. Weyl behauptete: „Wo von nichts als der *Möglichkeit* einer Konstruktion die Rede ist, liegt kein inhaltsvolles Urteil vor, sondern nur im Hinblick auf *die gelungene Konstruktion, den geführten Beweis* gewinnt eine Existentialbehauptung Sinn."[100] Damit wird anerkannt, daß formale Systeme nur vom Denken abhängig seien.

Quine verwies auf die Logizisten Frege, Russell, Whitehead und Church als auf die Fortsetzer einer dritten, „realistischen" Tradition im Universalienstreit.

Beide Richtungen – die formalistische wie die intuitionistische – sind Gegenstand der eigentlichen mathematischen Kritik. Wir wollen lediglich festhalten, daß nicht nur die formalistische, sondern auch die intuitionistische Richtung von dem Leitsatz aus-[352]geht, in der Mathematik bestehe die primäre Bedingung der „Existenz" in der Widerspruchslosigkeit der Konstruktion, weil eine innerlich widersprüchliche Konstruktion im mathematischen Denken nicht realisiert werden kann.

Beide Richtungen begehen einen philosophischen Grundfehler. Sie lassen außer acht, daß die Widerspruchslosigkeit in der Mathematik letzten Endes die Existenz mindestens eines Systems von Objekten bedeutet, in dem das gegebene widerspruchsfreie formale System seine Interpretation findet. Die Objekte des Systems, in dem sich die Interpretation realisiert, können entweder dinglicher, d. h. materieller, oder abstrakter, d. h. ideeller Natur sein; auf jeden Fall aber stehen sie auf einer niederen Abstraktionsstufe als die Elemente des zu interpretierenden Systems. Das bedeutet, daß das Objektsystem der objektiven Realität näher steht als das zu interpretierende formale System und daß es gewisse Zusammenhänge und Relationen der Außenwelt widerspiegelt.[101] „Was bedeutet ‚existieren' in der Mathematik ... In der Mathematik besitzt Existenzberechtigung das, was letzten Endes irgendeine Seite der materiellen Wirklichkeit widerspiegelt und daher auf irgendetwas anwendbar ist."[102] Die Frage der Existenz in der Mathematik wird also in letzter Instanz durch das Kriterium der Praxis entschieden. Dieses Kriterium schaltet formal widersprüchliche Systeme aus, weil in ihnen auch falsche Behauptungen ableitbar sind bzw. „alles existiert". Eben das aber steht im Widerspruch zur Praxis.

Betrachten wir die mathematische Behauptung $\overline{\exists (y) \forall (x) (y > x)}$, welche besagt: Es ist falsch, daß ein solches y existiert, daß für alle x größer als x ist. Das Wort „existiert" bedeutet hier „mathematisch möglich". Die Negation dieser Möglichkeit hängt von den Eigenschaften

[99] Henri Poincaré Wissenschaft und Methode, Leipzig u. Berlin 1914, S. 137.
[100] Hermann Weyl: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. In: Handbuch der Philosophie, München 1948, S. 42.
[101] Vgl. S. A. Janowskaja: Der Idealismus in der Mathematik. In: Philosophie der Mathematik, Moskau 1936, S. 67 (russ.).
[102] V. Molodšij: Zur Frage der Entstehung und Bedeutung der Axiome in der Geometrie. In: Philosophie der Mathematik, S. 42 (russ.).

ab, die die quantitativen Beziehungen der Außenwelt aufweisen. Nehmen wir nun an, wir sollten in unser System die Behauptung $\forall (x) \overline{\exists (y) (y > x)}$ aufnehmen. Wir lehnen dies aus rein formalen Erwägungen ab: Nachdem die Operatoren gleichsam „die Plätze gewechselt" haben, kann die Negation über dem Existentialoperator nicht erhalten bleiben.

Wird diese Regel nicht beachtet, so ergeben sich Widersprüche [353] innerhalb des Systems. Es stellt sich heraus, daß in diesem gleichzeitig sowohl die Behauptung als auch die Negation eines und desselben Satzes abgeleitet werden kann. Dennoch lehnen wir die genannte zweite Behauptung nicht nur mit einer formalen Begründung, sondern letztlich aus inhaltlichen Erwägungen heraus ab.

Die zweite Behauptung besagt nämlich, daß für alle x kein y gefunden werden kann, das größer ist als x. Jede für x eingesetzte Größe erweist sich also, entsprechend dieser Behauptung, als die größere. Nun ist es offensichtlich, daß diese These mit der realen Lage der Dinge, wie sie z. B. in der gewöhnlichen Arithmetik widergespiegelt und durch die Praxis bestätigt wird, nicht zu vereinbaren ist. Der formale Widerspruch, der uns signalisiert, daß die zweite Behauptung nicht angenommen werden darf, beruht in letzter Instanz auf einer Verletzung der realen Verhältnisse der Außenwelt. Das Kriterium der Praxis beweist, daß in der Mathematik eine hypothetische Existenz vorliegt, die zu Behauptungen des Typs veranlaßt: „Wenn dieser bestimmte Satz existiert (d. h., wenn das Verfahren zur Konstruktion seines Inhaltes gegeben ist), so offenbart er bestimmte Eigenschaften, die, nach Ausschluß idealisierender Abstraktionen, durch die Praxis zu bestätigen sind" (in allgemeiner Form: „für jedes x gilt, wenn es gelingt, ihm bestimmte Eigenschaften beizulegen, daß x diese oder jene [andere] Eigenschaften besitzt").

Die Neopositivisten nehmen in dieser Frage einen entgegengesetzten Standpunkt ein. Sie betrachten die spezifische Existenz der logisch-mathematischen Objekte als eine selbständige und in einigen Fällen als die vom Standpunkt der „Interessen der Wissenschaft" grundlegende Art der Existenz. Sie übertragen diese Art der Existenz nicht selten aus der eigentlichen logischen „kategorialen" Sphäre in den Bereich des empirischen Wissens, indem sie sie auf Sätze über Tatsachen anwenden. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Meinung Schlicks, die wir in der Darstellung Feigls wiedergeben: „Das ‚Physische' ist also gar nicht eine besondere Abteilung oder Perspektive des Wirklichen. Es ist ein Begriffssystem, eine Sprache, die sich zur systematischen Bezeichnung der Tatsachen in hervorragender Weise eignet."[103]

Die Verlagerung des Schwerpunktes von der sinnlich wahrnehmbaren auf die „sprachliche" Existenz ist auch für die be-[354] kannte Lehre Carnaps von der formalen Redeweise charakteristisch.

Einige Bemerkungen noch zu der in Fall (5) gegebenen Existenz verschiedener Bewußtseinsformen, in denen die Wirklichkeit widergespiegelt wird. Das menschliche Bewußtsein existiert nicht unabhängig von seinem Inhalt, d. h., es existiert nicht neben der Widerspiegelung der objektiven Realität. Die idealistische Auffassung vom Bewußtsein, die besagt, daß der Bewußtseinsprozeß selbst der Inhalt des Bewußtseins ist, ist daher prinzipiell abzulehnen. Es existiert kein Bewußtseinsinhalt in „reiner" Form, d. h. neben den ideellen Formen und Prozessen seiner Herausbildung, wie es die Neopositivisten faktisch behaupten, wenn sie die Existenz der Objekte als ihr Gegebensein im Bewußtsein interpretieren. Auch der Meinung Kotarbińskis kann nicht zugestimmt werden, die zwischen der Existenz gnoseologischer Abbilder, ideeller Objekte (die z. B. in der Theorie konstruiert werden) und den Eigenschaften der Dinge außerhalb des Bewußtseins keinen Unterschied sieht.

Es ist zweifellos unmöglich, eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie zu schaffen, ohne die Formen der Erkenntnis zu analysieren. Auch wäre es falsch, zu sagen, die Neopositivisten mißachteten die Erforschung der Erkenntnisformen. Die logischen Formen sind bekanntlich Gegenstand ihrer erhöhten Aufmerksamkeit, und in den letzten zwei Jahrzehnten bezogen sie

[103] Herbert Feigl: Moritz Schlick. In: Erkenntnis, Bd. 7, S. 412.

auch das Verhältnis zwischen Sätzen und Urteilen in ihre Forschungen ein. Die logischen Formen werden jedoch im Neopositivismus nicht als Formen der Widerspiegelung, sondern lediglich als Zeichenstrukturen analysiert. Dieser Aspekt der Analyse ist selbstverständlich notwendig, doch ist es prinzipiell falsch, sich auf ihn zu beschränken. Man beschreitet damit den Weg, die Existenz der Erkenntnisformen auf die Existenz logisch-grammatischer und mathematischer Objekte zu reduzieren. Untersucht man die Bedeutung des Begriffs „Existenz“ in seiner Beziehung zum Terminus „Satz“, so erweist es sich, daß der „Satz“ als Form des Urteils nur insofern existiert, als das Urteil die logische Form des im Erkenntnisprozeß widergespiegelten Inhaltes ist. Der Neopositivismus ist jedoch nicht gewillt, die Gesetzmäßigkeiten des Widerspiegelungsprozesses zu berücksichtigen. Die aus der logischen Semantik entlehnte Betrachtungsweise, wonach ein Satz als Zeichenverbindung in drei Aspekten – dem semantischen, [355] dem syntaktischen und dem pragmatischen – aufgefaßt wird, vermag die Widerspiegelungsrelation ebenfalls nicht zu erfassen. Neben den Objekten als solchen und ihren Abbildern im Bewußtsein existiert eine erkenntnistheoretische Relation zwischen den letzteren, die von der Tätigkeit des Subjekts abhängt. Da wahres Wissen objektiv richtige Widerspiegelung der Objekte ist, findet es seinen Ausdruck in der Verbindung von Urteilen zu einer wissenschaftlichen Theorie, die der Wirklichkeit adäquat ist. Die Wahrheitswerte „wahr“ und „falsch“ charakterisieren die Widerspiegelungsrelation unter dem Aspekt der durch die Widerspiegelung erzielten Resultate. Die Erkenntnis der Wahrheit ist allerdings ein in seiner Gesamtheit widersprüchlicher Entwicklungsprozeß. In seinem Verlauf werden die sich verändernden und wechselwirkenden Objekte immer adäquater, allseitiger widergespiegelt, ohne daß der Gesamtprozeß jemals seine absolute Vollendung erreicht. Der Wahrheitswert der wissenschaftlichen Urteile ist deshalb ein relativer. Auf jeder bestimmten Entwicklungsstufe der Wissenschaft, einschließlich der mathematischen und logisch-mathematischen Kalküle, können jedoch Wahrheit oder Falschheit außerhalb ihrer direkten Abhängigkeit von der nachfolgenden Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis betrachtet werden.

In der symbolischen Logik sind die Wahrheitswerte „wahr“ und „falsch“ über ihre philosophische Interpretation (die es von ihrer technischen Interpretation zu unterscheiden gilt)[104] mit einer bestimmten erkenntnistheoretischen Auffassung verbunden. In der Logik selbst werden die logischen Wertigkeiten als Behauptung oder Negation, als Annehmbarkeit oder Nichtannehmbarkeit aufgefaßt. In den mehrwertigen Logiken werden die Wertigkeiten durch den Charakter der ihnen entsprechenden Matrizenstrukturen, d. h. durch die Wechselbeziehungen der Wertigkeiten, bestimmt. Andrerseits können „Wahrheit“ und „Falschheit“ in der Logik als Designate der Klassen aller wahren oder aller falschen Sätze betrachtet werden. Im Rahmen der formal-logischen Semantik der Sätze ist eine derartige Interpretation realisierbar.

Die Einstellung der Neopositivisten zum Problem der Existenz logischer Wertigkeiten wird dadurch bestimmt, daß sie es vorziehen, mit logisch-mathematischen Objekten zu operieren, die [356] sie vornehmlich als bloße Zeichenstrukturen und in diesem Sinne als empirische Objekte deuten.

In der sogenannten formalen Version des Physikalismus, wie sie Neurath Anfang der dreißiger Jahre vorgeschlagen hatte, wurde die Interpretation der Zeichen als empirische Objekte sogar zur Grundlage einer ganzen erkenntnistheoretischen Konzeption gemacht. Die logischen Wertigkeiten gelten dann nur noch als formale Merkmale der Sätze. Damit wird geleugnet, daß es Situationen geben kann, in denen eine philosophische (erkenntnistheoretische) Interpretation der logischen Wertigkeiten notwendig wird.

Die Existenz logischer Wertigkeiten verliert auf dieser Grundlage ihre Spezifik und fällt mit der Existenz der logisch-mathematischen Objekte zusammen, denen sie zugeschrieben wurde. Ebenso ist die positivistische Deutung der von Tarski aufgestellten Formel für die Bedingung der materiellen Adäquatheit der semantischen Wahrheitsdefinition („p“ ist wahr ≡ p) zu verstehen.

[104] Vgl. A. A. Sinowjew: Philosophische Probleme der mehrwertigen Logik, Moskau 1960, S. 82/83 (russ.).

Eine Variante der Existenz logischer Wertigkeiten ist die logische Bewertung der Negation der Existenz von Objekten, wie z. B. in dem Satz: „das Urteil ‚der Wärmestoff existiert nicht' ist wahr". Diese spezifische Variante der Existenz (logisch fixierte Nichtexistenz) spielt in der Wissenschaft keine geringere Rolle als Behauptungen über die Existenz von Dingen.

Für die Wissenschaft kommt es nicht nur darauf an, z. B. das Urteil „das Atom existiert" auszusagen, sondern auch zu dem Schluß zu gelangen, daß es unzweifelhaft wahr ist. Der erkennende Mensch muß sich praktisch davon überzeugen, daß die Atome nicht nur in den Meinungen der Philosophen und Wissenschaftler, sondern wirklich existieren. Dieser Beweis konnte bekanntlich erst zweieinhalbtausend Jahre nach der philosophischen Aussage über die Existenz der Atome erbracht werden. Ebenso wichtig für die Erkenntnis ist jedoch auch, daß Urteile über die Nichtexistenz bestimmter Dinge als wahr festgestellt werden.

Die Wärmestofftheorie wurde z. B. Ende des 18. Jahrhunderts von Humphry Davy der Kritik unterzogen; die Lehre von der Wärme als einer Bewegungsform konnte sich jedoch erst dann ungehindert entwickeln, als die Falschheit der Wärmestofftheorie endgültig bewiesen war, d. h. im 19. Jahrhundert.

[357] Fungiert ein Gegenstand als Objekt eines Urteils, in dem die Nichtexistenz eben dieses Gegenstandes bzw. die Wahrheit eines solchen Urteils behauptet wird – wie z. B. im Falle des „Pegasus" –, so darf die Existenz jenes Gegenstandes nicht mit der Tatsache der Nichtexistenz identifiziert werden, denn letztere kommt der unendlichen Klasse von Gegenständen zu, welche real nicht existieren, und über die zugleich niemand ein Urteil aussagt, in dem ihre Existenz oder ihre Nichtexistenz behauptet würde. Dies ist völlig offensichtlich, insofern die Aussage über eine Tatsache und die Tatsache selbst, über die etwas ausgesagt wird, nicht ein und dasselbe sind. Die Gegenstände der erwähnten Klasse „existieren nicht" in einem Sinne, der dem Sinn der „Existenz überhaupt" kontradiktorisch entgegengesetzt ist, wobei „Existenz überhaupt" alle Bedeutungen des Begriffs „Existenz" einschließt. Dieser Schluß mag überflüssig oder gar als scholastische Spitzfindigkeit erscheinen, doch für die Kritik am Positivismus ist er von ganz bestimmter Bedeutung. Betrachten wir diese Frage näher.

Wir beachten dabei vor allem die Bemerkung Lenins, daß allgemeinste Begriffe wie „Materie" und „Bewußtsein" nur korrelativ, d. h. einer vermittels des anderen definiert werden können.[105] Lenin hat in seiner Materiedefinition diese Korrelativbeziehung vollauf berücksichtigt. Mehr noch, sie bildet die Grundlage dieser Definition, weil sie in völligem Einklang mit der dialektisch-materialistischen Fragestellung in bezug auf die Materie überhaupt steht. Lenin formulierte die Materiedefinition durch Prädizierung der objektiven Existenz in ihrer Beziehung zur Existenz verschiedener Arten der Widerspiegelung. In diesem Lichte wird die völlige Haltlosigkeit der thomistischen Auffassung offenkundig[106], die Materie schließe nach der Leninschen Definition auch das geistige Sein, d. h. das Bewußtsein, ein. Die objektive Realität ist nach Lenin gerade das, was nicht Bewußtseinsakt oder Abbild desselben ist. Die objektive Realität existiert nicht in Form des widerspiegelnden Bewußtseins, sondern als das, was vom [358] Bewußtsein widergespiegelt wird, was aber selbst außerhalb des Bewußtseins, vor ihm und unabhängig von ihm existiert. Dieser Gedanke Lenins besitzt prinzipielle methodologische Bedeutung und kann unmittelbar auf die Analyse des Begriffs „Existenz" angewendet werden.

In Korrelation zu welchem Begriff ließe sich ein so außerordentlich umfassender Begriff wie „Existenz schlechthin" definieren? Man könnte versuchen, ihn durch seine Beziehung zur Nullklasse, d. h. zur „Nichtexistenz schlechthin", zu definieren (die Klasse absolut nichtexistierender Gegenstände ist der Nullklasse der existierenden Gegenstände äquivalent). Diese beiden korrelativen Begriffe widerspiegeln jedoch einer im anderen nur ihre Inhaltlosigkeit.

[105] Vgl. W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 141.

[106] Der Neuthomist Gustav Wetter versuchte nachzuweisen, daß sich unter die Leninsche Materiedefinition nicht nur alle Arten der Realität in ihrer neorealistischen Interpretation subsumieren ließen, sondern auch das göttliche Bewußtsein, weil dieses auch „außerhalb unseres Bewußtseins" existiere.

Eine Analyse des Begriffs „Tatsache“ im weiten Sinne führt zu der Schlußfolgerung, daß „Existenz schlechthin“ auch der Tatsache der Nichtexistenz nichtrealer und von niemandem gedachter Gegenstände zukommt, weil ja auch diese „Tatsache“ *existiert*! Ein analoger Gedankengang ließ seinerzeit Parmenides zu der Überzeugung gelangen, daß das Nichtsein nicht sein kann. Existenz und Nichtexistenz verschwimmen somit in eins, ähnlich dem Schellingschen Absoluten, in dessen Dunkelheit „alle Katzen grau“ sind.

Hegel definierte das „reine Sein“ als „die *absolute Indifferenz* ..., die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit“.[107] Das reine Sein ist „die *reine Abstraktion*, damit das *absolut negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist“.[108] Verwischt man die Grenzen zwischen „Existenz schlechthin“ und der Tatsache der Nichtexistenz, so wird die „Existenz“ zum Analogon des gedanklichen „Nichts“ und damit gewissermaßen zur formallogischen Paraphrase der Hegelschen These von der dialektischen Umwandlung des „reinen Seins“ in das „Nichts“.

Ohne auf den potentiellen Inhalt des Begriffs „Nichts“ in der Philosophie Hegels einzugehen, sei betont, daß auch der Begriff „Nichtexistenz“ im zeitgenössischen Positivismus verborgene Kräfte in sich trägt. Infolge des unbegrenzten Operierens mit dem Terminus „Tatsache“ spielt der Begriff „Nichtexistenz schlechthin“ die Rolle eines „Gegengewichts“ zu dem ihm kor-[359]relativen Begriff der „Existenz schlechthin“. Bei genauem Hinsehen zeigt sich aber, daß beide Begriffe die Tendenz haben, miteinander zu verschmelzen.

Hegels Seinsauffassung wurde im 19. Jahrhundert von Dühring aufgegriffen, der die Meinung vertrat, es sei „... der gedankliche Hinblick auf das Ganze der Dinge und das Absehen von den besondern Gestaltungen, ... was uns den Begriff des Seins schlechtweg liefert“[109]. Dühring gebrauchte den Begriff „Sein schlechthin“ im Sinne von „Existenz schlechthin“.[110] Lenin lehnte den Begriff „Existenz schlechthin“ nicht rundweg ab. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf Lenins Feststellung, daß „sowohl das Denken als auch die Materie ‚wirklich‘ sind, d. h. existieren“[111]. Weiter erklärte er, es sei Unsinn, die Sache so hinzustellen, „als ob der Materialismus dem Bewußtsein ‚weniger‘ Realität zubillige ...“[112] Lenin warnte jedoch vor einer sorglosen Handhabung des Begriffes „Sein (Existenz) schlechthin“, denn Materie und Bewußtsein sind „die weitestgehenden, die umfassendsten Begriffe, über die die Erkenntnistheorie dem Wesen der Sache nach (wenn man von den *stets* möglichen Änderungen der *Nomenklatur* absieht) bis jetzt nicht hinausgegangen ist“.[113]

Der Begriff „Sein schlechthin“ verwischt nicht nur den Unterschied zwischen Materialismus und Idealismus, er ist auch philosophisch absolut inhaltlos. Wie wir bereits betonten, definierte Lenin die Materie durch die Relation, in der sie zu dem von ihr abgeleiteten Bewußtsein steht. Doch ist die Eigenschaft der Materie, objektive Realität zu sein, nicht ihre einzige Eigenschaft, da ihr darüber hinaus Attribute wie die Allgemeinheit der Bewegung, die Unendlichkeit in Raum und Zeit, Erkennbarkeit und die unerschöpfliche Vielgestaltigkeit ihrer Eigenschaften und konkreten Formen zukommen.[114] Das Vorhandensein dieser [360] Attribute ist dadurch bedingt, daß der Materie als objektiver Realität Merkmale zukommen, welche das Bewußtsein als spezifische Eigenschaft der hochorganisierten Materie entweder gar

[107] G. W. F. Hegel: System der Philosophie, Erster Teil. Die Logik. In: Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bd., Achter Band, Stuttgart 1955, S. 203, 204.
[108] Ebenda, S. 207.
[109] Eugen Dühring: Logik und Wissenschaftstheorie, Leipzig 1905, S. 189.
[110] Ebenda, S. 57.
[111] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 242.
[112] Ebenda, S. 281.
[113] Ebenda, S. 141.
[114] Die Existenz dieser Attribute steht mit der Tatsache im Zusammenhang, daß die Materie gegenüber dem Bewußtsein primär ist. Sie folgen jedoch nicht durch einfache Deduktion aus der Eigenschaft, „primär“ oder „sekundär“ zu sein. Vgl. I. Narski: Materia i materialność In: Studia filozoficzne 1962, Nr. 2, (29), S. 214/215.

nicht oder nur in unvollkommener und widergespiegelter Form besitzt. Wollte man also die Materie als das, was „schlechthin existiert" betrachten, so wäre es unmöglich, die obengenannten Merkmale der Materie in ihrem Unterschied zu den spezifischen Merkmalen des Bewußtseins zu erfassen.

Aus diesem Grunde ist der neopositivistische Materiebegriff notwendig falsch, denn er fixiert die Existenz der Realität völlig abgesehen von ihren Eigenschaften, darunter auch von der erkenntnistheoretischen Eigenschaft, „im Subjekt widergespiegelt werden zu können".

Einige Vertreter dieser Auffassung von der Materie[115] berufen sich auf folgende Bemerkung Engels': „Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts Sinnlich-Existierendes.[116] Wie jedoch unschwer zu sehen ist, hat Engels hierbei die Abstraktion von den empirischen Eigenschaften, wie sie von der naturwissenschaftlichen Theorie erschlossen werden, im Sinne, ohne damit im geringsten der Isolierung des Materiebegriffes von der genetischen und erkenntnistheoretischen Relation zwischen Materie und Bewußtsein das Wort reden zu wollen. Im Zuge seiner Kritik an Dührings Auffassungen verweilt Engels speziell bei dieser Frage.

Es wäre auch falsch, Engels' Worte in dem Sinne auszulegen, als gäbe es neben dem philosophischen Materiebegriff einen besonderen naturwissenschaftlichen Materiebegriff, der dadurch zustande kommt, daß von allen konkreten Eigenschaften und Merkmalen der Materie abgesehen und die Materie nicht in Relation zum Bewußtsein gesetzt wird. Würde man die Zulässigkeit eines solchen selbständigen naturwissenschaftlichen Materiebegriffes anerkennen, so nähme dieser, in Konkurrenz mit dem philosophischen Begriff der Materie, entweder die Züge des „stofflichen [361] Seins" an (womit wir auf das Niveau der Physik des 19. Jahrhunderts zurückgeworfen würden), oder er erschiene als „Sein schlechthin" (womit uns jedes Argument gegen den Vorwurf, „objektive Existenz" und die „Existenz schlechthin" nicht auseinanderzuhalten, aus der Hand geschlagen würde).

Wie Lenin am Beispiel des Machismus zeigte, neigt gerade der Positivismus dazu, die Begriffe „Materie" und „Bewußtsein" durch den Begriff „Existenz schlechthin" zu ersetzen (bzw. sie ihm unterzuordnen). Der Begriff „Existenz schlechthin" soll dabei angeblich die „neutrale" Natur der Welt zum Ausdruck bringen.

Engels kritisierte bekanntlich die Meinung Dührings, die Einheit der Welt bestehe in ihrem Sein. „Wenn wir vom *Sein* sprechen, und *bloß* vom Sein, so kann die Einheit nur darin bestehn, daß alle die Gegenstände, um die es sich handelt – *sind*, existieren. In der Einheit dieses Seins, und in keiner andern, sind sie zusammengefaßt, und der gemeinsame Ausspruch, daß sie alle *sind*, kann ihnen nicht nur keine weiteren, gemeinsamen oder nicht gemeinsamen, Eigenschaften geben, sondern schließt alle solche von der Betrachtung vorläufig aus ... Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst *sein* muß, ehe sie *eins* sein kann. Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft."[117]

In ähnlicher Weise ist auch die Existenz der „Bewegung schlechthin" nur im Bewußtsein möglich. Der Vorstellung von der Existenz einer Bewegung schlechthin ist nicht zu entnehmen, ob mit der letzteren die materielle Bewegung oder die von ihr bedingte Bewegung des

[115] Vgl. Der dialektische Materialismus und der Aufbau des Sozialismus, Berlin 1958, S. 107-109.
[116] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 519.
[117] Friedrich Engels: Anti-Dühring. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 40 u. 41.

Bewußtseins gemeint ist. Es wird also nicht berücksichtigt, daß „der Bewegung der Vorstellungen, Wahrnehmungen usw. ... die Bewegung der Materie außer mir“ entspricht.[118]

[362] Der spätere Positivismus schlug in der Frage nach dem Inhalt des Begriffs „Existenz“ den von Dühring vorgezeichneten Weg ein, indem er den Begriff der objektiven (materiellen) Existenz der Welt durch den der Existenz schlechthin ersetzte.

Avenarius erklärte, er kenne weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes. Petzoldt erläuterte den Begriff dieses „Dritten“ dahingehend, daß es keinen ihm korrelativen inhaltlich bestimmten Begriff aufzuweisen habe. Dieses berüchtigte „Dritte“ besitzt also das logische Merkmal des Begriffes „Existenz schlechthin“, ohne deshalb völlig mit diesem identisch zu sein. Die Machisten betrachteten als das „Dritte“ bekanntlich die Empfindungen des Subjekts, die sie „für sich“, d. h. außerhalb des Dilemmas der philosophischen Grundfrage, genommen wissen wollten. Es sei auch daran erinnert, daß Avenarius die Einheit der Welt in der Möglichkeit eines Denkens der Welt gemäß dem Prinzip der Denkökonomie erblickte. Das denkende Subjekt besitzt seine Empfindungen, aus denen heraus es nach Meinung der Machisten eine bestimmte Einheit der Welt herleitet.

Im Neopositivismus dagegen spielt die „Existenz schlechthin“ die Hauptrolle. Für ihn ist es die Existenz der logisch-mathematischen Objekte wie auch der logischen Wertigkeiten, die er im Prinzip mit der „Existenz schlechthin“ gleichsetzt.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, vertrat Schlick den Gedanken, die Einheit der Welt bestehe in ihrer Erkennbarkeit.[119] Er stützte sich dabei auf folgendes: 1. Eigenschaften, die die Wissenschaft den Objekten prädiziert, existieren in der Wissenschaft insofern, als diese sie formuliert; 2. die Einheit dieser Eigenschaften existiert, weil die Wissenschaft sie unter eine strukturelle Einheit subsumiert. Auf der Bahn dieser subjektivistischen Anschauungen bewegten sich die Neopositivisten bei ihrem Bestreben, die Wissenschaft zu „unifizieren“. Es handelte sich für sie nicht etwa darum, die Einheit der objektiven Welt zu erschließen. Sie verfolgten lediglich das Ziel, die „sprachliche“ Einheit der Welt ausfindig zu machen. Zu diesem Zweck operierten sie, wie z. B. Carnap, mit dem Begriff der „Existenz in der Einheitssprache“.

[363] Was aber bedeutet Existenz in der Sprache? Es läßt sich darunter die Existenz der logisch-mathematischen Objekte, aber auch die ihrer logischen Wertigkeiten verstehen. Behauptet man nun, die Einheit der Welt bestehe in ihrer Erkennbarkeit (und schließt man in die Erkenntnis wesentlich die Anwendung des symbolischen Apparats ein), so gründet sich die Einheit der Welt auf die Arten (4) und (6) der „Existenz“, d. h., sie beruht in der Existenz logisch-mathematischer Objekte und in der Existenz logischer Wertigkeiten. Beiden schreibt man dann eine ontologische Bedeutung zu, die in der „illegalen“ Ersetzung der Arten (4) und (6) der „Existenz“ durch die „Existenz schlechthin“ zum Ausdruck kommt. Sehen wir uns in diesem Zusammenhang folgende Bemerkung Paps über den Stil des Denkens an, den die logischen Analytiker pflegen: „Der logistische Begriff der ‚Werte‘ der gebundenen Variablen spielt ... dieselbe Rolle, wie der alte Begriff des Substratums, das als ein eigenschaftloser Träger aller Eigenschaften gedacht war.“[120]

In ihren Auffassungen über die Existenz der Symbole von Objekten und Relationen wie auch der Symbole der logischen Wertigkeiten übersehen die neopositivistischen Erkenntnistheoretiker, daß in der tatsächlichen wissenschaftlichen Erkenntnis diese Symbole nur in einem Denken entstehen und funktionieren können, welches eine gegenüber dem Bewußtsein äußere Welt erkennt. Wenn diese Auffassung der Existenz in den engen Grenzen der formalen

[118] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 267.
[119] Vgl. Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 283. Zum Vergleich sei vermerkt, daß der russische Machist Bogdanow die Einheit der Welt in ihrer „Organisiertheit“ und Mach sie in ihrer „Neutralität“ erblickte.
[120] Arthur Pap: Analytische Erkenntnislehre, S. 154.

Logik aufrechterhalten werden kann, so ist sie für eine Erkenntnistheorie im ganzen zweifellos unvollständig und in diesem Sinne fehlerhaft. Sie führt dazu, der Existenz der logisch-mathematischen Objekte und Wertigkeiten die Bedeutung einer „Existenz schlechthin" beizumessen, d. h., jene Objekte und Wertigkeiten als stellvertretend für alle weiteren Arten der Existenz aufzufassen.

Eben darin besteht der philosophische Fehler, den die Positivisten in dieser Frage begehen. Der Begriff „Existenz schlechthin" kann nicht den Begriff „objektive Existenz der Gegenstände außerhalb, vor und unabhängig vom erkennenden Subjekt" ersetzen. Die „Existenz schlechthin" ist also *weder eine physische noch eine erkenntnistheoretische Eigenschaft oder Qualität*, denn sie ist nicht an den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt gebunden. Sie *kann folglich auch nicht als eine Eigenschaft schlecht*-[364]*hin* und somit in der Logik als Merkmal betrachtet werden. Ihre Prädizierung ist tatsächlich überflüssig. Doch die positivistischen Logiker sind im Unrecht, wenn sie es deshalb auch für unnötig erachten, die Grenzen des Begriffs „Existenz schlechthin" zu definieren, und statt dessen diesen Begriff mit dem der objektiven Existenz der Dinge identifizieren.

In letzter Instanz begnügen sich gerade die Idealisten damit, symbolische (und symbolisierte) Objekte in erkenntnistheoretischer Hinsicht durch die „Existenz schlechthin" zu charakterisieren. Der Idealismus kommt auch in der weiteren neopositivistischen These zum Ausdruck, die Existenz sei *das Gegebensein logisch-mathematischer Objekte im Bewußtsein des Logikers*.

Die Logik kann in ihrem Bereich über die verschiedenen Möglichkeiten, die sie besitzt, um die „Existenz" auszudrücken (durch Prädikat oder Operator), frei verfügen. Die Neopositivisten geben jedoch eine falsche Interpretation des Verhältnisses der Logik zu den ontologischen Fragen und gelangen so zu einer subjektiv-idealistischen Verfälschung der logischen Ideen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Viktor Kraft, der Chronist des Neopositivismus, nach einigen Erörterungen über die Nichtdefinierbarkeit des Begriffs „objektive Existenz" zu der allgemein-philosophischen Schlußfolgerung gelangt: „... wir können der gedanklich eingeführten Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins nun nicht noch eine andere Wirklichkeit gegenüberstellen, die nicht ebenfalls gedanklich eingeführt wäre."[121] Das Subjekt ist also in die Sphäre seiner Erlebnisse und Gedanken eingeschlossen und kann nicht über sie hinausgelangen. Der Phänomenalismus erweist sich als der „Weisheit letzter Schluß", den der „Wiener Kreis" zu verkünden hat.

Davon ausgehend können wir auch die Frage beantworten, ob die im Prädikatenkalkül angewandte symbolische Schreibweise von Existentialaussagen (oder ihrer Negation) es erlaubt, die Prädizierbarkeit des Begriffs „Existenz" aus der Erkenntnistheorie zu entfernen, und ob die diesbezüglichen Ansprüche Ayers, Carnaps und Quines berechtigt sind. Diese Operation der symbolischen Logik so zu interpretieren, liegt keinerlei Grund vor. Die positivistische Interpretation dieser Operation hängt damit zusammen, daß man unzulässig die relative Unabhängigkeit ver-[365]absolutiert, die dem Inhalt des Existentialoperators („für einige x ...") gegenüber der Existenz in ihrer objektiven Bedeutung zukommt. Dieses Vorgehen beruht wiederum auf der schon erwähnten Vermengung verschiedener Bedeutungen des Begriffes „Existenz".

Die von Russell empfohlene Form, wie die Schreibweise der „Existenz" in der Logik zu präzisieren sei, birgt an sich noch keine philosophischen Gefahren in sich, denn positivistisch-idealistische Entstellungen waren auch in der traditionellen formalen Logik möglich, die die „Existenz" über das Prädikat in die Sätze einführte. Etwas anderes ist es, daß Russell mit seinem Vorschlag, die traditionelle Subjekt-Prädikat-Struktur des Satzes zu beseitigen, als Philosoph gegen die substantiell-attributive Auffassung der Wirklichkeit und damit schließlich gegen den Materialismus Stellung nimmt.

[121] Viktor Kraft: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus, S. 166.

Die logische Konzeption Russells konnte die Logik nicht von ihrer Bindung an die Ontologie befreien; denn es bleibt die Frage offen, auf welcher empirischen Grundlage die Existenz eines bestimmten Prädikats (bestimmter Prädikate) als nichtleeres oder leeres behauptet wird. Indem Russell leugnete, daß die „Existenz" eine Eigenschaft der Gegenstände sei, führte er das „Nichtleersein" als Eigenschaft der Prädikate ein – ein Schritt, der jedoch seinerseits eine Begründung verlangt.

3. Das Problem des „atomaren" Charakters der Tatsachen im Neopositivismus

Eine Untersuchung der Begriffe „Tatsache" und „Existenz einer Tatsache" kann nicht an der Frage nach dem sogenannten atomaren Charakter der Tatsachen vorübergehen.

Die These vom atomaren Charakter der Tatsachen gründet sich auf die folgende Interpretation des Begriffs „Tatsache" im logischen Positivismus. Als „Tatsache" wird alles angesehen, was durch einen bejahenden oder verneinenden Satz fixiert werden kann. Diese Definition ist organisch damit verbunden, das „Gegebene" als eine *Verknüpfung* von Empfindungen und Erlebnissen des Subjekts zu betrachten, die sich von anderen, ähnlichen Verknüpfungen unterscheidet und zugleich isoliert ist.

[366] Die Idee vom „atomaren" Charakter der Empfindungen wurde im Keim bereits im späten Mittelalter von den Anhängern der Lehre Ockhams ausgesprochen. In jüngerer Zeit formulierte Berkeley den Begriff der minimalen, „elementaren" Empfindungen. Er schrieb, es sei nicht denkbar, „daß in irgend einem Falle unendlich kleine Teile endlicher Linien gedacht oder angewandt werden müssen oder auch nur Quantitäten, die geringer wären, als das sinnlich wahrnehmbare Minimum, ja es wird einleuchten, daß diese auch in der That niemals geschehe, da es unmöglich ist".[122] Hume gebrauchte in seiner Philosophie den Begriff der „einfachen Eindrücke". Avenarius vertrat dementsprechend den Standpunkt einer „atomistischen Individualisierung der Empfindungen"[123]. Diese Begriffe bildeten den Ausgangspunkt einer Lehre, die die Existenz gewisser angeblich unteilbarer „Atome" der Erkenntnis behauptet.

Wir analysieren diese neopositivistische Theorie vor allem unter dem Gesichtspunkt, in welcher Weise sie die Auffassung von der Natur der Erkenntnis und der objektiven Realität entstellt. Zweitens interessiert uns der logische Atomismus als Voraussetzung dafür, wie die Verifikation der Wahrheitswerte in der neopositivistischen Erkenntnistheorie interpretiert wird.

Wittgenstein stellte an den Anfang seines „Tractatus Logico-Philosophicus" folgenden Leitsatz: „Die Welt zerfällt in Tatsachen. ... Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten (atomic facts). Der Sachverhalt (An atomic fact) ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)."[124] Unter einer Verbindung von Gegenständen versteht der Verfasser, daß jede Tatsache und damit auch ihre Fixierung in einem Satze dieses oder jenes Ereignis, d. h. gewisse elementare Relationen enthält, z. B.: „der Tisch steht hier", „die Wand ist gelb". In diesen Sätzen wird eine Relation zwischen dem Tisch und dem Platz, an dem er steht bzw. zwischen der Wand und der gelben Farbe fixiert. In diesem Sinne gehen „Tisch" und „Wand" in bestimmte Relationen ein, d. h., sie gehören zum Bestand atomarer Tatsachen, ohne selbst Tatsachen zu sein.

Die atomaren Tatsachen (Sachverhalte, atomic facts) sind nach [367] Wittgenstein voneinander unabhängig[125], so daß aus der Existenz oder der Nichtexistenz der einen Tatsache die Existenz oder Nichtexistenz einer anderen logisch nicht folgt. Atomare Tatsachen sind logisch nicht auseinander ableitbar. Diese Meinung entspringt einer fehlerhaften Interpretation der traditionellen formalen Logik, die eine Tatsache als bloße Kombination „formaler Wesenheiten"[126], als eine

[122] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 94.
[123] Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 70.
[124] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. In: Schriften, S. 11.
[125] Ebenda, S. 14.
[126] Vgl. J. R. Weinberg: An Examination of Logical Positivism, London 1936, p. 38.

Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat betrachtete. Jede derartige Kombination kann als selbständiges Gebilde angesehen und damit unabhängig von den Kombinationen anderer Subjekte und Prädikate untersucht werden. Wittgenstein und andere logische Empiriker übertrugen diese Regel der formalen Logik auf die Wirklichkeit, die für sie nicht über die Sinnesdaten als der Basis der wissenschaftlichen, Erkenntnis hinausreicht. „Die Welt ist die Totalität unabhängiger atomarer Tatsachen.“[127]

Die Naturwissenschaft und der dialektische Materialismus stellten übereinstimmend fest, daß die Objekte der materiellen Welt und die in ihnen sich vollziehenden Prozesse untereinander im Zusammenhang und in Wechselwirkung stehen und keine absolut voneinander isolierten Objekte (und Tatsachen) existieren. Die Physik hat die Tatsachen festgestellt, daß Masse, Ladung, Energie und Bewegung diskreter Natur sind. Alle diese Tatsachen stehen miteinander im Zusammenhang, und kein Grad der Diskretheit kann als absolute Grenze einer strukturellen „Vereinfachung“ des Baues der Materie betrachtet werden. Sowohl das Atom als auch Nukleonen und Elektronen sind „unerschöpflich“.

Es existieren auch keine ursprünglichen, voneinander isolierten „Atome“ der Erkenntnis der objektiven Welt. Im Erkenntnisprozeß wird jede Einzeltatsache, die sich in den Empfindungen widerspiegelt, vom Bewußtsein des Menschen aufgegriffen und formiert sich damit im Bewußtsein als Erkenntnistatsache.

Die Wahrnehmung eines Objekts als Objekt schließt notwendig die Tätigkeit des Verstandes und die ihm zugehörigen Methoden der Synthese und Analyse ein (das trifft auch für die Wahrnehmung von Ereignissen, Prozessen usw. zu). Insofern die Sinnestatsachen nicht vom Denken zu isolieren und folglich in [368] diesem oder jenem Maße auch von dessen *Inhalt* abhängig sind, können sie nicht als die absolut primären „Atome“ des Wissens gelten. Die Erkenntnis beginnt mit den Wahrnehmungen, und die Empfindungen sind gewissermaßen eine Abstraktion von dem integralen Prozeß der Wahrnehmung der Dinge und Prozesse. Die Empfindungen werden im Erkenntnisprozeß nur auf der Basis der bereits vorhandenen Wahrnehmungen vom Bewußtsein aufgegriffen und ausgesondert. Das an der Wahrnehmung beteiligte Element des Denkens förderte den historischen Prozeß, in dessen Verlauf sich die Empfindungen als spezifisch menschliche differenzierten. Bereits Priestley verwies in seiner Kritik an Lockes Lehre von den „einfachen“ und zusammengesetzten Ideen darauf, daß die „Einfachheit“ der sogenannten einfachen Ideen, also der äußeren Erfahrung, höchst relativ ist; denn diese Ideen bilden sich erst im Ergebnis einer langwierigen abstrahierenden Tätigkeit des menschlichen Geistes heraus.

Dieser Prozeß wird durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Praxis bestimmend beeinflußt. Er führt nicht nur zur Differenzierung der Empfindungen, sondern ist von einer Entwicklung der sinnlichen Seite der Erkenntnis selbst begleitet. In dem Maße, wie das Wahrgenommene in neue Zusammenhänge eingeht, tritt es in immer neuen Bestimmungen in Erscheinung, die sein Wesen allseitiger erschließen und damit auch die sinnliche Erkenntnis vertiefen.

Die Sinnesdaten spielen im Erkenntnisprozeß nicht die Rolle in sich abgeschlossener „Atome“. Ihre Funktion für die Entwicklung der logischen Erkenntnis besteht nicht nur darin, Anfangspunkt des Erkenntnisprozesses zu sein. Der sinnliche Inhalt der Widerspiegelungsprodukte geht auf den verschiedenen Stufen des Erkenntnisprozesses nicht nur nicht verloren, sondern begleitet diese notwendig als eine Art ständiger Ausgangspunkt (als Vorstellung, bildhafte Analogie, Modell, das – wenn auch nur mittelbar – mit der betreffenden Theorie im Zusammenhang steht usw.). Er bewahrt die „farblosen“ Abstraktionen davor, im Prozeß ihrer Entwicklung in eine amorphe Masse zu zerfließen. Bei Hegel allerdings findet nur eine begriffliche Vermittlung statt.

Cornforth kritisierte in seinem Buch „Wissenschaft contra Idealismus“ (1946) zu Recht die Konzeption der atomaren Sätze (Elementarsätze), in denen, gemäß der Doktrin des logischen

[127] Ebenda, p. 38.

Empi-[369]rismus, die atomaren Tatsachen (Sachverhalte) fixiert werden. Jeder atomare Satz, der als eine primäre wissenschaftliche Behauptung angesehen wird, erweist sich bei näherer Analyse als bei weitem nicht primär und ursprünglich und folglich auch nicht atomar.[128] Fixiert der Wissenschaftler in einem Satz eine atomare Tatsache – etwa der Art: „der Zeiger am Meßgerät schlug zwei Striche nach rechts aus“ –, so gilt es zu beachten, daß sich der Inhalt dieses Satzes auf bestimmte im voraus gegebene Verallgemeinerungen stützt. Im gegebenen Falle sind dies die Begriffe „Gerät“ (und welches Gerät), „Skaleneinteilung“ (und welche Einteilung), „normale Arbeitsbedingungen des Meßgerätes“ usw.

Auch Russell vermerkte den dogmatischen Charakter der von Wittgenstein entwickelten Konzeption der „atomaren Tatsachen“ (Sachverhalte). Russell gelangte zu der Schlußfolgerung, daß sich keinerlei absolut ursprüngliche Daten ermitteln lassen. „Das Mittel der Analyse reicht nicht aus“, schrieb er, „um die Wahrheit des Prinzips der Atomität zu beweisen, obgleich es auch nicht beweist, daß dieses Prinzip falsch ist.“[129]

Es muß bemerkt werden, daß Wittgenstein, dem die Mängel seines Standpunktes offensichtlich nicht verborgen blieben, das Prinzip der atomaren Tatsachen mitunter als ein relatives Prinzip des formalen Aufbaus von Theorien interpretierte. Er gestand sogar zu, daß die Anzahl der „Objekte“, die in eine atomare Tatsache (Sachverhalt) eingehen und ihre Struktur ausmachen, unendlich groß sein kann.[130] Er formulierte das Prinzip des logischen Atomismus in Anwendung auf die Aussagen in folgender Weise: „Jede Aussage über Komplexe läßt sich in eine Aussage über deren Bestandteile und in diejenigen Sätze zerlegen, welche die Komplexe vollständig beschreiben.“[131]

In dieser Formulierung ist nicht nur von der Subordination komplexer und elementarer Aussagen in der Logik die Rede, sondern es werden auch bestimmte Postulate über die Beziehung zwischen den Tatsachen und damit zwischen den Erkenntnisobjekten aufgestellt. Die Tatsachen sind angeblich so beschaffen, daß jede komplexe (molekulare) Tatsache in ihre Bestandteile zerlegbar ist (eben *zerlegbar*) und daß ferner jeder dieser Be-[370]standteile in entsprechenden Sätzen *vollständig* beschrieben werden kann. Wittgenstein war also nicht im geringsten bereit, auf die Idee der atomaren Struktur des ursprünglichen Erkenntnismaterials zu verzichten. Es drückt sich aber darin nur die Tatsache aus. Auch in diesem Falle konnte er also einen bestimmten ontologischen Standpunkt nicht umgehen.

Russells Lehre von den atomaren Tatsachen ähnelt in vielem der Lehre Wittgensteins. Während allerdings Wittgenstein die Auffassung vertrat, die Negation sei eine Operation, die nur auf positive Tatsachen angewandt werden könne, untersuchte Russell auch die Existenz negativer Tatsachen. Wie schon erwähnt, trifft man in Russells Arbeiten Anfang des 20. Jahrhunderts und später auf den Begriff des „Ereignisses“ oder der „Erscheinung“ (event). „Ein Ereignis kann als die abgeschlossene Gesamtheit koexistierender Qualitäten definiert werden, d. h. als eine Gesamtheit, die zwei Eigenschaften besitzt: (1) sämtliche Eigenschaften der Gesamtheit koexistieren und (2) nichts außerhalb der Gesamtheit koexistiert mit jedem Glied der Gesamtheit.“[132] Russell bezeichnete seine Philosophie mit Vorliebe als „logischen Atomismus“, wobei er diesen Begriff mit der Leugnung der Einheit der wahrgenommenen Gegenstände, d. h. der „Ereignisse“, verband. „Wir nehmen Ereignisse und nicht Substanzen wahr“, schrieb er.[133] Das „Erkenntnismaterial“ besteht somit nach Russell aus gesonderten Mengen sinnlicher Qualitäten. Und obgleich Russells Konzeption der Vielheit der Ereignisse auf die pluralistischen Anschauungen Leibniz’ und Moores zurückgeht, würden auch Berkeley und

[128] Der Form nach kann er dabei trotzdem atomar bleiben, insofern dieser Satz (p) in einen bestimmten Molekularsatz ($p \wedge q \wedge m$) eingeht.
[129] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 273.
[130] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. In: Schriften, S. 37.
[131] Ebenda, S. 13.
[132] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 97 f.
[133] Bertrand Russell: Philosophie der Materie, S. 296.

Mach sie ohne Bedenken unterschrieben haben. Nur wollten sie wahrscheinlich den Terminus „Erkenntnismaterial“ durch den der „Welt“ ersetzt wissen.

Carnap befaßte sich nicht speziell damit, die Idee der atomaren Beschaffenheit des sinnlichen Erkenntnismaterials zu propagieren, obwohl er praktisch von ebendiesem Prinzip ausging. Er zog es vor, die atomaren Tatsachen als „Elemente“ eines Erlebnisstromes zu bezeichnen. Sie seien, erklärte er, Elemente der Gesamtheit des „Gegebenen“, das keiner philosophischen Qualifikation unterliegt.[134]

Aus der sprachlichen Fixierung der „Elemente“ gehen die [371] „Protokollsätze“ hervor, die Carnap Anfang der dreißiger Jahre als die Grundlagen der Wissenschaft ausgab. Es schien ihm, daß er damit der schwierigen Problematik entgangen sei, die Natur der Tatsachen zu bestimmen. Die „Protokollsätze“ Carnaps, die sich von den atomaren Sätzen Wittgensteins der Form nach in einigem unterscheiden (die Untersuchung dieses Unterschiedes fällt in unser drittes Kapitel), stimmen hinsichtlich ihres atomaren Charakters vollständig mit jenen überein. Insofern jedoch Carnap gegenüber Wittgenstein bedeutend entschiedener hervorhebt, daß die Wissenschaft nicht bei den Tatsachen, sondern bei den Sätzen beginnt, kam es bei ihm zu einer spezifisch „verbalen“ Interpretation der Erfahrung. Das Metaphysische an der Konzeption der atomaren Gliederung der Erfahrung wurde damit nicht beseitigt, sondern im Gegenteil noch betont, denn die einfachen Sätze gelten als voneinander unabhängig und werden nur durch die allgemeine logische (sprachliche) Form einander angenähert. Erst diese erlaubt es, sie zu verallgemeinern.

Das Prinzip des logischen Atomismus spielte im Neopositivismus die Rolle einer methodologischen Regel. Ihr Einfluß wurde dadurch verstärkt, daß in verschiedenen Bereichen der modernen symbolischen Logik Regeln zur Anwendung gelangen, die der Form nach mit diesem Prinzip völlig übereinstimmen.

So werden in der Tat im sogenannten zweiwertigen Aussagenkalkül aus elementaren (atomaren) Sätzen mit Hilfe von Symbolen zusammengesetzte (molekulare) Aussagen gebildet. Die Regel zur Bildung „logischer Moleküle“, d. h. zusammengesetzter Sätze, ist mit entsprechenden Abwandlungen auch in allen übrigen logisch-mathematischen Kalkülen anwendbar. Es erübrigt sich, dafür Beispiele anzuführen.

In der extensionalen Logik wird der Wahrheitswert molekularer Sätze als Funktion des Wahrheitswertes der in sie eingehenden atomaren Sätze betrachtet, so daß eine Art „atomare Parzellierung“ des Wahrheitswertes stattfindet. Bei der Prüfung des Wahrheitswertes molekularer Sätze sind also einmal die Wahrheitswerte der atomaren Sätze und zum anderen die rein logischen Relationen, die im Bestand des logischen „Moleküls“ zwischen den atomaren Sätzen bestehen, zu berücksichtigen.

Es ist weiterhin festzuhalten, daß in der Wahrscheinlichkeitstheorie jeder „Fall“, so z. B. die Entnahme einer Billardkugel aus einem Kasten oder das Aufeinandertreffen zweier Moleküle [372] als ein relativ einfacher Sachverhalt, d. h. als atomarer Sachverhalt, betrachtet wird. In der Wahrscheinlichkeitslogik wird die „Atomisierung“ der Wahrscheinlichkeiten einzelner Aussagen durch die Bedürfnisse ihrer Formalisierung bestimmt, ohne die ein entsprechender Kalkül nicht konstruiert werden kann.

All das ruft von seiten der materialistischen Philosophie keine Einwände hervor.

Wittgenstein beteuerte, er habe das Prinzip des logischen Atomismus aus dem Bereich der Sinneserfahrung, aus „der Welt“ in die Sphäre der Aussagen, d. h. in die Sprache der Wissenschaft, übertragen.

Natürlich weist die wirkliche, materielle Welt eine atomare Struktur auf (dies geht schon allein aus der bekannten Tatsache hervor, daß die Materie aus Molekülen und Atomen besteht). Die

[134] Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, S. 86.

sinnlich wahrgenommene Welt ist diskreter Natur, und diese Tatsache folgt daraus, daß die innere Struktur der objektiven Welt selbst diskret ist. Der diskrete Charakter der menschlichen Empfindungen findet seinen Ausdruck u. a. in dem Weber-Fechnerschen psychophysiologischen Gesetz, das die sogenannte Schwelle der sensitiven Erregung angibt. Die menschlichen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, die Logik und überhaupt alle Akte der Erkenntnis und der Prüfung unseres Wissens offenbaren die diskrete Struktur der Gegenstände. Alle diese Tatsachen leiten sich von der diskreten Struktur der Außenwelt her. In keinem Falle ist jedoch eine absolute, sondern stets nur eine relative Diskretheit der Gegenstandsstruktur gegeben. Der relative Charakter dieser Diskretheit erklärt sich daraus, daß sie durch den wechselseitigen Zusammenhang und die Wechselwirkung der materiellen Teile und Objekte der Außenwelt, durch die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Wahrnehmungen und Begriffen, wahren und falschen Aussagen usw. bedingt ist. Engels hob in der „Dialektik der Natur“ hervor, daß die Wechselwirkung ein charakteristischer Grundzug der materiellen Welt ist: „*Wechselwirkung* ist das erste, was uns entgegentritt, wenn wir die sich bewegende Materie im ganzen und großen vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft betrachten.“[135] Für die materialistische Philosophie ist nun äußerst wichtig, daß die formale Logik selbst in einer Reihe von Fällen die Relativität der von ihr vorgenommenen Atomisierung der „Tat-[373]sachen“ und „Fälle“ berücksichtigt. So kann einerseits jeder zusammengesetzte Satz durch ein abkürzendes Symbol bezeichnet werden (z. B. durch P); danach kann mit ihm als mit einem atomaren Satz operiert werden. Andrerseits kann ein atomarer Ausdruck (der Name „a“, der Satz ā usw.) als komplexe Struktur aufgefaßt werden, in der die Anführungsstriche, der Negationsstrich und andere Zeichen als gesonderte Teile zu betrachten sind. In der Wahrscheinlichkeitstheorie ist man nicht selten genötigt, zusätzliche Präzisierungen einzuführen, von denen es abhängt, auf welche Weise aus einem Ereignisstrom die einzelnen, der Formalisierung unterliegenden „Fälle“ ausgesondert werden. So mögen sich z. B. in einem Teich n gleiche Fische befinden, die zu fangen sind; das Netz fördert im ersten Falle a Fische zutage, im zweiten Falle b Fische. Es entsteht die Frage, ob wir das Aufholen des leeren Netzes als „Fall“ betrachten würden. Der Begriff des „Falles“ erweist sich somit hier ebenfalls als relativ.

All das wird von den neopositivistischen Philosophen ganz anders interpretiert (was die speziell logischen Probleme betrifft, so können ihre Ausführungen natürlich durchaus begründet sein). Der Neopositivismus sucht die eben angeführten Beispiele im Sinne des Konventionalismus zu interpretieren, und das Prinzip des logischen Atomismus wird von ihm außerhalb der Grenzen seines Gültigkeitsbereichs angewandt.

Die Vertreter des logischen Empirismus verabsolutierten, erstens, die diskrete Struktur der Sätze; sie interpretierten diese, zweitens, rein subjektivistisch und übertrugen sie, drittens, auf die Struktur der Empfindungen und Wahrnehmungen.

Wollte man Wittgenstein in seiner eigenen Terminologie begegnen, so wäre zu sagen, daß er das Prinzip des logischen Atomismus nicht aus der „Welt“ in die Sprache der Wissenschaft, sondern umgekehrt aus der Sprache der Wissenschaft auf die „Welt“ übertragen hat. Dieses Vorgehen ist bekanntlich für den subjektiven Idealismus charakteristisch. Da im Bereich der formalen Kalküle die Diskretheit relativ klar zum Ausdruck kommt (nämlich infolge der Besonderheiten des symbolischen „Materials“), entstehen bei ihrer Übertragung auf die sinnlich wahrnehmbare Welt deutlich sichtbare Züge einer pluralistischen und metaphysischen philosophischen Konzeption.

Die metaphysische Konzeption des atomaren Charakters der Tatsachen war ein vom Neopositivismus vorgetragener Versuch, [374] der Dialektik zu „entgehen“.[136] Die erkenntnistheoreti-

[135] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Werke, Bd. 20, S. 499.

[136] Es wäre eine Aufgabe für sich, den indirekten Zusammenhang zwischen dem „logischen Atomismus“ und der für die bürgerliche Weltanschauung charakteristischen Auffassung von der Gesellschaft als einem Konglomerat einzelner Individuen, der „Atome“ der Gesellschaft, zu erforschen.

sche Voraussetzung des „logischen Atomismus“ ist das Bestreben, das Bewegliche, Fließende mit erkenntnistheoretischen Mitteln „zum Stillstand zu bringen“. Der Mathematiker ist gezwungen, in seinen Untersuchungen den geometrischen Raum in diskrete Punkte zu zerlegen; der Mechaniker zergliedert die Bewegung eines Körpers in einzelne „Momente“, in denen sich dieser an verschiedenen „Punkten“ seiner Flugbahn „befindet“, und der Logiker teilt den Strom der Ereignisse in Tatsachen auf, die er in „festen“ Sätzen fixiert. Alle diese Annahmen, die für den speziellen Zweck, zu dem sie jeweils gemacht werden, durchaus berechtigt sind, werden vom Neopositivismus verabsolutiert und zu versteckten ontologischen Behauptungen gemacht, die dann besagen, daß die Welt selbst „fest“ und absolut atomar beschaffen sei.

Ein weiteres Kennzeichen der neopositivistischen Konzeption des logischen Atomismus ist, daß sie den widersprüchlichen Charakter der Entwicklung der Objekte auf metaphysische Weise leugnet. Jedes Objekt wird als prinzipiell widerspruchslos und als in eine Serie widerspruchsloser Tatsachen einbezogen betrachtet. Wird ein Widerspruch festgestellt, so zeugt dieser nach Ansicht der Neopositivisten von einer Antinomie und damit von einer Unkorrektheit in diesen oder jenen Begriffen.

Eine der Quellen des logischen Atomismus war das Bestreben, absolute Anhaltspunkte für die sinnliche Verifikation theoretischer Hypothesen zu finden. Er beruht also auf der metaphysischen Verabsolutierung des Kriteriums der sinnlichen Verifikation.

Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, den logischen Empirismus des 20. Jahrhunderts und den absoluten Idealismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts miteinander zu vergleichen. Versuchten Bradley und Bosanquet mit Hilfe der Logik auf die Einheit der Welt zu schließen, so benutzen Wittgenstein und Russel die Logik, um die pluralistische Struktur der Welt unter Beweis zu stellen. Glaubte man im ersten Falle, in der idealistischen Dialektik Unterstützung zu finden, so suchte man im zweiten Falle an einer positivistisch interpretierten formalen Logik Halt.

Interessant ist auch zu sehen, wie die Konzeption des „logi-[375]schen Atomismus“ ihre Vertreter zu fruchtlosen scholastischen Reflexionen verurteilte. So zerbrach sich Russell lange den Kopf über das wenig ergiebige „Problem“, ob der Satz „A glaubt, daß p ist“ zu den atomaren oder zu den molekularen Sätzen zu rechnen sei.

Was die Äußerungen über den atomaren Charakter der Wahrheit betrifft, so gilt es zu beachten, daß der inhaltliche Wahrheitsgehalt von Theorien oder Hypothesen bei weitem nicht auf eine Kombination des Wahrheitsgehaltes der in sie eingehenden Urteile reduziert werden kann. In seinem Buch „Induktion und Hypothese“ (1957) vertritt der Logiker Barker zu Recht die Auffassung, daß die Wissenschaft in ihrer theoretischen Form letztlich als „Ganzes“, als die organische Einheit zahlreicher partieller Theorien und Hypothesen mit der „empirischen Stufe“ des Wissens verbunden ist. Der dialektische Materialismus stimmt mit dieser Schlußfolgerung durchaus überein. Er betrachtet jede wissenschaftliche Theorie vorwiegend als mehr oder weniger richtige und zusammenhängende Widerspiegelung einer bestimmten Seite oder eines bestimmten Teils der einheitlichen objektiven Realität.

Die Wahrheit (oder Falschheit) einzelner Sätze ist in demselben Maße relativ wie ihr atomarer Charakter. Relativ ist auch die Atomisierung der Wahrheit in der symbolischen Logik, in der die Wahrheit molekularer Sätze als Funktion der Wahrheit atomarer Sätze betrachtet wird. Relativ ist schließlich auch der atomare Charakter der „Bedeutungen“.

Viele „ewige Wahrheiten“, so z. B. die Konstatierung von Tatsachen, werden nicht in allgemeinen Sätzen, sondern in einfachen atomaren Sätzen ausgedrückt. Ihre Wahrheit erweist sich oftmals als vergänglich. Es genügt der Hinweis auf das Schicksal des Euklidischen Postulats, daß „durch einen Punkt außerhalb einer Geraden in der gleichen Ebene nur eine Gerade gezogen werden kann, die zur gegebenen parallel verläuft“; es sei auch an das Axiom „das Ganze ist größer als der Teil“, oder an die Behauptung „der Philosoph Edward Dem-

bowski wurde in Warschau geboren“ erinnert. Diese Sätze erwiesen sich entweder als falsch (wie der dritte) oder sie erwiesen sich als nur für ein bestimmtes Axiomensystem gültig (wie der erste) oder trafen nur für bestimmte Klassen von Gegenständen zu (wie der zweite).

Neue Dimensionen gestatten es, Thesen aus dem einen oder dem andren Gebiet der Wissenschaft, die vordem unbestreitbar [376] erschienen, zu korrigieren und zu präzisieren. Dies führt zu einer Veränderung und Präzisierung der Begriffe und in gewissen Fällen sogar dazu, daß Prädikat und Subjekt in einem Urteil, in dem sie früher durchaus vereinbar schienen, unvereinbar werden. Wir können diesen Prozeß niemals als endgültig abgeschlossen betrachten. Die These „jedes Teilchen eines Körpers besitzt eine Temperatur“ erwies sich z. B. als nicht mehr bedingungslos richtig, nachdem die Wärme als Molekularbewegung erkannt worden war. Man anerkannte jetzt vielmehr, daß von einer Temperatur der Atome nicht gesprochen werden kann. Noch später stellten sich zwingende Gründe dafür ein, die Wärme auch auf den atomaren Zustand der Stoffe zu beziehen, so daß die vordem getroffene Einschränkung wiederum der Veränderung bedurfte.

All das zeugt davon, daß bestimmte Sätze nicht unverändert wahr oder falsch bleiben, wie dies in den Grenzen der symbolischen Kalküle bedingt und vom Standpunkt des logischen Formalismus ganz natürlich angenommen wird. Zwischen den Tatsachen und den sie fixierenden Urteilen spannen sich also bewegliche und vielgestaltige Relationen aus. Nur wenn man von diesem Tatbestand abstrahiert, kann als gültig anerkannt werden, daß diese Relationen für die Logik durch folgende sechs „konstante“ Elemente charakterisiert werden: 1) durch den Unterschied einer gegebenen Tatsache von den übrigen; 2) durch die exakte Zuordnung einer Tatsache zu räumlich-zeitlichen Parametern; 3) durch die Fixierung der Tatsache im Urteil; 4) durch die symbolische Schreibweise des Urteils; 5) durch die Beifügung des Merkmals „wahr“ zum erhaltenen Urteil; 6) durch den Einschluß eines Satzes über eine Tatsache in ein Wissenssystem, womit dieser Satz in logische Zusammenhänge eingeordnet wird, die nicht vom Zeitpunkt seiner Formulierung abhängen.

Läßt man außer acht, daß die genannten Elemente des Verhältnisses zwischen Tatsachen und Urteilen – ebenso wie die Tatsachen selbst – nichts Absolutes und Unveränderliches sind, so ergibt sich ein starres und letztlich metaphysisches Schema.

Ziehen wir zu dem Problem des atomaren Charakters der Tatsachen einige Schlußfolgerungen. Es ist zu betonen, daß die These von der „atomaren Struktur der Erfahrung“ ihrem spezifischen Gehalt nach ebenfalls der subjektivistischen Verfahrensweise entsprang, die Prinzipien der formalen Logik auf den Begriff der Erfahrung zu übertragen. Sie entstand, weil bestimmte Züge der [377] logischen Form der Erkenntnis – nämlich strenge Gliederung, exakte Bestimmtheit, Subordination auf die Sphäre der sinnlichen „Erfahrung“ bezogen wurden.

Für die wissenschaftliche Erkenntnis bedeutet jeglicher Subjektivismus eine beträchtliche Gefahr, weil er dazu verführt, mit den Tatsachen willkürlich umzugehen und ihnen gegenüber „Gewalt anzuwenden“. Erinnern wir uns an dieser Stelle der weisen Worte Lenins, die, obwohl in einem anderen Zusammenhang ausgesprochen, auf unser Problem voll zutreffen: „Tatsachen sind, nimmt man sie in ihrer *Gesamtheit*, in ihrem *Zusammenhang*, nicht nur ‚hartnäckige‘, sondern auch unbedingt beweiskräftige Dinge. Nimmt man aber einzelne Tatsachen, losgelöst vom Ganzen, losgelöst aus ihrem Zusammenhang, sind die Daten lückenhaft, sind sie willkürlich herausgegriffen, dann ist das eben nur ein Jonglieren mit Daten oder etwas noch Schlimmeres.“[137]

Atomische Tatsachen sind in der Vorstellung der Neopositivisten Tatsachen, die sich stets im Bewußtseinsfeld eines Subjekts befinden. Wird eine solche Tatsache nicht konstatiert, so gibt es sie nicht. Ist kein Subjekt gegeben, welches die Tatsache konstatiert, so findet auch keine Konstatierung statt. Nicht zu verwundern also, daß die neopositivistische Konzeption des

[137] W. I. Lenin: Statistik und Soziologie. In: Werke, Bd. 23, S. 285.

Tatsachenbegriffs zum Solipsismus führt; denn die Tatsache im Bewußtseinsfeld des betreffenden Subjekts erweist sich als von seinen Handlungen abhängig.

Auch die operationalistische Lehre von der Erfahrung trägt die Tendenz zum Solipsismus in sich. Sie wird von vielen zeitgenössischen Positivisten vertreten, so z. B. von Bridgman, der die Konzeption des „operationalistischen" Existenzbegriffs entwickelte. Entsprechend dieser Lehre reduziert sich die physikalische Realität in ihren konkreten Gestalten auf die Operationen des Wissenschaftlers, der im Laboratorium Ergebnisse (Sinnesdaten) erhält, die bei materialistischer Interpretation als Wirkungen dieser physikalischen Realität gelten würden. Diese Auffassung wurde auf den allgemeinen Begriff der Realität (der Existenz) übertragen. Frank führte z. B. einen Materiebegriff ein, der die Gesamtheit konstant wahrgenommener sinnlicher Qualitäten bedeuten sollte, und behauptete, daß unter dem Wort „Materie" nichts anderes verstanden werden könne.[138] Rapoport äußerte [378] in seinem Artikel „Der dialektische Materialismus und die allgemeine Semantik" den Gedanken, daß experimentelle Prozeduren in die Definition der Existenz einzuschließen seien.[139]

In seinem Buch „Die operationale Philosophie" (1953) untersucht Rapoport das Verhältnis des Operationalismus zum Problem der Realität. Er verbindet diese Philosophie dabei mit dem semantischen Idealismus. Rapoport betrachtet die Dinge als logische Konstruktionen, die auf der Grundlage der Sinnesdaten entstehen (ein Gedanke, der uns schon nicht mehr neu ist). Den Begriff der logischen Konstruktionen „vervollkommnete" er durch den Begriff der „Invarianz der Resultate wissenschaftlicher Operationen". Man findet diesen Begriff auch bei Ayer angewandt. „Die operationelle Philosophie", schreibt Rapoport, „geht der viel diskutierten Frage, ob die Welt unabhängig von unseren Beobachtungen existiert, aus dem Wege."[140]

Der Operationalismus stellt mit Vorliebe eine andere Frage: „Welche Art Erfahrung wird gewöhnlich einem Ding zugeschrieben, wenn man erklärt, es sei etwas ‚real'?" Rapoports Antwort lautet: „Die Entdeckung der Realität ist die Entdeckung konstanter Invarianten. Die chronische Frage der Philosophie ‚ist X real' gewinnt dann Bedeutung, wenn sie die Form annimmt: ‚bis zu welchem Grade ist die Invariante, auf die sich X bezieht, konstant?' ... Ein Stabilitätsmaß ist die Invarianz *unabhängiger* Erfahrungen ... Die *Realität* ist der angenommene Träger der Invarianz."[141]

Ein einfaches Beispiel, das Rapoport selbst anführt, läßt uns das wirkliche Wesen seiner Konzeption erfahren. Wenn uns zwei Menschen, ohne sich vorher miteinander abzusprechen, dieselbe Geschichte über eine Tatsache erzählen, so ist diese Tatsache als „real" zu betrachten. Der Grad ihrer „Realität" wächst im Verhältnis zur Anzahl der Personen, die uns – wiederum unabhängig voneinander – diese Geschichte erzählen. Wir schließen also auf Grund dessen, daß wir mündliche Mitteilungen von anderen Personen wahrnehmen und diese Mitteilungen vergleichen, auf die Existenz dieser oder jener „Tatsache", in der wir die Ursache dieser Mitteilungen sehen (d. h., wir schaffen eine logische Konstruktion). Grundlage der logischen Konstruktion ist hierbei nicht [379] unmittelbar die kollektive Erfahrung, sondern die vorangegangene Schlußfolgerung (welche selbst eine logische Konstruktion ist), die auf dem Grunde der Worte gezogen wurde. Denn diese Worte sind Erreger, die uns das Vorhandensein einer kollektiven Erfahrung signalisieren, welche bestimmte, für alle Teilnehmer übereinstimmende Momente (Invarianten) enthält. Die atomare Tatsache entsteht im Ergebnis einer logischen Konstruktion, sie wird mit Hilfe von Operationen geschaffen.

Nach Rapoport sind also nicht die Tatsachen der Sinneserfahrung das Produkt der Einwirkung der Außenwelt auf das Subjekt, sondern die Außenwelt ist das Produkt der Einwirkung von Tatsachen der Sinneserfahrung auf das Denken des Subjekts. Die „Außenwelt" entsteht

[138] Vgl. International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, part. I, Chicago 1955, p. 484.
[139] Vgl. ETC, vol. V, 1948, No. 2, p. 94.
[140] A. Rapoport: Operational Philosophy. Integrating Knowledge and Action, p. 22.
[141] Ebenda, p. 27, 232.

nur infolge der Operationen des Subjekts mit den Erfahrungstatsachen. Von hier ist es nur noch ein Schritt bis zum Solipsismus.

Dem Operationalismus zufolge kann also eine Tatsache für „real“ gehalten werden, weil in den Empfindungen des Subjekts eine „Invariante“ enthalten ist, die als Folge einer einfachen „Überlagerungsoperation“ verschiedener Empfindungen entsteht und keiner komplizierteren Operationen zu ihrer Erklärung bedarf. Es ergibt sich so eine Auffassung, die der Machschen Philosophie sehr nahekommt.[142] In anderen Fällen kommt der Solipsismus auf etwas anderem Wege zustande.

Einige führende Vertreter des Neopositivismus gelangten zum Solipsismus, nachdem sie mit dem Versuch, die objektive Realität vermittels des Begriffes der „Existenz schlechthin“ zu bestimmen, Schiffbruch erlitten hatten. Mit diesem Begriff sollte nach ihrer Absicht der Unterschied zwischen Realem, Wirklichem einerseits und Unrealem, Scheinbarem andrerseits überwunden werden. Dieser Unterschied ist nach ihrer Auffassung vorwiegend ein graduellerer[143]; Schlick hielt ihn für „nicht prinzipieller Natur“[144]. Reichenbach sah die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit darin, daß „Träume ... uns keine Beobachtungen (liefern), die uns Voraussagen über zukünftige Erfahrungen erlauben“.[145] Nach [380] dieser „Entdeckung“ ließ er dennoch die Existenz einer physischen Welt zu, doch nur bedingt; er betrachtete sie als ein Schema, durch das sich das Auftauchen neuer Erscheinungen, die Kontinuität der Wahrnehmungen von Dingen usw. erklären lassen. Reichenbach bedachte jedoch nicht, daß im Prinzip auch die Träume in das „Voraussagensystem“ einbezogen werden könnten; man brauchte nur einen solchen Träumer zu schaffen, der alle möglichen Fälle indirekter und direkter Übereinstimmung der Träume mit einem zukünftigen physiologischen Zustand des Subjekts berücksichtigte bzw. der diese Übereinstimmung mit Hilfe fiktiver Parameter konstruierte, falls sie nicht gegeben ist.

Bereits an den Quellen des Neopositivismus bekannte sich Wittgenstein offen zum Solipsismus. „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt ... Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich.“[146]

Der Solipsismus Wittgensteins besaß seine Besonderheiten: Das Subjekt bildet nach Wittgenstein die „Grenze“ der Welt. „Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.“[147] Wittgenstein versuchte gleichsam, das Subjekt in der Sphäre der Existenz schlechthin „aufzulösen“. Er selbst rechtfertigte diese „Korrektur“ am Solipsismus damit, daß das Subjekt ein „nichtempirischer Begriff“ sei. Für wen schrieb aber Wittgenstein dann wohl seinen Tractatus?

Der Engländer Weinberg, ein Kritiker des logischen Positivismus, nannte Wittgensteins Solipsismus einen „metaphysischen Egoismus“.[148] Man braucht jedoch kein neues Etikett. Das Ich als „ausdehnungsloser Punkt“ war in dem „potentiellen Zentralglied“ der Avenariusschen Prinzipialkoordination schon längst vorweggenommen. Was jedoch Wittgensteins Meinung betrifft, der Solipsismus könne nicht ausgedrückt werden, so ist diese nicht richtig. Russell bemerkt in der Einleitung zu Wittgensteins Traktat, daß der Verfasser mit den Mitteln seiner Sprache völlig klar den Gedanken zum Ausdruck gebracht habe, die Logik könne nicht ihre eigenen Grenzen überschreiten. Diese These, bemerkt Russell, bedeutet eben Solipsismus. Wir dürfen hinzufügen, daß [381] die Logik im Gegenteil ungewollt ihre Grenzen „überschreitet“, insofern die Quelle ihrer Gesetze und Regeln objektiven, außerlogischen (nicht

[142] Vgl. W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 86-90.
[143] Vgl. Language, Meaning and Maturity. Selections from ‚ETC‘, 1943 bis 1953, New York 1953, p. 278.
[144] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 208.
[145] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, S. 293.
[146] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. In: Schriften, S. 64 bis 65.
[147] Ebenda, S. 152.
[148] J. R. Weinberg: An Examination of Logical Positivism, p. 201.

alogischen) Charakter trägt. Wie Lenin bemerkte, hat die Logik es mit den allgemeinsten Relationen und Zusammenhängen der objektiven Realität zu tun.

Auch Carnap vermochte dem Solipsismus nicht zu entgehen. In seiner Schrift „Der logische Aufbau der Welt“ (1928) äußerte er, der Grund der Welt sei in den persönlichen psychischen Erlebnissen zu suchen. Seine Auffassungen, erklärte er ganz offen, und der „*Idealismus* (objektiver, subjektiver und solipsistischer) *widersprechen einander in keinem Punkte*“[149]. Er konnte jedoch nicht umhin, den Vorbehalt zu machen, sein Solipsismus sei ein „unpersönlicher“ und „methodologischer“. „Die Existenz des Ich ist kein Ur-Sachverhalt des Gegebenen ... Das Ich ist die Klasse der Elementarerlebnisse.“[150] Bedenken wir dabei, daß Carnap unter „Erlebnissen“ beliebige Bewußtseinsinhalte versteht wie überhaupt alles das, was in der Sphäre des Bewußtseins existiert.

Carnaps Interpretation des Subjektes (des Ich) ist mit Ideen verwandt, die Hume im fünften Kapitel des vierten Buches seiner Abhandlung „Über die menschliche Natur“ darlegte. Sie unterscheidet sich von Humes Gedanken nur durch größere Verschwommenheit, da Carnap klare und bestimmte „metaphysische“ Behauptungen vermeidet. Auf den „methodologischen“ (und nicht etwa ontologischen) Charakter seines Solipsismus gestützt, sprach er sich gegen Formulierungen von der Art „es gibt keine anderen Subjekte“, „es gibt keine materielle Welt“ u. dgl. aus. Im großen und ganzen gab er jedoch zu, daß sein System dem Solipsismus von Schubert-Soldern recht nahe steht. 1934 verkündete er die Ablösung seines „methodischen“ Solipsismus durch einen „methodischen“ Materialismus, der jedoch keinen Deut Materialismus enthielt. In seiner Arbeit „Logische Syntax der Sprache“ handelte er nur von dem entsprechenden Gebrauch der sprachlichen Formen, keineswegs aber von der Richtigkeit des Materialismus.

Auf eine solipsistische Konzeption führte auch Schlicks Lehre, nach der die Protokollsätze der Wissenschaft (vom Typ „NN hat dann und dort das und das gesehen“) durch Beobachtungssätze [382] (vom Typ „jetzt ist hier das und das zu sehen“), d. h. durch Konstatierung unpersönlicher Erlebnisse und schließlich durch Konstatierung des Erlebnisses eines gegebenen Subjekts ausschließlich im Moment des Erlebens, ersetzt werden sollen. In seinem Aufsatz „Positivismus und Realismus“, veröffentlicht in Jahrgang 1932 der „Erkenntnis“, bestritt Schlick, Solipsist zu sein. Seine antisolipsistische Argumentation reduzierte sich jedoch auf Vorbehalte des gleichen Typs, wie wir sie bereits bei Wittgenstein und Carnap fanden. Der einzige Unterschied besteht darin, daß Wittgenstein und Carnap von einer „Präzision“ des Solipsismus sprechen, Schlick aber dessen „Widerlegung“ in Aussicht stellt. In dem erwähnten Artikel, wie auch in einem vier Jahre darauf folgenden („Bedeutung und Verifikation“) sucht Schlick den Leser zu überzeugen, die Annahme einer empirischen Realität im Sinne eines „jetzt stattfindenden Erlebnisses“ könne keinen Solipsismus bedeuten; denn „die Welt des Nichtmetaphysikers (d. h. des Anhängers der Ideen Schlicks – I. N.) ist dieselbe Welt wie die aller übrigen Menschen; es fehlt in ihr nichts was nötig ist, um alle Aussagen der Wissenschaft und alle Handlungen des Lebens sinnvoll zu machen“.[151]

Schlick versah den Solipsismus mit dem neuen Namen „empirischer Realismus“ und umgab ihn obendrein mit dem Dunstflor spitzfindiger Redewendungen. Was ist schon folgender Ausspruch wert: „Der konsequente Empirismus leugnet daher auch *nicht* die Existenz einer Außenwelt; er weist nur auf den empirischen Sinn dieser Existenzbehauptung hin.“[152] Im weiteren erweist es sich, daß der gesuchte „empirische Sinn“ von niemandem als den Solipsisten gefunden worden ist, die mit ihrer Annahme, daß sie nur ihre eigenen Erlebnisse erleben, völ-

[149] Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, S. 249.
[150] Ebenda, S. 226.
[151] Moritz Schlick: Positivismus und Realismus. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 28. (Vgl. Moritz Schlick: Meaning and Verification. In: Moritz Schlick: Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 366/367.)
[152] Moritz Schlick: Positivismus und Realismus. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 30.

lig im Recht seien und nur dann irrten, wenn sie beanspruchen, eine Philosophie des Solipsismus zu schaffen. In ähnlicher Weise schrieb Ayer: „Ich lehne nicht den Solipsismus als angeblich falsche Lehre ab, doch ich bestreite, daß er eine notwendige Folge aus unserer Erkenntnistheorie sei.“[153]

Carnaps „methodologischer Solipsismus“ wie auch Schlicks „empirischer Solipsismus“ wurden durch die scharfsinnige Ana-[383]lyse Russells gekrönt, aus der hervorging, daß der Solipsismus nicht überzeugen kann, aber auch nicht zu widerlegen ist.

In seinem Buch „Human Knowledge“ lehnt Russell kategorisch den offenen ontologischen Solipsismus ab und bezeichnet ihn als eine dogmatische Lehre.

Russell kritisierte auch den „skeptischen“ Solipsismus, dessen Prinzip er etwa so formuliert: Wir wissen nicht, ob aus gegebenen (d. h. dem Subjekt gegebenen – I. N.) Sätzen p_1, p_2 ... p_n, die wir nicht durch Schlußfolgerungen erhalten haben, andere Sätze abgeleitet werden können, in denen faktische Gegebenheiten behauptet werden.[154] Der „skeptische“ Solipsismus stellt also in Zweifel, ob von den Sinnesdaten eines Subjekts N zu Behauptungen über das Vorhandensein von Tatsachen außerhalb der Erfahrung dieses Subjekts übergegangen werden kann. Das Gekünstelte an der zitierten Formulierung erklärt sich aus dem Bestreben Russells, den direkten Hinweis auf das Subjekt „Ich“ oder N zu vermeiden. Russell lehnt den „skeptischen“ Solipsismus ab, weil man „psychologisch unmöglich an ihn glauben kann“[155]. Gleichzeitig gesteht er aber zu, daß „die solipsistische Alternative nicht durch eine deduktive Beweisführung widerlegt werden kann, wenn wir nur davon ausgehen, daß das, was wir nicht aus Schlußfolgerungen wissen, ausschließlich aus den Erlebnissen unserer Erfahrung besteht (präziser: aus dem gegenwärtigen Erlebten) sowie aus den Prinzipien der deduktiven Logik. Wir können aber nicht wissen, ob die Hypothese des Empirismus wahr ist, weil dieses Wissen ein solches wäre, welches durch die Hypothese selbst verboten wird“[156].

Wo bleibt nun eigentlich der Unterschied zwischen den späten Arbeiten Russells und den frühen Schriften Wittgensteins? Wenn uns Wittgenstein – zwar ohne den letzten Punkt aufs i zu setzen – empfiehlt, dem Solipsismus zu folgen, so gibt Russell offen zu, die Fehlerhaftigkeit des Solipsismus könne nicht bewiesen werden. Beide führten sich jedoch durchaus nicht als Solipsisten auf, indem sie z. B. in der Polemik mit ihren Gegnern diese nicht als Kombinationen (oder Konstruktionen) ihrer eigenen Erlebnisse, sondern als völlig reale Subjekte behandelten. Anders aber in der Theorie. Hier erklärt Wittgenstein allen Ernstes, daß sich mit [384] dem Tode des Subjekts „die Welt nicht verändert, sondern aufhört“, und für Russell ergibt sich: „Wir dürfen nicht sagen ‚das ist eine Katze‘, sondern ‚diese Wahrnehmung, die wir mit Katzen assoziieren‘ oder ‚dies ist eine Katzen-Wahrnehmung‘ ... Wenn wir sagen ‚das ist eine Katze‘, so erkennen wir direkt nur unseren Zustand, ähnlich dem, wenn es uns heiß ist.“[157]

Um sich in irgendeiner Weise vom Solipsismus abzugrenzen, stellten einige Neopositivisten das Postulat auf, die „Existenz des sinnlich Gegebenen“ unterscheide sich angeblich von der „Existenz der Empfindungen des Subjektes“. Man erkennt hierin unschwer eine weitere Modifikation der These, daß zwischen den Empfindungen eines „Niemand“ und denen eines Subjekts ein prinzipieller Unterschied bestehe. Dieser Unterschied bildete aber gerade den Eckpfeiler des Empiriokritizismus.

Empfindungen eines „Niemand“, Empfindungen „an sich“ oder außerhalb bestimmter neurophysiologischer Funktionen des menschlichen Organismus gibt es aber nicht. „... Wenn die

[153] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 200.
[154] Vgl. Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 192.
[155] Ebenda, p. 195.
[156] Ebenda, p. 195.
[157] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 114.

Elemente Empfindungen sind“, schrieb Lenin, „dann dürft ihr keinen Augenblick die Existenz der ‚Elemente‘ *unabhängig* von meinen Nerven, meinem Bewußtsein annehmen ... Entweder ist das ‚Element‘ eine *Empfindung*, ... dann aber, meine Herren, ist eure Philosophie *Idealismus*, der die Blöße seines Solipsismus vergeblich durch eine mehr ‚objektive‘ Terminologie zu verdecken sucht. Oder aber das ‚Element‘ ist keine Empfindung – dann ist mit euerm ‚neuen‘ Wort *überhaupt kein Sinn* verbunden, dann ist es einfach Wichtigtuerei mit einer Bagatelle.“[158]

Der Logik des Leninschen Gedankens folgend, gelangen wir zu der Schlußfolgerung, daß auch die „Existenz des sinnlich Gegebenen“ entweder absolut identisch mit der „Existenz der Empfindungen und Erlebnisse des Subjekts“ ist oder nicht mehr als ein Wortspiel darstellt.

Otto Neurath glaubte, sich vor dem Solipsismus im Physikalismus retten zu können. Ohne auf die Konzeption des Physikalismus im ganzen einzugehen, erwähnen wir nur soviel. Wenn es das Subjekt nur mit seinen eigenen Erlebnissen zu tun hat, meint Neurath, so werden im Gehirn nur die Sprechzentren erregt. Für das im Subjekt sinnlich Gegebene seien dagegen außerdem die [385] Wahrnehmungszentren wesentlich.[159] Was wird hier unter den Gehirnzentren verstanden? Wären damit die objektiven, in Raum und Zeit existierenden und in dem objektiv existierenden Gehirn lokalisierten Nervenzentren gemeint, so bliebe nur zuzugeben, daß der Solipsismus durch eine materialistische Anschauung überwunden wird. Erkennt man aber die objektive Existenz des Gehirns an, so muß auch die objektive Existenz der Natur zugestanden werden, von der das menschliche Gehirn ein Teil ist. Nimmt man dagegen Russells Standpunkt ein, so werden Gehirn und Nervenzentren zu „Gedanken“ des betreffenden Subjekts, die ihm nur als anatomische Gebilde erscheinen, wenn es das Gehirn eines anderen Subjekts betrachtet.[160] Neurath vertritt eben den letzteren Standpunkt. Er zielte mit seiner Äußerung nicht auf die objektiv existierenden Nervenzentren, sondern auf die Empfindungen und Erlebnisse eines Subjektes ab, die er als Empfindungen und Erlebnisse der Nervenzentren bezeichnete. In diesem Falle fällt jedoch seine ganze Konzeption wie ein Kartenhaus zusammen. Die Berufung auf die „Gehirnzentren“ erweist sich als ein sprachlicher Trick.

Der Solipsismus kann in allen seinen Formen nur vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus überwunden werden. Den Beweis für die objektive Existenz der Außenwelt, die in den Empfindungen, Wahrnehmungen, Begriffen und Urteilen der Menschen widergespiegelt wird, liefert die gesellschaftliche Praxis der Menschheit.

Wenn man z. B. bis zum Jahre 1955 nicht restlos davon überzeugt sein konnte, daß die von den Physikern vorausgesagten Antiteilchen objektiv existieren, so besteht heute kein Grund mehr, ihre objektive Existenz anzuzweifeln, denn sie konnten in der Zwischenzeit in den Laboratorien nachgewiesen und anschließend dazu verwandt werden, wechselseitige Umwandlungen andrer Mikroteilchen auszulösen. Der Vorstoß sowjetischer kosmischer Raketen in den interplanetaren Raum ist ein wirksamer Schlag gegen den subjektiven Idealismus und seine Interpretation des Begriffs „kosmischer Raum“. Die Praxis der Menschen – in der Produktion wie in der Politik – macht die Existenz andrer Subjekte neben und außer mir zu einer unbestreitbaren Tatsache. [386] Sie belegt, daß die Naturgesetze ständig wirken und der Mensch seine Herrschaft über die Natur konsequent ausbaut. Die Tatsachen beweisen bedingungslos die objektive Existenz der Welt, und von keinem anderen Standpunkt als dem materialistischen können diese Tatsachen zufriedenstellend erklärt werden.

Befassen wir uns nunmehr mit der kritischen Analyse der erkenntnistheoretischen Seite des Problems der „Erfahrung“ im Neopositivismus. [387]

[158] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 46/47.
[159] Vgl. Otto Neurath: Soziologie im Physikalismus. In: Erkenntnis, Bd. 2, S. 403.
[160] Vgl. Bertrand Russell: My Philosophical Development, New York 1959, p. 25.

III. Kapitel
Das Wahrheitskriterium

Eine Untersuchung der neopositivistischen Lehre vom Wahrheitskriterium muß naturgemäß auf den Wahrheitsbegriff überhaupt eingehen. Selbstverständlich ist das Wahrheitsproblem nicht mit der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit identisch, die „man gesondert behandeln muß, ohne diese Frage mit der zu vermengen, *ob* es eine objektive Wahrheit *gibt*“[1]. Andererseits können beide Fragen auch nicht voneinander isoliert werden.

Lenin kritisierte die Bestrebungen der Machisten, die Praxis als Kriterium der Wahrheit aus ihrer Erkenntnistheorie auszuschließen, und betonte in diesem Zusammenhang, daß dieser Versuch eng mit der subjektivistischen Auffassung der Machisten von der Wahrheit selbst zusammenhängt.[2]

Im Neopositivismus wird der Wahrheitsbegriff als ein Begriff konstruiert, der keine selbständige Bedeutung besitzt[3], vielmehr von der Möglichkeit und der Art der Verifikation sowie von den „Operationen“, mit deren Hilfe dieselbe realisiert wird, abhängt.

Der Begriff der Wahrheit, wie auch der des Wahrheitskriteriums, wird im Neopositivismus von der ihm eigentümlichen Auffassung der „Erfahrung“ hergeleitet; er erwächst aus den Auffassungen der Neopositivisten von der Natur, der Struktur und den Funktionen des empirischen Erkenntnismaterials.

Die Neopositivisten bezeichnen bis auf den heutigen Tag ihre Philosophie nicht selten als logischen oder wissenschaftlichen Empirismus, sie suchen sie als das moderne, höchste Entwicklungsstadium der empirischen Erkenntnistheorie darzustellen, die in der Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntnis sieht.

[388] Die führenden Vertreter dieser philosophischen Richtung behaupten, der Neopositivismus habe den erkenntnistheoretischen Empirismus mindestens in zweierlei Richtungen weiterentwickelt. Einerseits, so erklärt man, sei der Begriff „Erfahrung“ dem Erkenntnisprozeß und der Interpretation des Erkenntnismaterials nunmehr angeblich konsequenter zugrunde gelegt, als dies in den Grenzen der empirischen Tradition der Vergangenheit geschah. Die Folge davon sei, daß es in der gesamten Geschichte der Philosophie und der Logik erstmalig gelungen ist, die empirische Forschungsmethode mit maximaler Vollständigkeit auf die Erforschung der Forschungsmittel selbst anzuwenden, darunter auch auf die Logik. Im Ergebnis dessen, so wird behauptet, sei die konventionalistische Natur der Logik unter Beweis gestellt worden. Man beruft sich dabei darauf, daß der Begriff „Erfahrung“, nachdem er durch das Purgatorium des Neopositivismus gegangen ist, von den ihn beengenden Fesseln der metaphysischen philosophischen Interpretationen, d. h. von den Banden der Ontologie, befreit worden sei.

Andererseits wurde der Begriff „Erfahrung“ von den Neopositivisten dazu benutzt, eine angeblich „exakte“ Formulierung des empirischen Wahrheitskriteriums – das sogenannte Verifikationsprinzip – auszuarbeiten. Wie die Neopositivisten erklären, erhielt die Wissenschaft dadurch erstmalig die Möglichkeit, mit einem in logischer Sicht einwandfreien Kriterium des Wahrheitswertes ihrer Sätze und Theorien zu operieren. Das Verifikationsprinzip gestattete es nach Meinung seiner Autoren, viele Disziplinen, die, wie man bisher annahm, mit mehr oder minder großer Überzeugungskraft, in Wahrheit aber unberechtigt den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben, aus der Sphäre des empirischen und des sich darüber erhebenden theoretischen Wissens vollständig auszuschließen.

Für die Kritik beliebiger Formen des Positivismus ist es außerordentlich wichtig, die verschiedenen Interpretationen des Begriffs „Erfahrung“ zu untersuchen; denn dieser Begriff

[1] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 117.
[2] Vgl. Ebenda, S. 132-138.
[3] Vgl. Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 122, 124.

dient den Positivisten dazu, die Begriffe „Quelle“ und „Grundlage der Erkenntnis“ wie auch den Begriff des Wahrheitskriteriums zu ersetzen.

Eine Kritik der neopositivistischen Interpretationen der Erfahrung läßt die wahre philosophische Natur des Neopositivismus deutlich ans Licht treten, der, wie auch seine philosophischen [389] Vorgänger, mit Hilfe des Terminus „Erfahrung“ die materialistische und idealistische Linie in der Philosophie zu verhüllen sucht und ihre Vermischung sanktioniert.[4]

1. Erkenntnis und Wahrheit

Wir wollen vor allem bei der Frage verweilen, welchen Inhalt die Neopositivisten dem Begriff „Erkenntnis“ beilegen.

Der Neopositivismus sucht den materialistischen Begriff der Erkenntnis als Widerspiegelung zu widerlegen und gleichzeitig den idealistischen Charakter seiner eigenen Erkenntnisvorstellung, die den Begriff „Widerspiegelung“ ersetzen soll, zu verbergen.

In dem Aufsatz „Moritz Schlick“, der dem dritten Todestag des Begründers des „Wiener Kreises“ gewidmet ist, erblickt der Neopositivist Herbert Feigl das besondere Verdienst Schlicks darin, daß dieser das „unmittelbare Erleben“ und das eigentliche „Erkennen“ voneinander zu unterscheiden gewußt habe.[5] Die Erkenntnis ist nach Schlick mehr als die sinnliche Wahrnehmung einer Tatsache. In der gleichen Weise äußerte sich Ayer, als er darauf hinwies, daß das „Inkenntnissetzen“ (to be aware) über sinnliche Daten noch keine Erkenntnis ist[6], da die Sinnesdaten als solche weder wahr noch falsch sind, sondern lediglich „sich zutragen“. (Die Frage nach ihrem Verhältnis zur objektiven Realität wird von Ayer ausgeschaltet, da sie angeblich sinnlos ist.)

Was aber ist Erkenntnis? „Alles Erkennen“, so faßt Feigl den von Schlick in seinem Aufsatz „Erleben, Erkennen, Metaphysik“[7] vorgetragenen Grundgedanken zusammen, „ist ein Ordnen, Vergleichen, In-Beziehung-Setzen, ein Wiederfinden des Gleichen im Verschiedenen, ein Zurückführen des einen auf das andere. Das höchste Ziel der Erkenntnis, dem insbesondere die exakten Wissenschaften mit Erfolg zustreben, liegt in der Reduktion eines Maximums an Erfahrungstatsachen auf ein Minimum theo-[390]retischer Grundbegriffe und -prinzipien. Das reine Erleben hingegen ist nur der Ausgangspunkt, das Rohmaterial der Erkenntnis.“[8]

An dieser Äußerung ist richtig, daß sich die Erkenntnis nicht auf eine bloße Feststellung empirischer Tatsachen beschränken kann. Nicht richtig ist jedoch, hieraus den Schluß ziehen zu wollen, daß die Erkenntnis es nur mit der logischen Form der Wirklichkeit zu tun hat und sich gleichsam auf ein logisches Konstruieren reduzieren lasse, das keine Widerspiegelung ist. Diese Tendenz in Feigls Erklärung wird durch die unverhüllten Formulierungen in dem Manifest der Neopositivisten (1929) bekräftigt, in dem es heißt: „In der Wissenschaft gibt es keine ‚Tiefen‘; überall ist Oberfläche ... In die wissenschaftliche Beschreibung kann nur die *Struktur* (Ordnungsform) der Objekte eingehen, nicht ihr ‚Wesen‘.“[9] Carnap gelangte später dazu, Erkenntnis als die Ausdrucksweise eines Urteils (des Inhalts einer Tatsache, wie es nach seiner neuen Terminologie heißen müßte) in einem Satz aufzufassen. Charakteristisch ist auch folgende Formulierung von Schlick selbst: „So zerschmilzt der Begriff der Übereinstimmung vor den Strahlen der Analyse, insofern er Gleichheit oder Ähnlichkeit bedeuten soll, und was von ihm übrigbleibt, ist allein die eindeutige Zuordnung. In ihr besteht das Verhältnis der wahren Urteile zur Wirklichkeit, und alle jene naiven Theorien, nach denen unsere Urteile und Begriffe die Wirklichkeit irgendwie ‚abbilden‘ könnten, sind gründlich zerstört.

[4] Vgl. W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 143.
[5] Vgl. Herbert Feigl: Moritz Schlick. In: Erkenntnis, Bd. 7. Leipzig 1937/38, H. 5/6, S. 402.
[6] Vgl. Alfred Ayer: The Foundations of Empirical Knowledge, London 1940, p. 78.
[7] Vgl. Moritz Schlick: Erleben, Erkennen, Metaphysik. In: Kantstudien, Bd. 31/1926, S. 146-158.
[8] Herbert Feigl: Moritz Schlick. In: Erkenntnis, Bd. 7, H. 5/6, S. 402.
[9] Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis, Wien 1929, S. 15, 20.

Es bleibt dem Worte Übereinstimmung hier kein anderer Sinn als der der eindeutigen Zuordnung.“[10] Schlick postuliert damit, Erkenntnis sei das „Wiederfinden des Gewohnten im Ungewohnten“. Er versteht darunter die Identifizierung logischer Strukturen[11], symbolischer Deskriptionen, also der „Namen“ der Erscheinungen, mit dem Ziel, unbekannte Deskriptionsstrukturen auf bereits bekannte, Neues auf Altes zurückzuführen.

Das letzte der genannten Motive spielt besonders bei Russell eine große Rolle. „Wird gesagt, daß wir einen Begriff ‚erkannt‘ haben“, schrieb er, „so bedeutet dies, zu sagen, daß er im Gehirn [391] eine bestimmte Gewohnheit hinterlassen hat.“ Das „Wissen“ über eine Pfütze z. B. besteht in der Gewohnheit, sie jedesmal zu umgehen, wenn sie einem Fußgänger in den Weg kommt. In solchen Fällen handelt es sich jedoch nicht mehr um die Identifizierung logischer Strukturen, sondern um eine Übereinstimmung des reflektorischen Verhaltens. Diese Auffassungen Russells bewegen sich ganz im Rahmen behavioristischer Anschauungen, nach denen das Bewußtsein als maschinelles Verhalten des Menschen und das Wissen als Kombination bedingter Reflexe aufzufassen sind. Nicht ohne Grund hielt Russell im Erkenntnisprozeß alles das für falsch, was eine emotionale „Überraschungsreaktion“ auslöst. Wie der Standpunkt des Behaviorismus im ganzen, so widerspricht auch Russells Meinung in dieser Frage ganz und gar nicht dem idealistischen Introspektionismus, sondern ist im Gegenteil eine Folge desselben.

Da die Neopositivisten die Erkenntnis nicht als inhaltliche Widerspiegelung der Wirklichkeit betrachten, treffen sie mit allen ihren Erklärungen, strenggenommen, gar nicht den Erkenntnisprozeß als solchen; sie befassen sich im Grunde nur mit dem Problem der konventionellen Bezeichnungen, ihrer Systematisierung und Ordnung.

In der erkenntnistheoretischen Konzeption des Neopositivismus geht der prinzipielle Begriff „erkenntnistheoretisches Abbild“ in der Regel unter; an seine Stelle treten Erlebnisse, Erlebnisklassen und die sie repräsentierenden (ordnenden) Zeichen. Diese ihrem ganzen Geiste nach nominalistische Konzeption veranlaßte Neurath zu der Schlußfolgerung: „Es wird aus all dem klar, daß es innerhalb eines folgerichtigen Physikalismus keine ‚Erkenntnistheorie‘ geben kann, mindestens nicht in der überlieferten Form ...“; der Physikalismus kenne „keine ‚Erkenntnistheorie‘; keine ‚neue Weltanschauung‘ neben anderen Weltanschauungen“ usw.[12]

In das Stadium der logischen Syntax eingetreten, suchte der Neopositivismus sogar ohne die „Wahrheit“ als spezifisch erkenntnistheoretischen Begriff auszukommen. Die Anhänger des Neopositivismus unterschieden bereits seit der Begründung dieser Lehre zwischen einer Wahrheit im Bereich des faktischen und im Bereich des logisch-mathematischen Wissens. In der Früh-[392]periode des Neopositivismus nahm man an, daß im Bereich des faktischen (empirischen) Wissens die Wahrheit in der Kohärenz oder Übereinstimmung zwischen dem Inhalt eines Satzes und der sinnlich wahrnehmbaren Tatsache bestehe und daß das Kriterium der Wahrheit in ihrer sinnlichen Überprüfung (Verifikation) zu suchen sei. Diesem Standpunkt (der sog. Korrespondenztheorie) kann man bei Wittgenstein wie auch bei Schlick begegnen. „Und ein Urteil“, schreibt Schlick, „das einen Tatbestand *eindeutig bezeichnet*, heißt *wahr*.“[13]

Russell hingegen gelangte zu der Schlußfolgerung, die Wahrheit oder Falschheit empirischer Sätze werde durch den Glauben daran, daß die Tatsachen „Prototypen“ des Inhalts der Ideen sind, bestimmt.[14] Russell erklärte auch, daß Wahrheit oder Falschheit dem Glauben als einer spezifischen Bewußtseinstatsache selbst zukommen und nur über ihn vermittelt auch den Urteilen und Aussagen.

[10] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 57, 141.
[11] Ebenda, S. 9, 13, 19, 21, 62, 291. „Identifizierung“ bedeutet hier das durch einen Vergleich der Definition von Wörtern, die Erlebnisse bezeichnen, gewonnene Resultat.
[12] Otto Neurath: Soziologie im Physikalismus. In: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5/6, S. 404/405, 465.
[13] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 56.
[14] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 188.

Schlick erblickte jedoch in der Wahrnehmung von Tatsachen wie in ihrer Fixierung in Sätzen, also in den „Bezeichnungen" der Tatsachen, nur Vorboten der eigentlichen „Erkenntnis". Er war der Meinung, der Begriff der „faktischen Wahrheit" (F-Wahrheit) überschreite die Grenzen der Logik und schloß ihn deshalb gleichsam aus der Erkenntnistheorie aus.

Im Bereich des logisch-mathematischen Wissens besteht für die Neopositivisten die Wahrheit (der Wahrheitswert)[15] und ihr Kriterium in der Möglichkeit, einen gegebenen Satz analytisch aus anderen Sätzen abzuleiten, die bereits als wahr akzeptiert sind; dies gilt für den Wahrheitswert eines einzelnen Satzes. Geht es um die Wahrheit in einem System von Sätzen, so soll diese für den Neopositivisten in der Übereinstimmung (Kohärenz) der Sätze mit den logischen Gesetzen und den Regeln der logischen Syntax und damit in der Übereinstimmung der Sätze untereinander bestehen. Die logischen Gesetze (die sog. Tautologien) sind Aussagen, die in einem gegebenen angenommenen Aussagen-[393]system immer wahr sind. Auch dieser konstante Wahrheitswert folgt aus der Kohärenz der Sätze eines Systems mit den Regeln, nach denen dieses System konstruiert wurde.

Der Begriff des logischen Wahrheitswertes geht somit aus dem Begriff der logischen Richtigkeit hervor, denn „*richtig heißt eine Aussage dann, wenn man sie eingliedern kann*"[16]. Vor der Entstehung der logischen Semantik betrachtete man die L-Wahrheit als rein syntaktische Kategorie, die mitunter nicht einmal als Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet wurde. Dabei nahm man nicht einmal Anstoß daran, daß der Begriff der Wahrheit als Kohärenz eine lange philosophische Vorgeschichte aufzuweisen hat.[17]

Ihre Untersuchungen auf dem Gebiet der logischen Semantik brachten die Neopositivisten dazu, den Begriff „Wahrheit" zu rehabilitieren. Ohne vorläufig auf das Problem der semantischen Wahrheitsdefinition einzugehen, vermerken wir, daß der Begriff der L-Wahrheit auf dem semantischen Entwicklungsstadium des Neopositivismus seinen Inhalt im Prinzip nicht geändert hat.

Die Entstehung der logischen Semantik bewirkte eine wesentliche Annäherung der Begriffe „F-Wahrheit" und „L-Wahrheit"; denn vom Standpunkt der logischen Semantik wird die Wahrheit stets im Rahmen eines bestimmten Aussagensystems und in Übereinstimmung mit ihm betrachtet. Die Ersetzung von „F-Wahrheit" durch „L-Wahrheit" setzte jedoch schon früher ein. Sie ergab sich aus Carnaps Leitsatz, in der Erkenntnistheorie Tatsachen, sobald sie in Sätzen fixiert sind (Protokolle), außerhalb ihrer Beziehung zu den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen zu betrachten. Es erwies sich jedoch, daß dies von allen, in eine wissenschaftliche Theorie eingehenden Sätzen gilt, denn sie alle stehen, strenggenommen, außerhalb der sinnlichen Erfahrung. Die Prüfung ihres Wahrheitswertes mußte deshalb wieder auf ihre wechselseitige Vereinbarkeit führen und ihre Wahrheit als ihre Kohärenz verstanden werden.

In völligem Einklang mit dem Kohärenzprinzip steht die von Carnap in seiner Arbeit „Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft" (1931) erhobene Forderung, die [394] Sätze in die formale Redeweise zu überführen (d. h., sie mit den Sätzen jener Redeweise in Übereinstimmung zu bringen). Das Kohärenzprinzip nahm für Hempel (1935)[18], für Carnap und sodann für weitere Neopositivisten, ausgenommen Schlick und Russell, die Bedeutung einer universellen Wahrheitskonzeption an.

---

[15] Unter „Wahrheit" versteht man einen inhaltlich bestimmten Begriff, unter „Wahrheitswert" hingegen das logische Charakteristikum dafür, ob diese oder jene Behauptung wahr ist. Wir vermerken in diesem Zusammenhang, daß in der symbolischen Logik unter L-Wahrheiten Sätze verstanden werden, deren Wahrheitswert für alle Werte der in sie eingehenden Variablen erhalten bleibt; d. h., man versteht darunter die logischen Gesetze (z. B.: $p \vee \overline{p}$ im zweiwertigen Aussagenkalkül).

[16] Otto Neurath: Soziologie im Physikalismus. In: Erkenntnis, Bd. 2, S. 403.

[17] Es genügt, an die „Vernunftwahrheiten" Leibniz' sowie an Kants „formale Wahrheiten" zu erinnern. (Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Fragmente zur Logik, Berlin 1960, S. 263-289, 420; Immanuel Kant: Logik. In: Werke, Bd. IV, Leipzig 1904, S. 56.)

[18] Vgl. Analysis, Oxford, Januar 1935, V. II, 4.

Die Ersetzung von F-Wahrheit durch L-Wahrheit wurde dadurch begünstigt, daß man die konventionalistische Interpretation auf jegliche Wahrheitsdefinition übertrug, darunter auch auf die Definition der F-Wahrheit, die damit zu einer Regel für das Operieren mit Sätzen wurde. Die Sätze einer gegebenen Theorie müssen nun mit der Definition der F-Wahrheit in Übereinstimmung gebracht werden, die aber – infolge derselben Konvention – ebenfalls ein Satz ist. Die Ersetzung von F-Wahrheit durch L-Wahrheit wurde weiter durch die Annahme gefördert, daß die „Einfachheit" einer Theorie als allgemeines Prinzip dem Aufbau jeder Wissenschaft zugrunde liegen muß. Dieses Postulat der „Einfachheit" ist ein Zwillingsbruder des machistischen Prinzips der „Denkökonomie".[19] Alle diese Auffassungen von der Wahrheit treffen sich in einem Punkte: Die Wahrheit wird nicht als adäquate Widerspiegelung der objektiven Realität in Urteilen betrachtet, sondern ausschließlich als eine formale Eigenschaft von Sätzen.

Neopositivismus und logische Semantik gaben allerdings die Existenz einer F-Wahrheit als solcher nicht vollständig auf, auch dann nicht, nachdem in formaler Auslegung des Verhältnisses zwischen Sätzen und den durch sie bezeichneten Tatsachen die semantische Wahrheitsdefinition formuliert worden war. Carnap schrieb im Jahre 1942: „Ich betone den Unterschied zwischen einer Tatsachenwahrheit, die von der Zufälligkeit der Tatsachen abhängt, und einer logischen Wahrheit, die nicht von den Tatsachen, sondern nur von den Bedeutungen abhängt, die durch die semantischen Regeln determiniert sind."[20] Die F-Wahrheit im eigentlichen Sinne ging jedoch nicht in die logische Analyse ein. Sie galt den Neopositivisten weiterhin als eine „außertheoretische". Die L-Wahrheit hingegen nahm in ihren Auffassungen die herrschende Stellung ein.

[395] Die Traditionen der Vorgeschichte und der Geschichte des Neopositivismus konnten einem solchen Resultat nur dienlich sein. Schon Berkeley hatte das Wahrheitskriterium darin erblickt, daß die sinnlichen Ideen „eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang"[21] aufweisen müßten, und Mach sah die Aufgabe der Erkenntnis in einer „Anpassung der Gedanken *aneinander*".[22] Nikolai Losski schreibt über die höchst aufschlußreiche Meinung des Immanenzlers Schuppe zur vorliegenden Frage: „Im Falle des Aufeinandertreffens zweier sich widersprechender Meinungen kann man nur dann erfahren, welche von ihnen ein Irrtum ist und welche dagegen die Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, wenn man sie *dem System* der übrigen Urteile gegenüberstellt. Bei dieser Gegenüberstellung zeigt es sich, welche von ihnen mit den übrigen Urteilen ein übereinstimmendes Ganzes zu bilden vermag. Hieraus folgt, daß die Wahrheit eines Urteiles, d. h. ob es als Ausdruck der Wirklichkeit anerkannt werden kann, von seinem *Verhältnis* zum *System* der übrigen Urteile abhängt."[23]

Es muß anerkannt werden, daß die L-Wahrheit – wenn man darunter die gegenseitige Übereinstimmung der Aussagen oder ihre logische „Richtigkeit" versteht – für eine maximale Adäquatheit zwischen der theoretischen Erkenntnis und der Wirklichkeit unerläßlich ist. Wie Engels in seinem Fragment „Über die Urbilder des Mathematisch-Unendlichen in der wirklichen Welt" schrieb, muß es infolge der materiellen Einheit der Welt zwischen dem subjektiven Denken und der objektiven Welt, zwischen den Resultaten der Erkenntnis und den erkannten Objekten eine Übereinstimmung geben. Daraus erwächst die Einheit und die gegenseitige Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Elementen einer geschlossenen Theorie, in der die Wirklichkeit widergespiegelt wird. Als Form des wahren Denkens ist die Richtigkeit letztlich die Widerspiegelung von Struktureigenschaften der Außenwelt.

Die logische Richtigkeit des Denkens gründet sich auf die Wahrheit des Denkinhalts: Eine Theorie, die die Wirklichkeit vollkommen richtig widerspiegelt, wird damit auch logisch richtig, d. h. formal widerspruchslos sein.

---

[19] Vgl. Philipp Frank: Philosophy of Science. The Link between Science and Philosophy, New York 1957, p. 353.
[20] Rudolf Carnap: Introduction to Semantics, Cambridge-Mass. 1948, p. VII.
[21] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 36.
[22] Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 3.
[23] Neue Ideen in der Philosophie, St. Petersburg 1913, Nr. 3, S. 37 (russ.).

[396] Andererseits lassen logisch richtige Schlußformen verschiedene Interpretationen zu, wie dies bereits in der These von der Anwendbarkeit der logischen Denkformen auf verschiedene Inhalte behauptet wird. Logisch richtige Behauptungen, die in das Gebiet der Logik (und der Mathematik) selbst fallen, können ihrerseits inhaltlich (stofflich) interpretiert werden. Der logischen Form nach richtige Zusammenhänge können selbstverständlich auch dann gegeben sein, wenn die Schlußfolgerungen auf offenkundig falschen Prämissen aufbauen (wobei dann auch die erhaltenen Resultate entsprechend falsch werden). Ebenso lassen sich widerspruchslose, d. h. logisch richtige Theorien bilden, die jedoch nicht die objektive Wirklichkeit widerspiegeln. Es folgt daraus, daß die Klasse der logisch richtigen Denkstrukturen und ihrer inhaltlich wahren Elemente mit der Klasse aller wahren wissenschaftlichen Theorien deckungsgleich ist, während die Klasse der logisch richtigen Urteile, Schlußfolgerungen und Theorien, allgemein gesagt, umfassender ist als die Klasse der wahren Behauptungen.

Insofern die logische Richtigkeit des Denkinhaltes ein notwendiges, jedoch kein hinreichendes Merkmal der Wahrheit des Denkens bildet, kann man von einer relativen Unabhängigkeit der Richtigkeit von der Wahrheit sprechen. Eben dieser Umstand wurde von den Neopositivisten verabsolutiert, die „L-Wahrheit“ zu einem von „F-Wahrheit“ unabhängigen Begriff erklärten und sodann letzteren dem ersten unterordneten. Das begrenzt logische Herangehen an diese Frage wurde von Russell und Whitehead bereits in ihrer gemeinsamen Arbeit „Principia Mathematica“ in unstatthafter Weise verabsolutiert. „Vom Standpunkt der mathematischen Logik aus ist es nicht wichtig, *was* die Wahrheit oder die Falschheit ausmacht; wichtig hingegen ist, daß durch sie die Sätze in zwei Klassen geteilt werden.“[24] Es genügte, den Ausdruck „vom Standpunkt der mathematischen Logik aus“ durch den Ausdruck „vom Standpunkt der Erkenntnistheorie aus“ zu ersetzen, um aus einer Auffassung, die in den engen Grenzen des Formallogischen statthaft ist, die unhaltbare Konzeption des Neopositivismus hervorgehen zu lassen.

An der neopositivistischen Auffassung vom Verhältnis zwischen „Wahrheit“ und „Wissen der Wahrheit“, das in gewisser Hinsicht dem Verhältnis von „Wahrheit“ und „Verifikation der [397] Wahrheit“ analog ist, erweist sich mit besonderer Deutlichkeit, daß die Verabsolutierung der formalen Wahrheitsauffassung unhaltbar ist.

Noch vor einem Vierteljahrhundert unterschied der Neopositivismus nicht zwischen der Wahrheit und dem Wissen um sie, weil er die Frage nach der Existenz von Sätzen, die wahr sind, unabhängig davon, ob das Subjekt dies weiß, als „sinnlos“ verwarf. Russell dagegen griff diesen Unterschied auf und behauptete, daß „Wahrheit und Wissen Verschiedenes sind und ein Satz wahr sein kann, obgleich keine Methode existiert, um zu entdecken, daß er wahr ist“[25].

In seinen Untersuchungen zur logischen Semantik unterscheidet Carnap zwischen der Wahrheit als einem semantischen Begriff und dem Wissen über die Wahrheit als einem pragmatischen Begriff. Diese Unterscheidung steht in gewisser Analogie zu Russells Unterscheidung zwischen der Wahrheit eines Urteils (proposition) und der eines Satzes (sentence), genauer gesagt einer Aussage.

Carnap verglich folgende vier Behauptungen, in denen „x“ einen Satz bedeutet:

(1) „x“ ist wahr;
(2) N weiß, daß x ist;
(3) N weiß, daß „x“ wahr ist;
(4) N sagt, daß „x“ wahr ist.

Carnap identifizierte die Behauptungen (2) und (3), weil aus der semantischen Wahrheitsdefinition folgt, daß x ≡ „x“ wahr ist. Im Hinblick auf (4) stimmt Carnap mit Neurath darin überein, daß dieser Satz nur etwas über das sprachliche Verhalten des Subjekts N mitteile, nicht aber das Wissen betreffe, das N von der Wahrheit besitzt. Im weiteren stellt sich aller-

[24] A. Whitehead and B. Russell: Principia Mathematica, vol. I., p. 660.
[25] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 287/288.

dings heraus, daß die Sätze (2) und (3) nach Carnaps Meinung ebenfalls kein inhaltliches Wissen vermitteln und sich prinzipiell von der Aussage „‚x' ist wahr" unterscheiden, denn sie besagen nur, daß eine psychologische Überzeugung von der Existenz des Satzes „x" gegeben ist.[26] An diesem Punkte sah sich Carnap den Angriffen der Pragmatisten ausgesetzt. Sie warfen ihm vor, daß er den Anteil des Subjekts an dem Satz „‚x' ist wahr" unterschätzt und deshalb irrt, wenn er die Sätze (2) und (3) als subjektive dem Satz (1) als [398] einem nichtsubjektiven gegenüberstellt.[27] Die so entstandene Polemik verdunkelte das Wesen der Sache.

Die Pragmatisten betonen mit Nachdruck die Rolle des Subjekts bei der Wahrheits„bildung". Das geschieht allerdings nicht in dem Bestreben, die Besonderheiten des Prozesses der Widerspiegelung eines Objekts durch das Subjekt ausfindig zu machen. Sie legen die Rolle des Subjekts in der Erkenntnis idealistisch aus und behaupten, für das Subjekt sei wahr, was ihm günstig ist. Geht man von diesem Standpunkt aus, so kann man selbstverständlich Satz (1) nicht als von der Meinung des Subjekts unabhängig ansehen. Es wäre aber ein großer Irrtum zu glauben, daß Carnap Satz (1) als seinem Inhalt nach objektiv betrachtet. Vom Standpunkt der semantischen Konzeption Carnaps ist Satz (1) „objektiv" nur in dem Sinne, daß er in der semantischen Metasprache gegeben ist, während „x" in der Objektsprache gegeben ist. Die Frage nach der wirklichen Objektivität des Inhalts vom Satz (1) bleibt für den Semantiker Carnap im selben Maße ein Pseudoproblem, wie sie es für den Syntaktiker Carnap war; daran ändert auch der Umstand nichts, daß Carnap im Zuge seiner Beschäftigung mit der logischen Semantik dazu überging, den Wahrheitswert eines Urteils als ein Prädikat anzusehen, das nicht vom Zeitpunkt seiner Anerkennung abhängt.[28]

Die marxistische Erkenntnistheorie bestreitet keineswegs, daß die Wahrheit ihrem Inhalt nach unabhängig davon ist, ob ein gegebenes Subjekt sie weiß oder nicht. Mehr noch, der dialektische Materialismus anerkennt, daß die Formulierung eines wahren Urteils von der Begründung desselben relativ unabhängig ist. So entzifferte z. B. Kepler das Galileische Anagramm über die Entdeckung des Saturn-Ringes fälschlicherweise als Entdeckung zweier Trabanten des Mars. Diese Trabanten – Phobos und Dei-[399]mos – wurden von Hall mit Hilfe eines starken Teleskops erst im Jahre 1877 entdeckt, also zweieinhalb Jahrhunderte nach Kepler. Kepler hatte also zufällig die Wahrheit fixiert „die Menschen haben zwei Trabanten des Mars erblickt", und zwar lange bevor sie wirklich gesehen wurden.[29]

Der dialektische Materialismus lehnt es jedoch kategorisch ab, in der Wahrheit eine logische Wesenheit zu sehen, die sowohl von der Erkenntnistätigkeit des Subjekts als auch – im besonderen – von der objektiven Realität absolut unabhängig sei. Russell indessen nahm diese Umdeutung der Wahrheit in eine vom Subjekt unabhängige Wesenheit faktisch vor, indem er erklärte, die „Erkenntnis muß in den Termini der ‚Wahrheit' definiert werden, und nicht umgekehrt"[30]. In Wirklichkeit hängt die Wahrheit vom Subjekt ab, insofern sie von diesem ermittelt, begriffen, anerkannt, festgehalten und anderen Subjekten mitgeteilt wird. Dagegen ist

[26] Rudolf Carnap: Remarks on Induction. and Truth. In: Philosophy and Phenomenological Research, vol. VI, 1946, p. 590 ff.
[27] A. F. Bentley: Inquiry into Inquiries. Essays in Social Theory, Boston 1954, p. 325-336.
[28] Carnap war zu diesem Zugeständnis gezwungen; denn läßt man zu, daß der Wahrheitswert von der Zeit abhängig ist – nämlich vom Zeitpunkt seiner Anerkennung –, so eröffnet sich damit der Weg zur Formulierung absurder Ausdrücke. Nehmen wir an, „p" sei wahr für die Zeit t. Nehmen wir weiter an, p bedeute „In Wien regnet es zur Zeit t". Dann erhalten wir: „‚In Wien regnet es zur Zeit t' ist wahr zur Zeit t" (1). Satz (1) antwortet auf die Frage, für welche Zeit es wahr ist, daß es in Wien zur Zeit t regnet. Nach der semantischen Regel „p ≡ ‚p' ist wahr" können wir diese Frage in eine andere umformen, die sich eindeutig als absurd erweist: „Zu welcher Zeit regnet es in Wien zur Zeit t?" (Vgl. Arthur Pap: Analytische Erkenntnislehre, Wien 1955, S. 64.)
[29] Aus der Sicht der Wahrscheinlichkeitstheorie wäre zu sagen, daß Kepler sich den Inhalt des Anagramms nur unklar vorstellte, da er keine anderen Möglichkeiten, es zu entziffern, in Betracht zog. Hätte er, andererseits, den wirklichen Sinn des Anagramms erkannt, in dem er ihn als eine mögliche Variante, dasselbe zu entziffern, entdeckt hätte, so wäre er damit immer noch weit von einem echten Wissen über den Saturn-Ring entfernt gewesen.
[30] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 22.

der Inhalt der Wahrheit nicht vom Subjekt abhängig, sondern, wie der gesamte Erkenntnisprozeß, von der objektiven Realität. Schließlich sind die Subjekte, welche die objektive Realität erkennen, ihrerseits Produkte dieser Realität und wirken praktisch auf sie ein.

„Wahrheit“ und „Falschheit“ sind nicht „logische Objekte“ in dem Sinne, wie Frege diese Termini in seiner Arbeit „Funktion und Begriff“ (1891) einführte. Er unternahm es hier, alle wahren Sätze bedingt als eine Klasse von Sätzen zu betrachten, denen als gemeinsames Designat „Wahrheit schlechthin“ (als logisch konstruierter Begriff) zukommt. „Wahrheit“ und „Falschheit“ können auch keineswegs auf „linguistische Termini“ reduziert werden.

Der dialektische Materialismus lehrt, daß „Wahrheit“ und „Falschheit“ Kategorien sind, die von dem *Verhältnis* zwischen Subjekt und Objekt abhängen. Die Wahrheit ist die Reproduktion der Wirklichkeit in der Erkenntnis, und zwar der Wirklichkeit, wie sie außerhalb und unabhängig vom erkennenden Subjekt existiert. Die Wahrheit ist daher der der objektiven Realität [400] entsprechende Inhalt unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe und Urteile. Die Wahrheit ist schließlich die adäquate Widerspiegelung des Objekts in Form von Behauptungen oder Negationen, d. h. in Gestalt bestimmter Urteile oder ihrer Kombination zu einer wissenschaftlichen Theorie.

Der dialektische Materialismus begreift die Wahrheit nicht als unmittelbare, endgültige und unabänderliche Widerspiegelung eines Objekts, sondern als die unendliche, zusammenhängende Aufeinanderfolge der Ergebnisse eines widersprüchlichen Prozesses, in dessen Verlauf der Mensch seine Erkenntnis der wechselwirkenden und ständig sich verändernden Objekte ständig vertieft. In diesem Sinne ist die Wahrheit ein Prozeß. Auf jeder einzelnen Etappe dieses Prozesses kommt diesen oder jenen Urteilen ein bestimmter Wahrheitswert zu, der als erkenntnistheoretisches Charakteristikum (und als logische Wertigkeit) dafür zu sehen ist, in welcher Beziehung der objektive Inhalt des Wissens zur objektiven Realität selbst steht. Ist diese Beziehung nicht adäquat, so ist das Urteil falsch. Zwischen Wahrheit und Falschheit liegen gewisse Zwischenstufen, die der Auffassung der Wahrheit als einer ständigen Vertiefung der Erkenntnis entsprechen.

Man muß die *Wahrheit*, die, wie Lenin zeigte, immer konkret ist, vom logischen Wahrheitswert „*wahr*“ unterscheiden, der ein allgemeines Merkmal aller Elemente der Klasse der wahren Urteile und in diesem Sinne ein abstraktes Merkmal ist. Die Neopositivisten haben diesen Umstand verabsolutiert und haben spezifische Züge des Wahrheitswertes „wahr“ auf die Wahrheit übertragen, indem sie dieselbe als das rein *formale* Merkmal der Erfüllbarkeit interpretierten. Die relative Abstraktheit des Wahrheitswertes „wahr“ äußert sich besonders klar in Fällen, in denen es nur um die Feststellung geht, ob irgendeine Tatsache stattgefunden hat oder nicht und viele Details ihrer Entstehung unwesentlich sind (zum Beispiel in einer gerichtlichen Untersuchung, bei der es darum geht, ein Verbrechen einzuschätzen und es unter einen bestimmten Gesetzesparagraphen zu subsumieren). Diese Besonderheit der „protokollierenden“ Wahrheit (sie ist darauf begründet, daß man nur festzustellen braucht, ob die Behauptung „diese Tatsache hat stattgefunden“ wahr oder falsch ist) wurde von den Neopositivisten in ihrer Lehre von der Wahrheit weidlich ausgenutzt.

[401] Die dialektisch-materialistische Wahrheitsdefinition steht im prinzipiellen Gegensatz zu den Theorien, die die Wahrheit entweder als Akt des reinen Gedankens fassen, der mit dem ideellen Sein (mit Kategorien, Ideen, Normen, Postulaten usw.) zusammenfließt, oder sie als eine Eigenschaft der Objekte außerhalb ihrer Widerspiegelung im Bewußtsein und schließlich als formales Attribut der Urteile verstehen. Der Wahrheitsbegriff der marxistischen Theorie unterscheidet sich grundsätzlich von den idealistischen Auffassungen, für die die Wahrheit in der Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst besteht, sei es, daß diese Übereinstimmung als eine notwendige Bedingung (Kant) oder als Sache der Konvention (Carnap) interpretiert wird. Die marxistische Wahrheitsauffassung grenzt sich auch klar von Konzeptionen ab, die die Wahrheit in der Übereinstimmung der Meinungen der Subjekte mit

ihren Empfindungen erblicken (Hume, Mach) oder sie schließlich in der Übereinstimmung der Ideen und Handlungen der Menschen mit ihren Bestrebungen und ihrem „Komfort“ suchen (James).

Der dialektisch-materialistische Wahrheitsbegriff widerspricht auch der Auffassung, die Wahrheit sei eine ewige, zeitlose und unbedingte Eigenschaft der ideellen Wesenheiten (Platon) oder die Selbstreflexion der ideellen Objekte in sich (Hegel).

Die in der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie gegebene Wahrheitsdefinition berücksichtigt den materiellen Kern des Aristotelischen Wahrheitsbegriffes[31], sie greift Bacons Lehre von der Widerspiegelung des „wahren Wesens oder Wirkens der Natur“ in gesichertem menschlichem Wissen[32] auf und schließt an Feuerbachs Gedanken einer adäquaten sinnlichen Erkenntnis sowie auch an andere Auffassungen materialistischer Philosophen an, die einer richtigen Lösung der Frage nahekamen. Die marxistische Erkenntnistheorie nimmt jedoch diese Anschauungen kritisch auf und entwickelt ihre Wahrheitskonzeption auf qualitativ neuer, dialektisch-materialistischer Grundlage.

Der dialektische Materialismus definiert die Wahrheit als ihrem Inhalte nach objektiv und als subjektiv der Form nach. Er berücksichtigt dabei die Spezifik des menschlichen Bewußtseins im allgemeinen und der rationalen Erkenntnisform im besonderen. Es gibt keine Wahrheit, die ihrem gesamten Inhalt nach sub-[402]jektiv wäre. Die Objektivität der Wahrheit aber besteht darin, daß diese das Objekt widerspiegelt, ihrem Inhalt nach dem Objekt entspricht und weder vom Willen und den Wünschen eines Subjekts noch von dessen Fähigkeit, die Wahrheit eines Urteils zu prüfen, abhängt. „Unsere Empfindungen für Abbilder der Außenwelt halten, die objektive Wahrheit anerkennen, auf dem Standpunkt der materialistischen Erkenntnistheorie stehen, das ist ein und dasselbe.“[33] Die Begriffe sind in dem Maße wahr oder falsch, wie sie das Merkmal der objektiven oder der subjektiven Existenz enthalten und es damit ermöglichen, auf ihrer Grundlage Existentialaussagen zu bilden (so sind z. B. folgende Begriffe in den entsprechenden Urteilen wahr: „Raumschiffe für interplanetare Flüge werden existieren“, „die Kentauren existieren als Gestalten der antiken Mythologie“, „das perpetuum mobile existiert als Begriff in der Geschichte der wissenschaftlichen Forschungen und Irrtümer“ usw.).

Erkennt man den objektiven Inhalt des menschlichen Wissens an, so zieht dies eine andere Frage nach sich: „... können ... die menschlichen Vorstellungen, die die objektive Wahrheit ausdrücken, sie auf einmal, vollständig, unbedingt, absolut oder nur annähernd, relativ ausdrücken. Diese zweite Frage ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen absoluter und relativer Wahrheit.“[34]

Der vormarxsche Materialismus faßte die Wahrheit im wesentlichen als ein für allemal gegebenes und abgeschlossenes Wissen und stellte sie dem Irrtum absolut gegenüber (Spinoza). Die Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie bewies jedoch wiederholt, daß diese Auffassung der Kritik nicht standhält. Da die Wahrheit, wie wir bereits erklärten, vom Standpunkt ihrer Entwicklung gesehen einen Prozeß darstellt, muß die Existenz relativer Wahrheiten anerkannt werden. Diese Relativität erschöpft sich nicht in der subjektiven Form der Erkenntnis der Wahrheit; sie ruht außerdem in der nur annähernden Exaktheit der Urteile, in der Unvollständigkeit wissenschaftlicher Theorien und ihrer Elemente sowie in dem begrenzten Anwendungsbereich einiger durchaus wahrer Urteile (der sog. ewigen Wahrheiten). Die weitere Entwicklung der Erkenntnis zielt darauf ab, [403] die Relativität der wissenschaftlichen Urteile und Theorien zu überwinden, was jedoch niemals vollständig gelingen kann.

[31] Aristoteles: Metaphysik, Berlin 1960, Neuntes Buch, Zehntes Kapitel, S. 220-222.
[32] Vgl. Francis Bacon: Das neue Organon, Berlin 1962, S. 139.
[33] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus In: Werke, Bd. 14, S. 125.
[34] Ebenda, S. 116.

Es ist zweckmäßig, im Interesse der Kritik der neopositivistischen Erkenntnistheorie den Begriff der „ewigen Wahrheiten“ zu präzisieren. Die ewigen Wahrheiten beziehen sich entweder auf eine enge Gruppe von Gegenständen oder sogar nur auf Einzelgegenstände und fixieren bestimmte konkret-faktische Eigenschaften derselben („Locke wurde im Jahre 1632 geboren“); sie beziehen sich andererseits auch auf umfangreiche Objektgruppen, die sie exakt, aber nur in einer bestimmten Hinsicht charakterisieren. In diesem Falle bilden sie Elemente der absoluten Wahrheit („die Materie ist die objektive Realität, die außerhalb des Subjekts, vor ihm und unabhängig von ihm existiert und von ihm widergespiegelt wird“). In vielen Fällen sind Wahrheiten nur innerhalb bestimmter Grenzen ewig, die sich in dem Maße, wie die menschliche Erkenntnis fortschreitet, erweitern oder einengen können. So bedurfte es einer Präzisierung des Urteils „das Ganze ist größer als sein Teil“, nachdem durch die Mengentheorie der Begriff von Mengen gleicher Mächtigkeit in die Wissenschaft eingeführt wurde. Ebenso erwiesen sich das kommutative Gesetz der Addition sowie das fünfte Euklidische Postulat als nicht absolut wahr. Gegenwärtig steht sowohl die These von der Isotropie des Raumes (welche besagt, daß es im Raum keine „privilegierten“ Richtungen im Ablauf physikalischer Prozesse gibt) als auch die Auffassung, daß alle physikalischen Prozesse dem sogenannten Gesetz der Erhaltung der Parität unterworfen sind, in Zweifel.

Die in gewissen ewigen Wahrheiten gegebenen Behauptungen können darüber hinaus nur unter ganz präziser Beachtung aller notwendigen Bedingungen vollkommen wahr sein, denen allerdings weder in der Erkenntnis noch in der Realisierung niemals völlig entsprochen werden kann. (So verhält es sich z. B. im Falle des Urteils „bei atmosphärischem Normaldruck und normalen übrigen Bedingungen kocht das Wasser bei 100° Celsius“.) Die weitere Entwicklung dieser Art Wahrheiten erfolgt auf dem Wege, daß die sie ausdrückenden Urteile immer weiter ergänzt und präzisiert werden (im angeführten Beispiel besteht eine dieser Ergänzungen darin, daß die Isotope des Wassers in normaler Mischung gegeben sein müssen).

Einige dem Neopositivismus nahestehenden Philosophen, wie z. B. der Begründer der Lwow-Warschauer Schule Twardowski, [404] behaupteten, die Wahrheit könne nicht von irgendwelchen Bedingungen abhängig sein und leiteten daraus ab, daß nur Sätze ohne jedes Relativitätsmoment als Wahrheiten gelten könnten. (Sie näherten sich damit den Anschauungen Platons wie auch denen des jungen Russell.)

Die Mehrzahl der Neopositivisten lehnt die Existenz einer absoluten Wahrheit vollkommen ab und gelangt auf diesem Wege zu einem durch und durch relativistischen Standpunkt, von dem aus sie die logische Struktur der Urteile und wissenschaftlichen Theorien als Ergebnis reiner Konventionen interpretieren. Das Moment des Relativen, das dem Erkenntnisprozeß eigen ist, darf jedoch nicht in Subjektivismus umgemünzt werden. Lenin schrieb hierzu: „Die Dialektik *schließt in sich*, wie schon Hegel erläuterte, ein Moment des Relativismus, der Negation, des Skeptizismus *ein*, aber sie *reduziert sich nicht* auf den Relativismus ... d. h., sie erkennt die Relativität aller unserer Kenntnisse an nicht im Sinne der Verneinung der objektiven Wahrheit, sondern in dem Sinne, daß die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an diese Wahrheit geschichtlich bedingt sind.“[35]

Wie die menschliche Praxis beweist, bilden relative und absolute Wahrheit eine untrennbare Einheit. Mit der Entwicklung der Erkenntnis wird die relative Wahrheit immer inhaltsreicher und nähert sich so allmählich der absoluten Wahrheit als ihrer Grenze an; der Begriff der Grenze wird hierbei im Sinne der Vollständigkeit unseres Wissens über alle Zustände der Wirklichkeit gebraucht. Engels und Lenin verwiesen mehrfach darauf, daß die Erkenntnis diese Grenze niemals vollständig erreichen kann, daß jedoch auch keinerlei prinzipielle Hindernisse bestehen, die die unendlich nahe Annäherung der Erkenntnis an diese Grenze aufhalten können. Daraus folgt, daß jede objektiv richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit sowohl eine relative Wahrheit als auch Elemente der absoluten Wahrheit in sich enthält. Der

[35] Ebenda, S. 131/132.

Gegensatz zwischen relativer und absoluter Wahrheit ist damit selbst relativ. Die absolute Wahrheit setzt sich gleichsam aus relativen Wahrheiten zusammen, „aber die Grenzen der Wahrheit jedes wissenschaftlichen Satzes sind relativ und können durch die weitere Entwicklung des Wissens entweder weiter oder enger gezogen werden“[36].

[405] Ihre Weiterentwicklung und Konkretisierung hat die marxistische Auffassung vom dialektischen Zusammenhang zwischen absoluter und relativer Wahrheit im Prinzip des *konkreten* Charakters der Wahrheit gefunden, das in den Schriften Lenins sowie in der Tätigkeit der KPdSU allseitig ausgebaut wurde. Lenin erklärte, daß diese oder jene These nur dann eine konkrete Wahrheit, eine Wahrheit im exakten Sinne des Wortes sei, wenn sie die Vielgestaltigkeit aller Seiten und die Existenzbedingungen des Gegenstandes, das Aufeinandereinwirken dieser Seiten und ihre stufenweise Erkenntnis berücksichtigt. So hängt z. B. die Wahrheit der These, wonach die Winkelsumme eines Dreiecks gleich 180° ist, von den metrischen Eigenschaften bestimmter materieller Prozesse und folglich davon ab, welche Art Geometrie diesen adäquat ist. Die Wahrheit der Behauptung, daß die Materie als Stoff mit verschiedenen Modifikationen und Eigenschaften existiert, hängt davon ab, wie konkret unser Wissen über den Stoff selbst, über die verschiedenen Materiearten und ihre Wechselwirkung ist. Auf dem XX. Parteitag der KPdSU wurde bekanntlich die Idee der Begründer des Marxismus-Leninismus weiterentwickelt, wonach unter bestimmten historischen Bedingungen ein revolutionärer Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus auch ohne Anwendung bewaffneter Gewalt erfolgen kann. Der Parteitag verwies auf die reale Möglichkeit, in der neuen konkreten Situation das bürgerlich-demokratische Parlament in ein Organ des Volkswillens, d. h. in ein Instrument der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft, umzuwandeln. Lenin wies nach, daß sich die Wahrheit aus der Gesamtheit aller Seiten der Erscheinungen und ihren Wechselwirkungen zusammensetzt.

Der Wahrheitsbegriff des dialektischen Materialismus unterscheidet sich prinzipiell von dem Begriff der F-Wahrheit im Neopositivismus; denn diese F-Wahrheit erschöpft sich darin, die Empfindungen und Erlebnisse des Subjekts in Sätzen zu fixieren. Die dialektisch-materialistische Wahrheitsauffassung unterscheidet sich im Prinzip auch von dem neopositivistischen Begriff der L-Wahrheit in seiner konventionalistischen Interpretation, d. h. in seiner Isolierung von dem sinnlichen Wissen.

Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus ist der Begriff der logischen Richtigkeit (Ableitbarkeit, Analytizität) letztlich von dem Begriff der inhaltlichen Wahrheit abgeleitet.

Es ist für die neopositivistische Erkenntnistheorie kennzeich-[406]nend, daß sie die Analyse des *Prozesses* der Erkenntnis zu umgehen sucht und diesen nur als psychologischen Bereich des menschlichen Verhaltens ansieht. Die Neopositivisten beschränkten sich darauf, die Merkmale des „fertigen“ Wissens zu analysieren, das sie von Nichtwissen bzw. von Irrtümern (Fehlern) unterscheiden.

Daraus erklärt es sich, daß für die Erkenntnistheorie des logischen Positivismus das eigentliche Forschungsobjekt nicht die inhaltliche Wahrheit, sondern die formale Abgrenzung aller wahren Aussagen von den falschen bildete.[37]

Im Einklang mit dieser metaphysischen Position wird das Wissen, ähnlich wie das „Gegebensein“ seiner sinnlichen Basis, als etwas Gegebenes betrachtet. Zu dieser Seite des Problems äußerte sich B. G. Butschinskaja in der Arbeit „Der Wiener Kreis. Über die Anfänge des Neopositivismus“ (1960). Von einer ähnlichen Interpretation der Erkenntnis geht Hans L. Zetterberg in seinem Buch über die Verifikation in der Soziologie (1954) aus; er wird dafür von M. Bunge in seinem Buch „Kausalität“ (1959) angegriffen.

[36] Ebenda, S. 129.
[37] Vgl. Wahrheit. In: Philosophische Enzyklopädie, Bd. 2, Moskau 1962, sowie Woprossi filosofii, 1962, H. 1, S. 66-69 (russ.).

Wie wir bereits sahen, wird der Prozeß, in dem die Erkenntnis von den Empfindungen zu abstrakten Theorien aufsteigt, vom Neopositivismus nicht als eigentliche Erkenntnis, sondern als das Eingehen logischer Konventionen ausgelegt. Die Neopositivisten schließen auf diese Weise die Erkenntnis als rationalen Prozeß aus und sehen in ihr bestenfalls eine Gegenüberstellung „alter" und „neuer" Wissensdaten.

Schlick gab mehrfach zu verstehen, daß er im Unterschied zu den Skeptikern und Agnostikern von der Zuverlässigkeit der sinnlichen Grundlage unseres Wissens überzeugt ist. Die Elemente dieser Grundlage werden jedoch von den Neopositivisten im Rahmen des Erkenntnisprozesses lediglich als Signale betrachtet, die das Verhalten des Menschen, seine Reaktionen steuern (insbesondere solche Reaktionen, die Signale in der Gestalt von Zeichen fixieren). Sie gelten aber nicht als Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes. Nicht ohne Grund verglich Russell den Terminus „Teilklasse des Glaubens" – wie er die Erkenntnis nennt – mit den Angaben eines auf Temperaturschwankungen reagierenden Thermometers.

[407] In einem System von Kenntnissen aber werden die Elemente des Sinnlichen als etwas durch Zeichen bedingt „Benanntes" interpretiert. Hieraus leitet sich insbesondere auch jene neopositivistische These ab, die besagt, das Wissen sei nicht als „Ausdruck" (Schlick) oder „Repräsentation" (Carnap) von Tatsachen zu betrachten, sondern beziehe sich nur auf die Relationen zwischen denselben. Diese Relationen (z. B. die der Identität) werden von verschiedenen Subjekten im Prinzip verschieden erlebt. Aus diesem Grunde, so erklärt man, verkörpern sich im Wissen nur die sog. impliziten formalen Relationsbestimmungen. Mit diesen meint man aber nicht bestimmte Arten der Relation zwischen Objekt und Subjekt, sondern die Relationen innerhalb der Sprache, die es ermöglichen, die einen Elemente derselben durch andere zu erklären.

In diesem Sinne interpretiert man z. B. den Protokollsatz „dies ist etwas Grünes" als symbolischen Ausdruck dafür, daß zwischen den Gliedern einer Aussagenserie die Relation der sprachlichen Identität besteht. Diese Relation kommt dadurch zustande, daß der Satz „dies ist etwas Grünes" von verschiedenen Personen ausgesagt wird, wobei den einzelnen Gliedern jener Aussagenserie bei weitem nicht die gleichen sinnlichen Erlebnisse der betreffenden Personen zugrunde liegen.

Die Form des Wissens ist noch nicht das Wissen selbst. Für Schlick allerdings gilt, daß das Wissen nur die Form sei, in die sich die Erlebnisse kleiden. Die Erkenntnisrelation existiert für ihn nicht zwischen Subjekt und Objekt, sondern nur zwischen dem im Subjekt „Gegebenen" und der dieses „Gegebene" formierenden Sprache des Subjekts.

Mit dieser Auffassung hängt auch Schlicks Behauptung zusammen, der Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem (in bezug auf das Subjekt gesehen) könne nur mittels eines Mechanismus logischer Konstruktionen überwunden werden.

Der Phänomenalismus bleibt jedoch, was er ist, und alle Räsonnements des Hauptvertreters des „Wiener Kreises" und seiner Anhänger überschreiten nicht die Grenzen des Humeschen Agnostizismus.

Eine der Grundschwächen der neopositivistischen Wahrheitsauffassung besteht darin, daß die Wahrheit von der praktischen, materiellen Tätigkeit der Menschen losgelöst wird.

Um diesen Punkt in der neopositivistischen Erkenntnistheorie [408] zu analysieren, gilt es, das Prinzip der Verifikation zu erforschen, das im Neopositivismus die Rolle des Wahrheitskriteriums spielt. Die neopositivistische Grundhaltung, mit der die Philosophie zur logischen Analyse der Sprache gemacht wird, ließ die Frage nach der Prüfung der Bedeutung (des Sinnes) und der Wahrheit sprachlicher Ausdrücke im Neopositivismus an zentrale Stelle aufrükken.

2. Das Verifikationsprinzip und seine Vorgeschichte

Wie die Neopositivisten erklären, ist das Verifikationsprinzip im umfassenden Sinne des Wortes ein Prinzip, das zu prüfen gestattet, ob Sätze sinnvoll sind oder nicht, wobei unter „sinnvoll" verstanden wird, daß die Sätze formal-logisch als „wahr" oder „falsch" charakterisiert werden können.[38] Dieses Prinzip findet in der modernen symbolischen Logik seine Anwendung, in der das spezifisch logische Problem behandelt wird, in welcher Weise der Sinn komplexer (und überhaupt abgeleiteter) Sätze vom Sinn der Elementarsätze abhängt.

Das Verifikationsprinzip wird im Neopositivismus vor allem unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wie in Abhängigkeit von den Sinnesdaten ermittelt werden kann, ob ein Satz sinnvoll ist. Schlick z. B. interessierte sich für das Verifikationsprinzip vorwiegend in seiner engeren Bedeutung als Kriterium für die Wahr-[409]heit von Sätzen. Wahre Sätze als Sonderfall sinnvoller Sätze werden nach Schlick durch positive Verifikation ermittelt, falsche Sätze hingegen durch negative Verifikation.

In seiner neopositivistischen Interpretation besagt das Verifikationsprinzip, daß das Subjekt die Wahrheit (oder Falschheit) eines Satzes nur durch Gegenüberstellung dieser Aussage mit den Erlebnissen der Erfahrung verifizieren kann. Wenn sich die Gegenüberstellung (der Vergleich) des zu prüfenden Satzes mit den empirischen Daten nicht unmittelbar verwirklichen läßt, so ist mit den Mitteln der logischen Deduktion auf einen Satz überzugehen, der den Vergleich mit der Erfahrung zuläßt. Wenn sich herausstellt, daß der Vergleich mit der Erfahrung weder unmittelbar noch mittelbar zu ziehen ist, gilt der Satz als sinnlos.

An den Äußerungen der Neopositivisten aus den zwanziger bis dreißiger Jahren fällt auf, daß das Verifikationsprinzip in der für das vorsemantische Stadium des Neopositivismus charakteristischen Form mehrere verschiedene, aber dennoch miteinander verbundene Thesen einschließt. So wird behauptet: (1) das Kriterium der Wahrheit eines Satzes besteht in seiner empirischen Verifikation; (2) die empirische Verifikation besteht im Vergleich des Satzes mit dem „unmittelbar Gegebenen"; (3) Wahrheit ist identisch mit Verifizierbarkeit; da mit der Verifizierbarkeit eines Satzes seine Wahrheit konstatiert ist, fällt die Wahrheit des Satzes mit der Art und Weise seiner Verifikation zusammen; (4) der Sinn eines Satzes ist mit seiner Verifizierbarkeit identisch, welche die Wahrheit oder Falschheit des Satzes erweist; der konkrete wissenschaftliche Sinn eines Satzes ist mit der Gesamtheit der Operationen zur Verifikation dieses Satzes identisch; (5) es ist evident, daß die dritte und vierte These auf der formallogischen Interpretation des Begriffs „sinnvoll" als der Verallgemeinerung von „wahr" und „falsch" beruhen.

These (1) gibt die allgemeinste Charakteristik des Verifikationsprinzips. Nimmt man sie gesondert von den übrigen vier Thesen, so gewinnt man noch keine hinreichend klare Vorstellung vom Wesen des Verifikationsprinzips in seiner neopositivistischen Fassung. These (2) präzisiert den Begriff der empirischen Verifikation, indem sie das „Material" kennzeichnet, mit dem ein Satz entsprechend dem Verifikationsprinzip zu vergleichen ist. In der Frühperi-

[38] Wir verwenden den Begriff „sinnvoll" hier und im weiteren als seiner Bedeutung nach dem Begriff der Sinnlosigkeit, nicht aber dem des Unsinnes entgegengesetzt. „Sinnlos" bedeutet, daß ein gegebener Satz (wir unterscheiden hier nicht zwischen Satz und Urteil) unter bestimmten Bedingungen weder wahr noch falsch sein kann. Die Neopositivisten schlossen aus dieser Überlegung heraus die „sinnlosen" Sätze aus dem Bereich der Logik und der wissenschaftlichen Erkenntnis aus. Bereits in den Frühwerken der Neopositivisten wird jedoch der Begriff „sinnvoll" auch als Gegensatz zum Begriff „unsinnig" verwandt, d. h. entsprechend dem gewöhnlichen Sprachgebrauch benutzt. So äußerte Wittgenstein, man könne einen Satz auch verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist. Für die beiden Bedeutungen von „sinnvoll" interessierten sich vor allem die logischen Semantiker, in deren Arbeiten die Frage nach dem Kriterium für den Sinn eines Satzes eine wichtige Rolle spielt. Beide Bedeutungen des Begriffs „sinnvoll" können nicht absolut auseinandergehalten werden, sie hängen miteinander zusammen, wie noch zu sehen sein wird. Wir behalten weiterhin im Gedächtnis, daß als „sinnleer" die logischen Tautologien, d. h. die immer wahren Sätze, wie z. B. $(p \supset p) \supset (q \supset q)$, sowie die Kontradiktionen, d. h. die immer falschen Sätze, wie z. B. $(p \wedge \overline{p})$ V $(q \wedge \overline{q})$, bezeichnet werden.

ode des Neopositivismus wurde unter dem „unmittelbar Gegebenen“, das in These (2) zur Rede steht, die sinnliche, [410] durch eine endliche Anzahl von Wahrnehmungen begrenzte Erfahrung des Subjekts verstanden. These (3) leugnet einen prinzipiellen Unterschied zwischen der Wahrheit und ihren Bedingungen, d. h. ihrer Verifizierbarkeit, und identifiziert somit die Definition des Wahrheitskriteriums mit der Definition der Wahrheit selbst.

Diese Gleichsetzung der Wahrheit mit ihrem Kriterium, die nicht nur für den Neopositivismus kennzeichnend ist, bildet eine der charakteristischen Besonderheiten des Verifikationsprinzips, durch die es sich vom Prinzip der Praxis als Wahrheitskriterium grundsätzlich unterscheidet. Wir werden sehen, daß diese Identifizierung eine grundlegende Subjektivierung des Verifikationsprozesses zur Folge hat. Die Gleichsetzung von Verifizierbarkeit und Sinn eines Satzes in These (4) bedeutet weiter, daß ein Satz, der prinzipiell nicht verifizierbar ist, als sinnlos angesehen werden muß. Der Terminus „sinnlos“ bedeutet hier, daß dieser Satz zu jenen wissenschaftlichen Disziplinen gehört, die auf die Erforschung der objektiven Realität gerichtet sind.

Die in These (5) enthaltene Reduzierung wahrer Sätze auf einen Sonderfall der sinnvollen Sätze weist an sich nichts spezifisch Positivistisches auf. Sie setzt voraus, daß falsche Sätze „negativ“ sinnvoll sind. Sämtliche Sätze werden hier in wahre und falsche und darüber hinaus in sinnlose „Scheinsätze“ untergliedert. Von diesen drei Wertigkeiten sind nur zwei (nämlich Wahrheit und Falschheit) auf Behauptungen anwendbar, die in der Wissenschaft Existenzberechtigung besitzen (in der dreiwertigen Logik ist noch eine dritte Wertigkeit der Sätze zulässig, mit der allerdings nicht logische „Sinnlosigkeit“, sondern „Unbestimmtheit“, „Wahrscheinlichkeit“ usw. gemeint ist).

These (5) dient dem Neopositivismus jedoch nicht nur dazu, die Wissenschaft von allem zu säubern, was von seinem Standpunkt aus unbegründet und spekulativ erscheint; sie hat zugleich den Zweck, die materialistischen Ideen aus der Wissenschaft auszutreiben und die Thesen der idealistischen Philosophie vor dem Vorwurf der Falschheit zu bewahren.

Worin besteht die wirkliche Grundlage, auf der alle diese Thesen in das einheitliche Verifikationsprinzip zusammengeschlossen werden? Wir finden sie darin, daß die Nicht-Verifizierbarkeit von Sätzen mit Sinnlosigkeit und folglich Realität mit Erkennbarkeit absolut identifiziert wird.

[411] Schlick bezeichnete das Verifikationsprinzip als das Ockhamsche Rasiermesser des 20. Jahrhunderts. Ockham, der im 14. Jahrhundert lebte, hat jedoch mit dem Verifikationsprinzip nichts zu tun, weil sein bewußtes „Rasiermesser“ eine Waffe gegen die spekulativen, von den Tatsachen losgelösten Erörterungen der Scholastiker und nichts anderes war.

Elemente des Verifikationsprinzips können in den Auffassungen des Vertreters einer anderen philosophischen Richtung nachgewiesen werden, nämlich bei dem Begründer des subjektiven Idealismus der Neuzeit, George Berkeley.

Für Berkeley bestand das Wahrheitskriterium in den Wahrnehmungen, auf die nach seiner Auffassung auch die empirische Wahrheitsprüfung zurückzuführen ist. In seiner „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ schrieb er, daß die Ideen, d. h. die sinnlichen Vorstellungen, die der menschliche Geist nach Belieben hervorbringt, „matt, schwach und unbeständig (sind) im Vergleich mit anderen, die sie durch die Sinne percipieren, und die, indem sie diesen nach gewissen Regeln oder Naturgesetzen eingeprägt werden, sich selbst als Wirkungen eines Geistes bekunden, der mächtiger und weiser ist als die menschlichen Geister. Von diesen letzteren Ideen wird gesagt, daß sie mehr *Realität* in sich tragen als die ersteren, worunter zu verstehen ist, daß sie stärker afficieren, mehr geordnet und bestimmt und nicht willkürliche Gebilde des sie percipierenden Geistes sind.“[39]

[39] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 39.

Das Wahrheitskriterium besteht also für Berkeley in einer maximalen Klarheit der Vorstellungen, was der These (1) des Verifikationsprinzips entspricht. Es könnte scheinen, daß Berkeley in dem angeführten Zitat von der Wahrheit oder Falschheit der Empfindungen und nicht der Sätze spricht. Die Frage nach der Wahrheit der Empfindungen ist für Berkeley jedoch letztlich die Frage nach den Bedingungen für die Wahrheit von Sätzen folgender Art: „Diese Empfindung ist das Produkt einer normalen Wahrnehmung im wachen Zustand", „diese Empfindung ist das Produkt eines Traumes" usw.

Berkeley sah das Kriterium der Wahrheit nicht nur in der aktuellen sinnlichen Wahrheitsprüfung, sondern bereits in ihrer Möglichkeit, was ebenfalls mit These (1) übereinstimmt. Vergleichen wir dazu folgende Bemerkung Berkeleys: „Sage ich: der Tisch, [412] an dem ich schreibe, existiert, so heißt das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich außerhalb meiner Studierstube, so könnte ich seine Existenz in dem Sinne aussagen, daß ich, wenn ich in meiner Studierstube wäre, ihn percipieren könnte."[40]

Die enge Verwandtschaft zwischen Berkeleys Auffassungen und These (2) des Verifikationsprinzips, nach der ein Satz verifiziert wird, indem er mit dem unmittelbar Gegebenen verglichen wird, tritt auch in Berkeleys Behauptung zutage, die Sinneswahrnehmung sei das „unmittelbar Gegebene". Sie erscheint weiter in Berkeleys Meinung, die Wahrnehmungen wären in der Weise auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, daß man die Sätze über sie mit den übereinstimmenden Empfindungen verschiedener Subjekte wie auch mit den übereinstimmenden vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Empfindungen desselben Subjekts vergleicht. So bestand Berkeley darauf, die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kanaan in Galiläa habe sich tatsächlich zugetragen, insofern alle am Tisch Sitzenden den Geschmack des Weines und seine Wirkung empfunden hätten. Berkeley nahm an, daß die Stärke eines Eindruckes davon abhängt, in welchem Maße die Empfindungen geordnet sind. Die klarsten Vorstellungen seien aber solche, welche nicht von dem Vorwurf berührt werden, „daß sie nicht einheitlich mit den vorhergehenden und folgenden Ereignissen unseres Lebens verbunden sind".[41] Man kann allerdings nicht behaupten, daß in Berkeleys Philosophie der Gedanke, die Wahrheit bestehe in der gegenseitigen Übereinstimmung der Aussagen, bereits klar formuliert worden wäre. In dieser Hinsicht gehört die Priorität zweifellos dem Neopositivismus.

Die Identifizierung der Wahrheit mit der Methode ihrer Verifikation ist bereits für den „klassischen" Berkeleyanismus charakteristisch. Dadurch, daß Berkeley die Existenz von Objekten außerhalb des menschlichen Bewußtseins bestritt, ging ihm unweigerlich jedes objektive Wahrheitskriterium verloren, und er mußte dem Subjektivismus verfallen. Vom Standpunkt Berkeleys besteht die Wahrheit in der Unmittelbarkeit und Klarheit der Empfindungen, so daß sie per definitionem mit ihrem eigenen Kriterium identisch ist.

Zu These (4), die die Identität von Sinn und Verifizierbarkeit [413] eines Satzes behauptet, ist es nicht uninteressant, Berkeleys Antwort auf die Frage nach der Existenz der Dinge außerhalb des Subjekts zu hören. „Denn was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipiertwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein (esse) solcher Dinge ist Percipiertwerden (percipi). Es ist nicht möglich, daß sie irgend eine Existenz außerhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, von welchen sie percipiert werden."[42] Berkeley lehnt also eine Aussage über Tatsachen, die isoliert von der sinnlichen Beobachtung dieser Tatsachen getroffen wird, mit der Behauptung ab, diese sei ohne wissenschaftlichen Wert. Wie wir im weiteren erkennen werden, geht auch aus These (4) des Verifikationsprinzips hervor, das sein Wahrgenommenwerden ist.

[40] Ebenda, S. 22.
[41] George Berkeley: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, S. 149.
[42] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 22.

Das Berkeleyanische Prinzip „esse est percipi“ ist jedoch bei weitem nicht mit dem Verifikationsprinzip identisch. Das Entscheidende ist nicht, daß Berkeley in seinen Formulierungen keine klare Unterscheidung zwischen der Prüfung einer sinnlich wahrgenommenen Tatsache und der Prüfung eines Satzes (eines Urteils) über dieselbe vornahm; denn wir bemerkten bereits, daß seine Auffassung vom Wahrheitskriterium schließlich doch auf den letzteren Fall abzielte. In der neopositivistischen Erkenntnistheorie hingegen wird klar und bestimmt von der Verifikation von Sätzen gesprochen, denn der Positivismus geht entschieden davon aus, daß die Ereignisse selbst nicht wahr oder falsch sind, sondern nur stattfinden oder nicht stattfinden können.

Der wirkliche Unterschied besteht hier nur darin, daß der Neopositivismus diese These exakt formuliert hat, während Berkeley sie mehr intuitiv vertreten hatte.

Nach der Auffassung des dialektischen Materialismus sind die Objekte an sich selbst weder „wahr“ noch „falsch“. Diese Werte kommen nur ihren „Abbildern“ zu, die im Verlaufe der Widerspiegelung entstehen und in Begriffen und Urteilen fixiert werden. Wenn hin und wieder eine Ähnlichkeit zwischen den Standpunkten des logischen Positivismus und des modernen Materialismus gegeben zu sein scheint, so ist diese rein äußerlicher Natur. Ihrem Wesen nach sind beide Standpunkte prinzipiell verschieden. Der dialektische Materialismus geht davon aus, daß die [414] Objekte und die in ihnen stattfindenden Prozesse unabhängig von der konkreten Möglichkeit existieren, in einem gegebenen Zeitpunkt eine wahre Aussage über diese Prozesse zu formulieren. Der Neopositivismus dagegen vertritt in der Regel die Auffassung, daß eine Tatsache nicht außerhalb ihrer Erkenntnis gegeben ist, und daß die Erkenntnis die Möglichkeit schafft, eine Aussage über diese oder jene Tatsache zu formulieren.

Der entscheidende Unterschied zwischen Berkeleys „esse est percipi“ und dem neopositivistischen Verifikationsprinzip besteht darin, daß Berkeley die Existenz materieller Objekte außerhalb und neben ihrer Wahrnehmung offen bestritt. Für ihn waren die Wahrnehmungen, die der Mensch von den Eigenschaften der Objekte besitzt, diese Objekte selbst. Er fälschte die unbestreitbare Tatsache, daß die Menschen die Dinge vermittels Empfindungen erkennen, dahingehend um, daß die Dinge nur in den Empfindungen existieren. Aus der zweifellos richtigen These, daß alle menschlichen Kenntnisse letzten Endes den Empfindungen entstammen, machte er die Behauptung, daß die Existenz der Dinge aus den menschlichen Empfindungen hervorgehe. Berkeleys Erkenntnistheorie war die des offenen subjektiv-idealistischen Sensualismus, mit der Besonderheit, daß für die Existenz Gottes und der menschlichen Seele eine Ausnahme von dem Prinzip gemacht wurde, wonach die Objekte nur in der sinnlichen Erkenntnis gegeben sind. Er ließ damit in der Erkenntnistheorie sinnvolle – d. h. wahre oder falsche – Sätze zu, die den Verifikationsoperationen nicht zugänglich sind. Für die Neopositivisten dagegen gehört die Frage nach dem Sein von Gegenständen außerhalb der menschlichen Empfindungen zu den nicht verifizierbaren Sätzen, die somit zwar nicht falsch, aber sinnlos sind. Ihr Standpunkt ist also mit dem des subjektiven Idealismus unmittelbar verbunden, unterscheidet sich jedoch von der offenen Variante desselben.

Viele Elemente des Verifikationsprinzips sind auch in der Philosophie Humes enthalten, obgleich Hume diesen Terminus speziell nicht benutzte.

Als das Wahrheitskriterium der „Ideen“, d. h. in seiner Terminologie: der Vorstellungen, betrachtete Hume die Eindrücke (impressions) oder die Sinneswahrnehmungen. Er behauptete, „daß alle unsere Vorstellungen Eindrücken nachgebildet sind“[43].

[415] Die Zuverlässigkeit der Eindrücke selbst stellte Hume nicht im geringsten in Zweifel. Dies erklärt sich allerdings nicht daraus, daß er geneigt gewesen wäre, sie als adäquate Widerspiegelung der Wirklichkeit zu betrachten; vielmehr hielt er es für natürlich, daß die Eindrükke erkenntnistheoretisch als das unmittelbar Gegebene zu gelten haben. „Alles, was ins Be-

[43] David Hume: Traktat über die menschliche Natur, 1. Buch, S. 98.

wußtsein tritt, ist *tatsächlich* eine Perzeption, es kann darum nicht als etwas anderes von uns unmittelbar erlebt werden.“[44] Das Kriterium für die Wahrheit logischer Begriffe und Theorien soll darin bestehen, daß diese letztlich auf Eindrücke zurückgeführt werden. Eben in diesem Sinne erklärt er, wer in seinem Denken ausgeklügelte Subtilitäten und Feinheiten voraussetze, liefere damit „einen deutlichen Beweis von der Unrichtigkeit seiner Lehre, so wie es umgekehrt für die Richtigkeit einer Theorie spricht, wenn sie einfache Voraussetzungen macht“.[45] Der Terminus „Einfachheit“ bedeutet hier den kürzesten Weg, auf dem die Übereinstimmung zwischen einem System von Begriffen und den Sinneseindrücken erreicht wird.

Ist auf die Frage, ob die Dinge unabhängig von den menschlichen Eindrücken (Empfindungen) objektiv existieren, eine definitive Antwort möglich? Hume vertrat die Auffassung, daß schon eine solche Fragestellung in der Erkenntnistheorie überflüssig sei. Die Neopositivisten ziehen daraus den Schluß, Humes Verzicht auf die Beantwortung der genannten Frage bedeute, daß er die möglichen Lösungen derselben als sinnlose Sätze ansieht. Indes besteht zwischen Humes Standpunkt und dem Verifikationsprinzip keine vollständige Analogie, denn Hume transformierte durchaus nicht alle seine Überlegungen in Termini mit drei logischen Charakteristika – wahr, falsch, sinnlos.

Humes Auffassungen lassen sich auch deshalb nicht vollständig in den Rahmen des neopositivistischen Verifikationsprinzips einordnen, weil er die Klasse der Sätze, die sich als wahr erweisen können, umfangmäßig für größer hielt als die Klasse von Sätzen, die der sinnlichen Verifikation unterliegen. Zwar wies Hume Berkeleys Meinung über die „Geister“ zurück, deren Existenz Berkeley für eine unbestreitbare Tatsache hielt, die nicht davon abhinge, ob die „Seelen“ der Menschen etwas wahrnehmen und ob sie selbst von jemandem wahrgenommen werden. [416] Andererseits schreibt Hume jedoch in einem Brief an John Stuart, er glaube von dem Satz „die Kausalität existiert“, daß er sich im Prinzip als ein wahrer erweisen kann, ohne sinnlich beweisbar zu sein. Ohne Zögern geht er hier von der Wahrheit dieses Satzes im psychologischen Sinne aus, wobei er „Wahrheit“ als „Glauben an die Wahrheit“ auffaßt.

Indem Hume die Existenz einer von logischen Argumenten unabhängigen Realität als psychologisches Glaubensobjekt gelten läßt, löst er (wie anschließend Russell) die Frage nach der vom Subjekt unabhängigen Existenz der Welt vom Standpunkt des Agnostizismus. Aber nicht das ist es, was den Unterschied zwischen dem Verifikationsprinzip und dem Standpunkt Humes ausmacht.

Um diesen Unterschied zu charakterisieren, ist eine weitere Besonderheit in Humes Anschauungen zu beachten. Ob ein Satz verifizierbar und sinnvoll ist, hängt seiner Meinung nach davon ab, ob die ihn bildenden Wörter verifizierbar und sinnvoll sind. Die Vorstellungen, um deren Wahrheit es ihm ging, sind ja nach seiner Meinung die in gegenständlichen Worten fixierten Eindrücke. Russell schließt hierin unmittelbar an Hume an, wenn er erklärt, daß die Bedeutung der Sätze nicht erforderlich ist, denn „die Bedeutung eines Satzes ist aus der Bedeutung der Worte abgeleitet, die ihn bilden“[46] und die mittels einer bestimmten logisch-grammatischen Syntax aneinandergefügt werden.

Nach Hume können also schon die Worte als solche sinnvoll sein, während Schlick und Wittgenstein nur die Verifikation vollständiger Sätze für möglich hielten.[47]

Humes Standpunkt ließ die Annahme möglich werden, daß der Sinn von Sätzen relativ selbständig gegenüber dem Sinn, d. h. der Verifikation, der diese Sätze bildenden Wörter sei. Daraus folgt, daß im Prinzip die Existenz sinnvoller, aber nicht verifizierbarer Sätze für möglich gehalten wird, in denen nur ihre einzelnen Elemente verifizierbar sind.

---

[44] Ebenda, S. 254.
[45] Ebenda, S. 238.
[46] Bertrand Russell: Die Analyse des Geistes, S. 349.
[47] „Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung“ (Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 3.3, S. 20).

Das Verifikationsprinzip begann sich im Positivismus des 19. Jahrhunderts herauszubilden, und zwar in einer Form, die an Berkeleys Überlegungen zu diesem Thema erinnerte. Während jedoch Berkeley die Existenz materieller Objekte außerhalb und [417] neben ihrer Wahrnehmung direkt leugnete, hielten Comte und Spencer die Möglichkeit einer positiven Lösung dieser Frage nicht für ausgeschlossen. Die Wurzeln ihres Standpunktes liegen in Humes These von der psychologisch begründeten Annahme einer Realität.

Einerseits nahm Comte das Verifikationsprinzip in seinem „Gesetz der beständigen Unterordnung der Einbildungskraft unter die Beobachtung" vorweg. Er verkündete die „*Grundregel*, daß keine Behauptung, die nicht genau auf die einfache Aussage einer besonderen oder allgemeinen Tatsache zurückführbar ist, einen wirklichen und verständlichen Sinn enthalten kann"[48]. Unter „Tatsachen" verstand er die Sinneswahrnehmungen. Andererseits nahm er jedoch die Existenz einer „wirklichen Welt" an[49], obgleich er diese Voraussetzung nicht für streng begründet hielt. Nach Spencer liegt hinter dem Bereich der Erscheinungen, die von der Wissenschaft beschrieben und geordnet werden, die Sphäre des „Unerkennbaren", die nur für die Religion zugänglich ist. Er hielt es für möglich, daß dieses „Unerkennbare" menschliche Empfindungen auslöst und dabei eine ähnliche Rolle spielt wie das Kantsche „Ding an sich". Spencer behauptete, daß „Stoff, Bewegung und Kraft nur Symbole der Nicht-erkannten Realität sind"[50]. Diese Annahmen gründeten sich einzig auf den „Glauben" im Sinne Humes, so daß sie den Rahmen des theoretischen Agnostizismus nicht überschritten.

Wollte man also den positivistischen Standpunkt des 19. Jahrhunderts mit Hilfe des Terminus „Verifikation" beschreiben, so nähme These (4), welche „sinnvoll" und „verifizierbar" identifiziert, etwa folgende Gestalt an: Es ist *wahrscheinlich*, wenngleich nicht exakt zu beweisen, daß der Sinn von Sätzen nicht über den Inhalt der Operationen zur Verifikation dieser Sätze hinausgeht.

Hume, Comte und Spencer vereinigt in diesem Falle die Meinung, daß die Menschheit die Grundfrage der Philosophie zwar nicht lösen kann, dieselbe aber ihrer Natur nach nicht erkenntnistheoretisch sinnlos ist. Sie hielten es demnach für möglich, daß eine bestimmte Lösung der Grundfrage der Philosophie wahr oder falsch sein kann, obgleich die Menschen nicht zu bestimmen vermögen, welche der Lösungen die wahre ist.

[418] Die machistische Variante des Positivismus ging von Ideen aus, die dem Verifikationsprinzip in vielem nahestehen. In den Dialogen „Wissenschaft und Philosophie" des russischen Machisten A. Bogdanow findet man eine buchstäbliche Vorwegnahme der Verifikationsformel, aus der hier geschlossen wird, daß die traditionellen philosophischen Theorien unwissenschaftlich seien. „Lassen sich Ideen auf eine technische Weise verifizieren, so handelt es sich um wissenschaftliche Ideen; ist eine technische Verifikation ausgeschlossen, so sind die Ideen philosophische."[51]

Wenn Mach und Avenarius die menschlichen Empfindungen als objektive Weltelemente bezeichnen, so reproduzieren auch sie in gewisser Weise Berkeleys „esse est percipi", mit zwei Korrekturen allerdings, durch die sie in die Nähe des Verifikationsprinzips gelangen. Die Korrekturen bestanden darin, daß Mach im Anschluß an Hume die Existenz einer geistigen Substanz bestritt; aus der Frage nach der Existenz von Gegenständen oder Erscheinungen hinter den Empfindungen aber wurde bei den Machisten die Frage: „Gibt es ein Sein jenseits des Seins?", auf die Avenarius antwortete: „Diese Frage entbehrt jedes logisch berechtigten Sinnes."[52]

[48] Auguste Comte: Rede über den Geist des Positivismus, S. 27.
[49] Ebenda, S. 83.
[50] Herbert Spencer: Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge, S. 555.
[51] Abriß über die Philosophie des Kollektivismus, S. 16 (russ.).
[52] Vgl. Richard Avenarius: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig 1895, Jg. 19, H. 1, S. 9.

Der Mangel an logischer Exaktheit in Avenarius' erkenntnistheoretischen Übungen hatte zur Folge, daß in dieser Formulierung verschiedene Begriffe von „Sinnlosigkeit" durcheinandergebracht wurden, die eine differenzierte Behandlung verlangen.[53]

In anderen Fällen verwandten Mach und Avenarius an Stelle des neopositivistischen Begriffs „sinnlos" den Terminus „falsch". Dies war allerdings schon nicht mehr eine Folge logischer Unexaktheiten, sondern ergab sich aus der Spezifik der von ihnen vertretenen Variante des Positivismus. So bestritten sie häufig ohne Umschweife den transzendenten Charakter der Außenwelt, was Schlick veranlaßte, den Empiriokritikern „Metaphysik" vorzuwerfen[54]. Insofern der Empiriokritizismus den nach Avenarius' Meinung nicht verifizierbaren Satz „es existiert eine Welt außer-[419]halb der Empfindungen" für sinnvoll (falsch) hält, weicht er vom Verifikationsprinzip ab. Von diesem Prinzip distanziert sich in gewisser Weise auch Mach durch seine scheinbar „objektive" Interpretation der „Elemente". Die „Elemente" können nach Mach bekanntlich auch außerhalb jenes Elementen-Komplexes existieren, der das Bewußtsein der menschlichen Persönlichkeit ausmacht.

Trotz dieser Besonderheiten steht der Machismus (der Empiriokritizismus) von allen idealistischen Strömungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts dem philosophischen Inhalt des Neopositivismus, dessen konzentrierter Ausdruck das Verifikationsprinzip ist, am nächsten. Das kommt besonders anschaulich im Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (der Denkökonomie) zum Ausdruck, das die Empiriokritiker als ihren speziellen Beitrag zur Erkenntnistheorie ausgeben.

Das Prinzip der einfachsten Koordination der sinnlichen Erkenntnisinhalte oder das Prinzip der „Denkökonomie" beruhte auf der unfreiwilligen Anerkennung seiner außersinnlichen Natur. „In der Tat", schrieb Lenin, „wenn man die uns in den Empfindungen gegebene objektive Realität nicht anerkennt, wo anders kann dann das ‚Prinzip der Ökonomie' herkommen als *aus dem Subjekt*? Die Empfindungen enthalten natürlich keinerlei ‚Ökonomie'. Also liefert das Denken etwas, was in den Empfindungen gar nicht vorhanden ist! Also wird das ‚Prinzip der Ökonomie' nicht aus der Erfahrung (= Empfindungen) genommen, sondern es geht jeder Erfahrung voraus, ist deren logische Bedingung, wie es die Kategorien Kants sind."[55]

Prüft man das Prinzip der Denkökonomie im Hinblick auf die Ergebnisse seiner Anwendung, so läßt es sich sowohl in den Solipsismus als auch in das Verifikationsprinzip, d. h. den positivistischen Sensualismus, eingliedern. Lenin zeigte, daß „im Namen der ‚Denkökonomie' *nur die Empfindung* für existierend erklärt wird ... Es ist am ‚ökonomischsten', zu ‚denken', daß nur ich und meine Empfindungen existieren – das ist unbestreitbar, sobald wir einen derart ungereimten Begriff in die *Erkenntnistheorie* hineintragen."[56] Es wäre in gleicher Weise „ökonomisch" zu denken, daß Sätze vom Typ „es existiert eine Welt außerhalb [420] der Empfindungen" nicht falsch, sondern sinnlos, d. h. Scheinsätze, seien. Die „Denkökonomie" ist nichts anderes als die Forderung nach dem kürzesten Weg, um die Empfindungen auf die sie zusammenfassenden Begriffe oder umgekehrt die Begriffe und Urteile auf die Empfindungen des Subjekts zurückzuführen. Entsprechend diesem Prinzip besteht dann das Wahrheitskriterium der Urteile in ihrem Vergleich mit der subjektiven Welt des unmittelbar Gegebenen. Eben dies wird aber in These (2) des Verifikationsprinzips ausgesprochen.

Das Prinzip der „Denkökonomie" trug weiterhin die Voraussetzungen in sich, um von der sensualistischen Auffassung der Verifikation zu einer rein formalen Interpretation derselben zu gelangen. Entsprechend dieser formalen Auslegung erfolgt die Verifikation eines Satzes durch seinen Vergleich mit anderen Sätzen desselben Systems. So erklärte Avenarius: „Die

[53] Fragen können sinnvoll sein, insofern sie in Analogie zu Urteilen betrachtet werden können (vgl. „Sprache und Denken", Moskau 1957, S. 306, russ.).
[54] Vgl. Moritz Schlick: Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 115.
[55] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 167/168.
[56] Ebenda, S. 165/166.

Gewohnheitsreaktionen sind die leichtesten, daher die Vorliebe der Seele für dieselben.“[57] Die Seele führe aus diesem Grunde „mit Hilfe der Assoziationen das Neue auf Altes, das Fremde auf Geläufiges, das Unbekannte auf Bekanntes, das Unbegriffene auf solches zurück, was bereits als Begriffenes unser geistiges Besitztum bildet“[58].

Natürlich herrscht in der Wissenschaft das Streben, neues Wissen in den Termini und Gesetzen des bereits vorhandenen Wissens darzustellen – sofern dies möglich ist. Diese Möglichkeit bietet sich aber durchaus nicht immer, und wirklich neues Wissen wird auch die Ableitung neuer Gesetze und die Begründung eines qualitativ neuen Begriffsfonds erfordern. Avenarius verabsolutiert hier eine Besonderheit des erkennenden Denkens, die mit dem Hang zum Gewohnten, „Alten“ verbunden ist.

Das beste Mittel, um die „Vorliebe der Seele“, von der Avenarius spricht, zu befriedigen, besteht allerdings darin, neue Tatsachen gänzlich zu ignorieren und statt ihrer diejenigen vorzuziehen, die bereits in ein System einbezogen werden konnten. Obgleich Avenarius in seinen Ausdrücken Extreme zu vermeiden sucht, erklärt er, „daß in jedem System als System eine große Kraftersparnis eingeführt ist.“[59]

Einen ersten Entwurf des Verifikationsprinzips finden wir auch [421] bei den amerikanischen Pragmatisten vor. In der pragmatistischen Variante des Verifikationsprinzips liegt der Akzent auf der Behauptung, die Wahrheit eines Satzes falle mit der Gesamtheit der Operationen zu seiner Verifikation zusammen. Die Wahrheit einer Idee „ist in der Tat ein Ereignis, ein Prozeß, und zwar der Prozeß ihrer Autoverifikation“[60]. Diese Grundthese wurde besonders klar von Charles Sanders Peirce, dem Begründer des Pragmatismus, ausgesprochen. Peirce erklärte, daß „unsere Idee von irgendeinem Ding die Idee der sinnlichen Folgen desselben“ ist[61], d. h. eine Idee der Empfindungen. Diese Formulierung bezeichnete man im folgenden als das „Peircesche Prinzip“. Peirce selbst erklärte, die These, daß die Wissenschaft nur aus verifizierten Sätzen bestehen könne, sei erstmals von George Henry Lewes im Jahre 1864 in seiner Schrift über Aristoteles ausgesprochen worden. Weiter behauptete Peirce, die Wahrheit von Begriffen sei der Glaube daran, daß diese Begriffe für die Tätigkeit eines Subjektes nützlich sein können. In ähnlicher Weise äußerte sich auch James.

Nach Meinung des Pragmatismus ist die Bestätigung oder Verifikation einer Idee dadurch gegeben, daß man ermittelt, welche Folgen sich aus ihrer Anwendung im empirischen Verhalten des Subjekts ergeben und wie das Subjekt diese resultierenden Tatsachen zu bewerten hat, d. h. ob sie ihm Gelingen, Erfolg bedeuten.

Ohne an dieser Stelle speziell auf den subjektivistischen Begriff des „Erfolgs“, wie er im Pragmatismus gebraucht wird, eingehen zu wollen, sind doch einige Bemerkungen über das Verhältnis des pragmatistischen Wahrheitskriteriums und des Verifikationsprinzips notwendig.

Wenn auch das Verifikationsprinzip in Hinsicht auf seine logische Formulierung vom Pragmatismus noch nicht exakt entwickelt wurde, so haben die führenden Vertreter dieser Lehre doch bereits alle seine Grundthesen im Rohbau entworfen. Die Pragmatisten behaupten, daß Sätze, die nicht durch den „Erfolg“ oder „Mißerfolg“ einer Persönlichkeit verifiziert werden, keinen Sinn für das Leben besitzen, ähnlich wie der Neopositivismus solchen Sätzen einen wissenschaftlichen Sinn abspricht. Schlick schrieb, das Verdienst der Pragmatisten bestehe darin, „daß sie [422] ausdrücklich darauf hinwiesen, daß es (zunächst für Realbehauptungen) überhaupt keinen anderen Weg zur *Konstatierung* der Wahrheit *gibt*, außer der Verifikation“.[62] Ja-

[57] Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 17.
[58] Ebenda, S. 19.
[59] Ebenda, S. 15.
[60] William James: Pragmatism, London 1907, p. 201.
[61] Charles Sanders Peirce: Chance, Love and Logic, New York 1956, p. 45.
[62] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 144.

mes vertritt im Grunde genommen die neopositivistische Position, wenn er behauptet, die Frage nach der objektiven Existenz Gottes sei sinnlos.[63]

Es besteht allerdings ein gewisser Unterschied in den Auffassungen, wie sie Pragmatismus und Neopositivismus vom Verifikationsprinzip hegen: Während der Pragmatismus die Verifikation vorwiegend als biologisches Verhalten des Menschen faßt, betrachtet sie der Neopositivismus als die Gesamtheit der logisch exakt fixierten Inhalte der Tätigkeit des Wissenschaftlers.

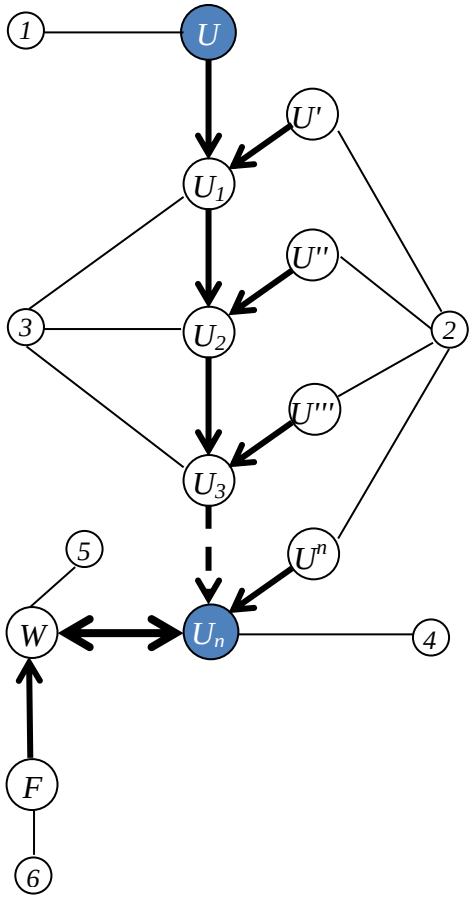
Die Neopositivisten stützen sich bei der Entwicklung des Verifikationsprinzips in bestimmtem Maße auf eine subjektivistische Interpretation von Ideen der neueren Physik. Als Einstein die Prinzipien der Relativitätstheorie formulierte, gelangte er bekanntlich zu dem Ergebnis, daß eine vom gegebenen Bezugssystem unabhängige Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse durch keinerlei Experimente festgestellt werden könnte. Eine absolute Gleichzeitigkeit von Prozessen existiert nicht und kann daher auch nicht festgestellt werden. Das Urteil „die Ereignisse A und B sind gleichzeitig“ wird deshalb physikalisch, d. h. wissenschaftlich sinnlos, wenn es ohne den Hinweis auf weitere Bedingungen ausgesagt wird. Die Bedeutung dieser Erkenntnis bestand für die Physik darin, daß mit ihr die Unhaltbarkeit der Äthertheorie nachgewiesen wurde. Bekanntlich galt der Äther bis dahin als ein absolutes Medium, in dem alle Prozesse vonstatten gehen. Betrachtet man die Einsteinsche Feststellung vom Standpunkt der formalen Logik, so erkennt man, daß Aussagen über die absolute Gleichzeitigkeit von Ereignissen sinnlos sind. Die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils, in dem die Gleichzeitigkeit von Erscheinungen ausgesagt wird, muß also darin ihr Kriterium finden, Mittel zur Feststellung der Gleichzeitigkeit ausfindig zu machen, d. h. die Methode ihrer Verifikation anzugeben. Einstein erkannte, daß keine absolute, sondern nur eine relative Gleichzeitigkeit existiert. Die Tatsache der Gleichzeitigkeit hängt also von den objektiven Bedingungen ab, unter denen die Ereignisse stattfinden. Die materiellen Prozesse verlaufen unter ver-[423]schiedenen Bedingungen unterschiedlich, und eine Veränderung im Charakter der Prozesse ruft notwendig eine Veränderung der zeitlichen und räumlichen Existenzformen der materiellen Objekte hervor.

Der Neopositivismus sieht jedoch die „Relativität“ der Gleichzeitigkeit einzig und allein darin, daß die Gleichzeitigkeit der Ereignisse selbst von den Handlungen der sie verifizierenden Subjekte abhängig sei. In dieser Auslegung geht die Definition der Gleichzeitigkeit aus der Methode ihrer Verifikation, aus ihrem Kriterium hervor. Wie jedoch der polnische Forscher Z. Augustynek bewies, ist die operationale Definition der Gleichzeitigkeit nichts anderes als eine *Beschreibung* der Methode Einsteins, die Gleichzeitigkeit zu definieren; sie ersetzt die Zustände der Dinge durch die Operationen zur Herbeiführung dieser Zustände. Schlick verabsolutierte diese Definition und übertrug sie in unzulässiger Weise auf andere physikalische Erscheinungen. Die Neopositivisten identifizierten also wiederum Wahrheit und Verifizierbarkeit, d. h. in letzter Instanz Wirklichkeit und Erkennbarkeit der Wirklichkeit.

Wollen wir nun das Verifikationsprinzip seinem eigentlichen Gehalt nach untersuchen, so müssen wir uns zunächst mit dem Mechanismus der Verifikation bekannt machen, wie er von Schlick dargestellt wird. „Nehmen wir an“, schreibt Schlick, „es sei eine beliebige Realbehauptung U zu verifizieren. Man kann dann aus U ein neues Urteil U_1 ableiten, indem man ein anderes Urteil U' hinzufügt, welches so gewählt ist, daß U und U' zusammen als Prämissen eines Syllogismus dienen, dessen Konklusion dann eben U_1 ist. Dieses U' kann nun erstens wiederum eine Realbehauptung sein oder zweitens eine Definition, oder drittens ein rein begrifflicher Satz, von dem wir einstweilen annehmen, daß seine Wahrheit bereits absolut feststeht. Aus U_1 kann nun mit Hilfe eines neu hinzugefügten Urteils U'' ein weiteres, U_2, abgeleitet werden, wobei für den Charakter von U'' dieselben drei Möglichkeiten bestehen wie für U'. Aus U_2 und einem neuen Urteil U''' ergibt sich ein U_3, und so kann es fortgehen, bis man schließlich zu einem Urteil U_n gelangt, welches ungefähr die Form hat: ‚Zu der und

[63] Vgl. Bertrand Russell: My Philosophical Development, p. 181.

der Zeit, an dem und dem Ort wird unter den und den Umständen das und das beobachtet oder erlebt'. Man begibt sich zur bestimmten Zeit an den bestimmten Ort, realisiert die bestimmten Umstände und be-[424]schreibt, d. h. bezeichnet die dabei gemachten Beobachtungen oder Erlebnisse durch ein Urteil W (Wahrnehmungsurteil), indem man das Beobachtete oder Erlebte auf Grund von Wiedererkennungsakten unter die zugehörigen Begriffe bringt und mit den dafür gebräuchlichen Worten benennt. Ist nun W mit U_n identisch, so bedeutet dies die Verifikation von U_n und damit auch vom ursprünglichen U.“[64]



Schema des Verifikationsmechanismus nach Schlick

1 – zu prüfender (allgemeiner) Satz; 2 – Sätze, die zu dem Zweck angenommen werden, die Ableitung einer wissenschaftlichen Einzelaussage zu gewährleisten (z. B. logische Konvention); 3 – Sätze, die aus dem zu prüfenden Satz abgeleitet werden, um eine solche wissenschaftliche Einzelaussage zu erhalten, die der unmittelbaren Verifikation unterliegt; 4 – wissenschaftliche Einzelaussage; 5 – Protokollsatz, in dem eine Tatsache fixiert wird; 6 – die Tatsache, die zur Verifikation der wissenschaftlichen Einzelaussage unerläßlich ist und durch einen Protokollsatz fixiert wird.

Schlick bietet hiermit ein allgemeines Schema zur Verifikation von Sätzen an, die mit der sinnlichen Erfahrung nicht unmittel-[425]bar, sondern nur mittelbar konfrontiert werden können, nämlich vermittelt durch ihre deduktive Transformation in andere, verifizierbare Sätze. Diese Transformation geschieht entweder auf dem Wege, einen speziellen Satz aus einem allgemeinen abzuleiten, oder der ursprüngliche Satz wird so transformiert, daß er empirisch zu verifizieren ist. Im letzteren Falle braucht das Urteil U' kein logisches Gesetz zu sein; es kann sich vielmehr um eine empirisch verifizierbare These aus demselben Wissensgebiet handeln, zu dem auch das Urteil U gehört.

Um z. B. das Urteil U „dieses Geräteteil ist aus Eisen gefertigt“ zu verifizieren, nehmen wir die These U' zu Hilfe „ein Eisenteil wird vom Magneten angezogen“, mit deren Unterstützung wir aus U das Urteil U_1 erhalten: „dieses Geräteteil wird vom Magneten angezogen“. Dieses Urteil ist nunmehr der experimentellen Verifikation zugänglich.

Auf der vorletzten Etappe der Verifikation wird nach Schlick das sinnlich wahrgenommene Resultat einer bestimmten Einzelerfahrung, eines Experiments oder einer endlichen Anzahl von Erfahrungen in dem Urteil W fixiert. Dies geschieht in Termini der äußeren Beobachtung. Schlick verwendet dabei die Termini „Erfahrung“ und „Erlebnisse des Subjekts“ als sinngleiche; denn er geht davon aus, „daß der Sinn jedes Satzes restlos in seiner Verifikation

[64] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 142/143.

im Gegebenen beschlossen liegt“.[65] Damit aber sei die Objektivität der Erfahrung, selbst wenn ihr eine solche zukomme, nicht beweisbar.

Das letzte Glied im Prozeß der indirekten Verifikation bildet in jedem Falle der Vergleich zweier Sätze (W, U_n), durch den ihre Identität ermittelt werden soll. So erhalten wir, nach Schlick, das Ergebnis, „daß die Verifikation immer hinausläuft auf die Feststellung der Identität zweier Urteile“[66]. Gemeint sind damit das Urteil, das die Erlebnisse des Beobachters W fixiert, und das Urteil U_n, das aus U abgeleitet wurde, um dieses in eine verifizierbare Form zu transformieren.

Schlick ging davon aus, daß allgemeine Urteile, die durch unvollständige Induktion gewonnen werden und im Subjekt das Wort „alle“ als Bezeichnung für eine Klasse, die der sogenannten offenen Menge entspricht, enthalten, keine echte Gewißheit liefern können. Er schloß daraus, daß mit der Verifikation nicht [426] mehr erreicht wird als die Beglaubigung einer gewissen Wahrscheinlichkeit des in allgemeinen Urteilen enthaltenen Wissens. Selbst wenn diese Urteile falsch sind, können einzelne Instanzen ausfindig gemacht werden, die einer angenommenen Richtigkeit dieser Urteile entsprächen.[67] Worin besteht das Wesen dieser Auffassung? Nehmen wir an, es wäre der Satz zu verifizieren: „Alle Menschen können nicht ohne Süßwasser leben.“ Wir betrachten den Wahrheitswert dieses Satzes als Funktion der Wahrheitswerte atomarer Sätze, die durch Konjunktion miteinander verbunden sind und besagen, daß dieser oder jener Mensch (und zwar in jedem Falle ein anderer) nicht in der Lage war, längere Zeit nur von Salzwasser zu leben. Werden aber die Sätze „A kann nicht ein Jahr lang von Salzwasser leben“, „B kann nicht ein Jahr lang von Salzwasser leben“ usw. auf empirischem Wege verifiziert, so kann die erstgenannte allgemeine Aussage damit noch nicht in den Rang einer völlig gewissen erhoben werden, denn es läßt sich keine Konjunktion konstruieren, welche alle Fälle umfaßt. Es entsteht ein Problem, ähnlich dem der Begründung der unvollständigen Induktion in der formalen Logik. In diesem Zusammenhang erklärte Schlick, daß nur analytische Urteile absolut verifizierbar seien. In diesem Falle bestehe die Verifikation darin, durch einfache logische Transformationen die Identität von Subjekt und Prädikat anschaulich vorzuweisen.

Soweit Schlicks Vorstellungen von den Operationen des Verifikationsmechanismus. Diese Auffassungen sind im wesentlichen die gleichen wie die anderer führender Neopositivisten aus der frühen Entwicklungsetappe dieser Philosophie. Die Verifikationsoperationen bestehen demnach erstens darin, Sätze zu erhalten, die der unmittelbaren empirischen Verifikation unterzogen werden können; sie umfassen zweitens die Verifikation an Hand der Erfahrung, d. h. die Konfrontation der erhaltenen Sätze mit sinnlichen Erlebnissen eines Individuums, welche letzteren einen bestimmten und abgeschlossenen Charakter tragen und ihrerseits in Sätzen fixiert werden.[68] [427]

3. Das Problem der Verifikation allgemeiner Sätze

These (1) des Verifikationsprinzips, die die empirische Verifikation eines Satzes zum Wahrheitskriterium erhebt, erweckt von außen den Eindruck einer durchaus materialistischen Fragestellung. Wir wissen, daß der dialektische Materialismus die sinnliche Erfahrung als eine Seite der gesellschaftlichen Praxis der Menschen betrachtet und in der Praxis selbst die Grundlage der Erkenntnis und das Kriterium der Wahrheit erblickt. Die entscheidende Bedingung der dialektisch-materialistischen Auffassung von der Erfahrung besteht dabei in der Anerkennung ihres äußeren objektiven Ursprungs.

---

[65] Moritz Schlick: Positivismus und Realismus. In: Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 114.
[66] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 144.
[67] Ebenda, S. 147.
[68] Zum Zwecke des Überblicks über die verschiedenen Aspekte des Verifikationsprinzips vgl. C. G. Hempel: Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning. In: Semantics and the Philosophy of Language, Urbana 1952.

Unterläßt man allerdings diese prinzipielle Präzisierung des Erfahrungsbegriffes, so ist es unmöglich, die These von der empirischen Verifikation eines Satzes auf ihren philosophischen Gehalt hin zu beurteilen. „Hinter dem Wort ‚Erfahrung' kann sich ... ohne Zweifel sowohl die materialistische als auch die idealistische Linie in der Philosophie und gleichermaßen sowohl die Humesche als auch die Kantsche verbergen, doch wird weder durch die Definition der Erfahrung als Untersuchungsobjekt noch durch ihre Definition als Erkenntnismittel irgend etwas in dieser Hinsicht entschieden."[69] Ohne uns im Augenblick auf eine philosophische Bewertung der These einzulassen, wollen wir sehen, welche Schwierigkeiten den Neopositivisten aus ihr erwachsen. Der Charakter dieser Schwierigkeiten wird uns helfen, ihr wahres philosophisches Wesen bestimmen zu können. Wir gehen bei der Analyse der These (1) davon aus, daß sie stets im Zusammenhang mit den übrigen Thesen des Verifikationsprinzips zu sehen ist.

Man verstand die These von der empirischen Verifikation der Sätze zunächst als Forderung nach aktueller Konfrontation der Sätze mit der Erfahrung. Mit anderen Worten, die Konfrontation eines Satzes mit der Erfahrung wurde als eine im gegebenen Moment statthabende Tatsache aufgefaßt. Die Philosophen der logischen Analyse versahen diese Art der Verifikation mit dem Beiwort „streng". Das wichtigste Merkmal dieser strengen [428] Verifikation ist die totale inhaltliche Identität zwischen der momentanen Tatsache und dem diese Tatsache behauptenden Satz.

Bei der Analyse der Behauptung „allgemeine Aussagen werden durch die Erfahrung verifiziert" stießen die logischen Positivisten allerdings auf beträchtliche Schwierigkeiten.

Wie wir bereits feststellen konnten, betrachtet der Neopositivismus die Erfahrung als die Gesamtheit der einzelnen Wahrnehmungen, die zur Verifikation singulärer Sätze herangezogen werden. Betrachtet man das Prinzip der strengen Verifikation aus der Sicht dieses Erfahrungsbegriffes, so gelangt man unweigerlich zu dem Schluß, daß eine vollständige Verifikation allgemeiner Sätze der Naturwissenschaft, d. h. von Gesetzesaussagen, unmöglich ist. Gesetzesaussagen werden in der Mehrzahl der Fälle nicht durch vollständige Induktion gewonnen. Eine Verifikation sämtlicher partieller und singulärer Instanzen dieser Gesetze ist unmöglich. Gesetzesaussagen können folglich nicht der strengen Verifikation unterzogen werden und müssen aus diesem Grunde – gemäß den Thesen (4) und (5) des Verifikationsprinzips – als sinnlos gelten, für Scheinsätze gehalten und aus der Wissenschaft verbannt werden. Wollte man den Neopositivisten folgen, so wären also z. B. zahlreiche Sätze der subatomaren Physik aus der modernen Wissenschaft zu entfernen, weil für die in ihnen auftretenden Begriffe und Relationen keine unmittelbaren empirischen (anschaulichen) Äquivalente aufgezeigt werden können. Dieser Lösung wäre der Obskurantismus allerdings allzu offen anzusehen.

An der Interpretation der Naturgesetze versuchten sich Schlick, Reichenbach und Neurath auf jeweils verschiedene Weise.

Schlick wollte die Naturgesetze nicht als Aussagen (Urteile), sondern als eine „Anweisung zur Bildung von Aussagen" aufgefaßt wissen.[70] Jede „Anweisung" ist aber weder wahr noch falsch, sondern kann nur nützlich oder nutzlos sein.

Diese Lösung der Frage ist jedoch nur eine Scheinlösung. Denn in der Tat, sind die Gesetze nicht wahr, so gilt es, sie aus dem Bereich der wissenschaftlichen Kenntnisse zu entfernen. Sind aber die von den Wissenschaftlern aufgestellten Gesetze nicht falsch, so gilt es, die Negation dieser Gesetze aus der Wis-[429]senschaft auszuschließen, denn diese Negationen sind bereits weder Gesetze noch Sätze, die irrtümlicherweise für Gesetze gehalten wurden. Zwecklos ist auch die Einschränkung, daß als wahr oder falsch im äußersten Falle nur einzelne Folgen aus den Naturgesetzen gelten können, welche die „Nützlichkeit" ihrer Anwendung entweder bestätigen oder widerlegen. Von Schlicks Standpunkt aus ist darüber hinaus weder

[69] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 148.
[70] Moritz Schlick: Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik. In: Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 57.

für allgemeine noch für singuläre Sätze eine strenge Verifikation möglich. Das bedeutet aber, daß überhaupt keine verifizierbaren, d. h. sinnvollen Sätze existieren. Schlick geriet also in eine Sackgasse; auf der Basis seiner Konzeption kann keine Wissenschaft errichtet werden.

Die völlige Ausweglosigkeit dieser Lage wird offensichtlich, wenn man bedenkt, daß im Neopositivismus das Verifikationsprinzip selbst die Rolle eines allgemeinen Gesetzes spielt. Wenn aber aus einzelnen Fällen erfolgreichen Wirkens dieses Prinzips nicht zuverlässig auf seinen allgemeinen Gesetzescharakter geschlossen werden kann, so darf es auch nicht als wahr gelten, also in der Wissenschaft nicht angewandt werden. Es hülfe auch nichts, ein Postulat einzuführen, das einen zuverlässigen Übergang von der Verifikation singulärer Sätze zur Verifikation des allgemeinen Satzes garantierte; denn auch dieses Postulat wäre eine allgemeine Aussage.

Auf der Suche nach einem Ausweg aus der entstandenen Situation gelangte Schlick in dem Artikel „Sind die Naturgesetze Konventionen?“ (1935) zu einer weniger strengen Auslegung der Verifikation. Er erklärte, die Naturgesetze seien Hypothesen, die nur auf einen Wahrscheinlichkeitswert Anspruch erheben können und nicht unbedingt im strengen Sinne verifizierbar sein müssen, um angenommen zu werden. Die Hypothesen können folglich nach Schlick „annähernd“ wahr oder falsch, d. h. auch ohne vollständige Verifikation sinnvoll sein. Worin freilich der Grund hierfür liegen soll, darauf blieb Schlick die Antwort schuldig. Eine ähnliche Auffassung der Naturgesetze vertrat Hans Reichenbach.

Reichenbach versuchte, die Tatsache zu umgehen, daß allgemeine Sätze nicht nach dem Prinzip der strengen Verifikation geprüft werden können. Er empfahl deshalb, die Naturgesetze nicht als allgemeine Sätze, sondern als Sätze über singuläre Wahrscheinlichkeitsimplikationen zu betrachten.

[430] Er faßte damit die Naturgesetze als Voraussagen eines einzelnen Ereignisses, und zwar in folgender Form: Findet das Ereignis A statt, so wird mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit auch das Ereignis B eintreffen; unter Wahrscheinlichkeit versteht man dabei den Grenzwert der relativen Wiederholbarkeit der Fälle, in denen das Ereignis B stattfindet, im Verhältnis zur Klasse der Fälle, in denen das Ereignis B hätte stattfinden können. Reichenbachs Auffassung von der Wahrscheinlichkeit und folglich auch vom Wesen der Naturgesetze ist mit dem Gedanken verbunden, daß der Grad der Wahrscheinlichkeit als logisches Charakteristikum eines Satzes nicht Ausdrucksform der objektiven Ursachen der Ereignisse, sondern gleichsam ein „Ersatz“ für die Kausalität wie auch für den Wahrheitswert ist.[71] Reichenbach glaubte, Wahrheit bzw. Falschheit eines Satzes könnten als Grenzfälle der Wahrscheinlichkeit betrachtet werden, wenn diese den Wert 1 bzw. 0 annimmt. Im eng logischen Sinne ist diese Interpretation natürlich möglich. Ihre erkenntnistheoretische Verabsolutierung führt jedoch notwendig auf eine Schlußfolgerung, die für Reichenbach auch tatsächlich naheliegt; sie besagt nämlich, daß die Formulierungen der Naturgesetze keine Sätze (Urteile), sondern nur sogenannte Satzungen, d. h. subjektive Annahmen, sind. Die Wahrheit oder Falschheit derselben ist keiner endgültigen Verifikation zugänglich. Sie werden vielmehr nur „erprobt“, mit dem Ziel zu ermitteln, ob sie richtig gewählt sind oder nicht (d. h., um den Grad ihrer Annäherung an den „Grenzwert“ festzustellen).

Die Naturgesetze können nach Reichenbachs Meinung auf diese Weise aus der Wirkungssphäre des Verifikationsprinzips herausgeführt werden. Damit wäre die Tatsache beseitigt, daß allgemeine Sätze nicht verifizierbar sind, und das Verifikationsprinzip wäre gerettet. Dieses erwünschte Resultat wurde, wie Reichenbach meint, dadurch erreicht, daß das Verifikationsprinzip entsprechend seiner Definition nicht auf Sätze über singuläre Implikationen angewendet wird. In Wirklichkeit hat jedoch Reichenbach die Aufgabe, die er sich stellte, in keiner Weise gelöst: Was er vorschlägt, ist im Grunde keine Interpretation der Naturgesetze, sondern eine Interpretation der aus ihnen hervorgehenden Folgen.

[71] Vgl. Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, part. V, chap. IV.

[431] Die Entwicklung der Quantenmechanik sprengt das Verifikationsprinzip. In der Quantenmechanik spielt bekanntlich die Unbestimmtheitsrelation eine wichtige Rolle. Sie besagt, daß eine größere „Exaktheit“ bei der Messung des Impulses eines Mikroteilchens um den Preis einer geringeren „Exaktheit“ bei der Bestimmung seiner Koordinaten erreicht wird und umgekehrt: $\Delta q \cdot \Delta p \geq \frac{h}{2\pi}$. Hierbei bedeutet q – die Koordinaten des Mikroteilchens, p – seinen Impuls, Δ – die Unbestimmtheit der entsprechenden Größe und h – die Plancksche Konstante. Auf der Grundlage dieser Unbestimmtheitsrelation können allgemeine Sätze formuliert werden, die vom logischen Standpunkt aus Konjunktionen aus jeweils zwei Sätzen darstellen. In jeder dieser Konjunktionen enthält die eine Aussage eine quantitative Bestimmung der Koordinaten des Mikroteilchens, die andere eine quantitative Bestimmung seines Impulses. Da eine gleichzeitige exakte Messung des Impulses und der Koordinate nicht möglich ist, muß die Konjunktion im ganzen als nichtverifizierbare, d. h. als sinnlose, Aussage gelten.

Bohr und Heisenberg folgten in der Tat diesem Gedankengang und anerkannten das Verifikationsprinzip in seiner strengen Bedeutung, also im Sinne der aktuellen Verifikation. Die erwähnte Konjunktion ist logisch sinnlos, weil die beiden sie bildenden Elemente nicht gleichzeitig der empirischen Verifikation unterworfen werden können. Diese Interpretation machte aus der Unbestimmtheitsrelation einen Satz, der sich nur auf den gegebenen Augenblick bezieht und von aller vorangegangenen wie auch von der zukünftigen Erfahrung isoliert ist. Es schien so, als ob das Verifikationsprinzip eine der Grundthesen der Quantenmechanik in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung herabsetzen könne. Dieses Resultat entsprang jedoch nicht Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation selbst, sondern ihrer subjektivistischen Interpretation, die sie in dem von Niels Bohr während seiner positivistischen Periode entwickelten „Komplementaritätsprinzip“ erhielt.

Reichenbach versuchte bekanntlich durch Anwendung der dreiwertigen Logik die Unbestimmtheitsrelation vor dem Vorwurf der Nichtverifizierbarkeit und damit der logischen Sinnlosigkeit zu bewahren. Es interessiert uns jedoch im Augenblick nicht das Schicksal der Unbestimmtheitsrelation, sondern die Evolution, [432] welche die Interpretation des Verifikationsprinzips durchgemacht hat.

Um die Verifikation allgemeiner Sätze von der Art der Unbestimmtheitsrelation zu gewährleisten, schlug Reichenbach vor, die Verifikation im Rahmen der dreiwertigen Logik zu erweitern. Er empfahl, unbestimmte Sätze (d. h. Sätze, die weder wahr noch falsch sind) als verifizierbar und folglich sinnvoll zu betrachten, insofern die Unbestimmtheit neben der Wahrheit und der Falschheit als eine „völlig legitime“ dritte logische Wertigkeit verstanden werden kann.[72] Die Feststellung, daß die Wahrheit oder Falschheit eines gegebenen Satzes nicht verifiziert werden kann, galt somit für Reichenbach als eine ebenso verifizierbare Tatsache wie die Feststellung der Wahrheit oder der Falschheit eines Satzes selbst.

Welche Folgen bargen diese Anschauungen Reichenbachs in sich? Die Verwandlung der Naturgesetze in „Satzungen“ der Wahrscheinlichkeit führt schon allein deshalb zum Subjektivismus, weil sie eine entstehende Auslegung des Begriffs „Wahrscheinlichkeit“ enthält. Diese letztere Frage erfordert eine spezielle Untersuchung. Uns interessiert dagegen augenblicklich der Widerspruch in Reichenbachs Konzeption, der in unmittelbarer Beziehung zum Problem der Verifikation allgemeiner Sätze steht.

Schlick lenkte das Augenmerk auf einzelne unannehmbare Folgen, die aus der Gleichsetzung der Wahrheit mit der Wahrscheinlichkeit 1 entstehen.[73] Nehmen wir an, es seien zwei Sätze gegeben: „Die vierte Stelle der Mantisse des Zehnerlogarithmus von 527.687 ist entweder eine gerade oder eine ungerade Zahl“, und: „Die vierte Stelle der Mantisse des Zehnerlogarithmus von 527.687 ist 3.“ Die Wahrscheinlichkeit beider Sätze ist gleich 1 ihr Wahrheits-

[72] Hans Reichenbach: Reply to Ernst Nagel’s Criticism. In: Journal of Philosophy, vol. XLIII, p. 245/46.
[73] Moritz Schlick: Gesammelte Aufsätze, Wien 1938, S. 335. In: Gesetze und Wahrscheinlichkeit.

wert indessen ist vom inhaltlichen Standpunkt aus gesehen verschieden. Der zweite Satz ist für die Wissenschaft unvergleichlich wichtiger als der erste. Es ist interessant zu bemerken, daß Schlick hier vom Standpunkt eines spontanen Materialismus aus an Reichenbach Kritik übt, insofern er nämlich an die inhaltliche Auffassung des Wahrheitswertes appelliert.

Ein weiteres Argument gegen die Ersetzung der Wahrheit [433] durch die Wahrscheinlichkeit führte der Logiker Stumpf an.[74] Nehmen wir an, erklärte er, die Wahrscheinlichkeit irgendeiner allgemeinen Behauptung über gewisse Naturgesetzmäßigkeiten sei gleich $\frac{999}{1000}$. Betrachten wir die Wahrscheinlichkeit als eine mutmaßliche Schlußfolgerung, abgeleitet auf der Grundlage statistischer Informationen über vorangegangene Beobachtungen, so ist die Frage angebracht, wie groß die Wahrscheinlichkeit dafür ist, daß die genannte erste Wahrscheinlichkeit exakt bestimmt wurde. Die zweite Wahrscheinlichkeit wird ebenfalls in Form eines Bruches fixiert werden, der mit dem ersten Bruch zu multiplizieren ist, wenn eine allgemeine Antwort über den Wahrscheinlichkeitsgrad unserer Behauptung erzielt werden soll. Damit erhebt sich jedoch aufs neue die Frage nach der Wahrscheinlichkeit der Wahrscheinlichkeit usw., d. h., es entsteht ein regressus ad infinitum. Das Produkt einer unendlichen Anzahl von Brüchen, in denen der Zähler kleiner ist als der Nenner, ergibt eine Größe, die gegen Null geht. Daraus folgt, daß die Wahrscheinlichkeit, von der wir ausgingen, unter jede endliche Größe absinkt, daß also das gegebene (wie auch jedes andere) Naturgesetz unwahrscheinlich ist. Es gelang Reichenbach nicht, einen ernsthaften Einwand gegen diese Überlegung anzuführen. Sein Rat, die unendliche Reihe der Wahrscheinlichkeiten abzubrechen, indem wir beschließen, eines ihrer Glieder ohne weitere Begründung für bindend anzunehmen oder, wie er es ausdrückt, „blindlings" auf es zu setzen, klingt nicht sonderlich überzeugend und ist seinem Wesen nach subjektivistisch.

Reichenbach beabsichtigte weiterhin, das Verifikationsprinzip in der Weise zu erweitern, daß er die Nichtverifizierbarkeit selbst für eine Form der Verifikation ausgab, daß er also vorschlug, die Nichtverifizierbarkeit zu verifizieren. Auch dieser Versuch war jedoch zum Scheitern verurteilt. Obgleich Reichenbach sein Projekt für eine „Verbesserung" des Verifikationsprinzips ausgab, zerstörte er in Wirklichkeit dieses Prinzip an seiner ureigenen Basis. Erstens besagt die Nichtverifizierbarkeit durchaus nicht in jedem Falle, daß der Inhalt einer Behauptung unbestimmt ist. Wenn, zweitens, ein Urteil nicht unmittelbar empirisch verifiziert werden kann, so ist dieser Umstand, nachdem er konstatiert wurde, selbst eine bestimmte Erfahrungstatsache; er kann aller-[434]dings als Tatsache nur unter der Bedingung gelten, daß die Verifikation nicht im neopositivistischen Sinne, sondern als Überprüfung unseres Wissens am Kriterium der Praxis verstanden wird.

Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus wird die Wahrheit eines Urteils im Prozeß der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt geprüft, in der das Subjekt die aktive Rolle, das Objekt aber die bestimmende Rolle spielt. Ist unter bestimmten Bedingungen keine Beobachtung möglich oder wird die Beobachtung erschwert, ist dies kein absolutes Hindernis für die Erkenntnis, welches mit unserem Wissen und seiner Überprüfung „nicht zu vereinbaren" wäre, vielmehr zeugt diese Sachlage nur von bestimmten Eigenschaften des Objektes.

Wenn diese oder jene Erscheinungen unter bestimmten Bedingungen nicht unmittelbar beobachtet werden können, so liegt darin ein entscheidender Antrieb, unsere Forschungen zu vertiefen, um die Eigenschaften jener Erscheinungen mittelbar erkennen zu können und ihre indirekte Beobachtung zu ermöglichen.

Was die Unbestimmtheitsrelation in der Physik betrifft, so kommt ihre empirische Verifikation durchaus nicht mit der Feststellung der Nichtverifizierbarkeit zum Erliegen – jener Nichtverifizierbarkeit, die sich uns als notwendige Eigenschaft der aus der Unbestimmtheitsrelation hervorgehenden Konjunktion von Urteilen ergab. Denn nicht die Formel der Unbestimmtheitsrelation gilt es zu verifizieren, sondern das ihr zugrunde liegende Gesetz, welches von

[74] Vgl. S. Krohn: Der logische Empirismus, Teil I, Turku 1949, S. 95.

der tatsächlich nachgewiesenen Abhängigkeit zwischen den beobachteten Größen zeugt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die formelle Nichtverifizierbarkeit zugleich die Wahrheit der Behauptung, die im gegebenen Gesetz enthalten ist, bestätigt.

Neurath versuchte in Übereinstimmung mit dem Physikalismus, die Naturgesetze als Sätze zu interpretieren, die durch ihren Vergleich mit anderen Sätzen sowie mit den Schlußregeln zu verifizieren seien. Diesem Lösungsversuch liegt nicht mehr die sensualistische, sondern die formal-verbale Verifikation zugrunde. Er beraubt allerdings auch die Naturgesetze jeglichen inneren Sinnes, weil er eben diesen Sinn von ihrer Schreibweise und Formulierung abhängig macht.

Nicht einer der genannten Versuche, die Frage nach dem Charakter allgemeiner Sätze auf der Grundlage des Prinzips der [435] strengen Verifikation zu lösen, erwies sich also als erfolgreich. Dessenungeachtet beharrte der Neopositivismus weiterhin auf diesem Prinzip, suchte allerdings gewisse „gemilderte“ Varianten desselben ausfindig zu machen.

Die Neopositivisten hatten im übrigen schon früher die Vorzüge einer „gemilderten“ Formulierung des Verifikationsprinzips bemerkt, wenn dieses nicht als Forderung nach aktueller Verifikation aufgefaßt wird, sondern als Anleitung, wie dieselbe zu verwirklichen ist, d. h. als Forderung nach möglicher Verifikation. Man ersetzte auf diese Weise die Verifikation durch Verifizierbarkeit. Bereits Wittgenstein erklärte im „Tractatus“: „Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung, und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte.“[75] Und K. Popper schrieb: „Wir fordern ja nicht, daß jeder Satz tatsächlich nach*geprüft* werde, sondern nur, daß jeder Satz nach*prüfbar* sein soll.“[76] Schlick verfocht den Begriff der Verifizierbarkeit in seinem Aufsatz „Bedeutung und Verifikation“ (1936).[77] E. Nagel zog schließlich die allgemeine Schlußfolgerung, der Begriff der aktuellen Verifikation sei nur innerhalb logischer Systeme als Begriff für die wechselseitige Verifikation von Sätzen anwendbar.

Es schien, daß sich diese Überlegungen nicht negativ auf die Entwicklung der Wissenschaft auszuwirken brauchten, da keine Notwendigkeit besteht, jegliches neue (wie auch das vorhandene) Wissen unverzüglich und unablässig zu prüfen. In Wirklichkeit trugen derartige Erörterungen nicht nur nichts Positives zum Problem der Prüfung allgemeiner Sätze bei, sondern riefen vielmehr mancherlei Unklarheiten hervor. Diese ergaben sich vor allem aus der Doppeldeutigkeit des Terminus „Möglichkeit“, worunter auch eine nicht reale, rein eingebildete Möglichkeit verstanden werden konnte. Carnap schlug im Jahre 1936 sogar vor, eine Aussage auch dann als „bestätigungsfähig“ anzuerkennen, wenn wir uns nur ein Bild davon machen können, durch welche Empfindung sie verifiziert werden könnte. Wir brauchen dabei, wie er meint, absolut nicht zu wissen, auf welche Weise das Ent-[436]stehen gerade dieser Empfindung in der Bewußtseinssphäre zu gewährleisten wäre.

Bei der Ersetzung der Verifikation durch Verifizierbarkeit sah sich der Neopositivismus vor allem dem Einwand gegenüber, dieses Vorgehen sei nur einigermaßen sinnvoll, wenn man annehmen darf, daß ein gegebener Satz letzten Endes doch aktuell verifiziert werden kann. Andernfalls erweist sich nämlich die Verifizierbarkeit als rein fiktive Eigenschaft der Sätze.

Die logischen Positivisten rangen sich deshalb zu einer noch effektiveren „Milderung“ des Verifikationsprinzips durch. Sie erklärten, es gehe nicht um die vollständige, sondern lediglich um eine partielle Verifizierbarkeit von Aussagen, für die es gar nicht erforderlich sei, daß alle aus dem zu prüfenden allgemeinen Satz hervorgehenden Einzelfälle real prüfbar sein müssen.

In seinem Aufsatz „Bedeutung und Verifikation“ verband Schlick die partielle Verifizierbarkeit vor allem mit der Unterscheidung zwischen einer prinzipiellen (oder logischen) und einer technischen (oder empirischen) Verifizierbarkeit bzw. Nichtverifizierbarkeit.

[75] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. In: Schriften, S. 37.
[76] Karl Popper: Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien 1935, S. 19. Vgl. C. H. Lewis: Experience and Meaning. In: Philosophical Review, 1934, vol. XLIII.
[77] Readings in Philosophical Analysis, ed. H. Feigl and W. Sellars, New York 1949, p. 150, 152.

Es sei z. B. der Satz gegeben „auf der Rückseite des Mondes gibt es einen Berg von 3.000 m Höhe“, die gegenwärtig noch nicht faktisch überprüft werden kann. Sie kann jedoch zu einem späteren Zeitpunkt geprüft werden; denn wir haben allen Grund anzunehmen, daß die Wissenschaftler und Ingenieure eine Rakete schaffen werden, die den Mond umfliegt und zur Erde zurückkehrt und somit eingehendere Informationen erbringt, als dies bisher möglich war. Der genannte Satz widerspricht auch nicht den Angaben über die Besonderheiten im Relief jenes Teiles der Rückseite des Mondes, welcher für uns infolge der Libration sichtbar ist, sowie den fotografischen Angaben der sowjetischen Mondrakete von 1959. Die genannte wissenschaftliche Annahme ist also durchaus sinnvoll.

Nach Schlicks Vorstellung hängt aber die logische Verifizierbarkeit nicht von dem historisch erreichten Entwicklungsniveau der technischen Forschungsmittel ab, sondern lediglich von der angenommenen Sprache. Man hat sie danach als die im Rahmen einer gegebenen Sprache theoretisch fundierte Möglichkeit der Verifikation zu verstehen. Wenn ein Satz im Widerspruch zu uns bekannten Naturgesetzen steht, so darf mit Hilfe der gegebenen Sprache gezeigt werden, wie diese Gesetze zu modifizieren sind, [437] damit eine Verifikation möglich werde. Schlick definierte also die logische Verifizierbarkeit als die Möglichkeit, ein Naturgesetz sprachlich auszudrücken. Damit wurden die wirklichen Relationen auf den Kopf gestellt und die empirische Verifizierbarkeit von den logischen Konstruktionen, die in einer gegebenen Sprache möglich sind, abhängig gemacht.

Reichenbach hob vier Arten der prinzipiellen Verifizierbarkeit hervor: die physikalische (Übereinstimmung mit den in der Wissenschaft angenommenen Naturgesetzen), die transempirische (Übereinstimmung mit den geltenden ethischen, ästhetischen und anderen Normen, falls solche angenommen werden), die logische (innere Widerspruchsfreiheit) und die syntaktische (Übereinstimmung mit den Regeln der logischen Syntax).[78]

Die Klassifikation der Arten der Verifizierbarkeit, die Reichenbach gibt, enthält gewisse konventionelle Bedingungen, die besonders in der Definition der letzten drei Arten zu erkennen sind.

Die Unterscheidung zwischen der prinzipiell physischen und der empirischen Verifizierbarkeit könnte, materialistisch aufgefaßt, erklären, wieso Naturgesetze selbst dann wahr sein können, wenn einzelne ihrer Folgen vorläufig nur partiell verifiziert sind und ihre vollständige empirische Überprüfung erst in ferner Zukunft relevant wird.

Die Unabhängigkeit der Wahrheit von der Verifizierbarkeit kann nur dann erklärt werden, wenn man die Existenz einer objektiven, von der Erkenntnis unabhängigen Realität anerkennt. Der Neopositivismus ist deshalb nicht in der Lage, das richtige Verhältnis von Wahrheit und Verifizierbarkeit theoretisch zur Geltung zu bringen, obwohl es von seinen Vertretern mitunter ungewollt und ausweichend anerkannt wird. Man verwirrt sich dabei indessen nur noch stärker in den selbst produzierten Widersprüchen. Davon zeugt folgendes Beispiel:

Nehmen wir an, es sei der Satz gegeben: „in der Tiefe des Erdinnern kommt Eisen vor“ (1). Mit den gegenwärtigen technischen Mitteln sind wir nicht in der Lage, auch nur in eine Tiefe von 10-15 km vorzustoßen, um die Wahrheit dieser Behauptung zu überprüfen. Es steht jedoch außer Zweifel, daß die Menschen in der Zukunft in diese Tiefen vorstoßen werden. Deshalb stimmen sowohl der Neopositivist als auch der Materialist der [438] Aussage zu: „Wenn wir die und die Handlungen vornehmen, werden wir in einer gegebenen Tiefe Eisen nachweisen“ (2). Der Materialist wird allerdings bestrebt sein, den Terminus „die und die Handlungen“ zu präzisieren, wobei er sich auf die moderne Technik der bodenkundlichen Forschung stützt. Für den Neopositivisten dagegen existieren diese Handlungen als die Gesamtheit bedingter Denkannahmen, und ihre konkrete Form interessiert ihn nicht. Doch wie

[78] Hans Reichenbach: The Verifiability Theory of Meaning. In: Readings in the Philosophy of Science, New York 1953. p. 97 ff.

dem auch sei, auf Grund des Gesagten würden sowohl der Materialist als auch der Neopositivist im Sinne Reichenbachs den Satz (1) für prinzipiell verifizierbar und wahr befinden. Eine geringe Abänderung dieses Satzes zeigt aber schon, daß diese Übereinstimmung der Ansichten nur eine äußere ist, die nicht das Wesen der Sache berührt.

Nehmen wir an, unter „Tiefe des Erdinnern" werde eine Tiefe von 1.000 km verstanden. Allem Anschein nach werden die Menschen angesichts der in diesen Erdschichten herrschenden Temperaturen sowie der Druckverhältnisse nicht in der Lage sein, dorthin vorzustoßen.[79] Der Anhänger des Materialismus vertritt jedoch die Auffassung, daß nicht unbedingt ein Mensch in die Tiefe von 1.000 km vordringen muß, um dort Eisen nachzuweisen. In Satz (2) wird die Möglichkeit zum Ausdruck gebracht, diese Tatsache auf indirektem Wege nachzuweisen. Satz (2) kann deshalb nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß Satz (1) so beschaffen ist, um für alle Bedeutungen der Worte „Tiefe des Erdinnern" unmittelbar geprüft werden zu können.

Nach dem Neopositivismus der zwanziger und Mitte der dreißiger Jahre zeugt aber Satz (2) ebenso wie die erste Bedeutung des Terminus „Tiefe des Erdinnern", von der Verifizierbarkeit des Satzes (1). Schlick umging die Streitfrage, ob (1) empirisch geprüft werden kann oder nicht. Es genügte ihm, in (2) die prinzipielle (genauer: die *eingebildete*) Möglichkeit der Verifikation ausgedrückt zu wissen. Schlick wollte nicht wahrhaben, daß diese prinzipielle Möglichkeit sich als praktisch nicht realisierbar erwei-[439]sen kann, wenn die Verifikation als Anwesenheit eines Subjektes in einer beliebigen Tiefe verstanden wird.

Das Absurde an Schlicks These tritt noch offener hervor, wenn wir das bereits angeführte Beispiel noch in einer anderen Fassung vorstellen: Die prinzipielle Verifizierbarkeit des Satzes „Eisen befindet sich im Erdinnern, wohin die Menschen nicht vordringen können" (3) wird dadurch bewiesen, daß folgender, den Gesetzen der Geologie nicht widersprechender Satz konstruierbar ist: „Wenn wir in die Erde eindringen und zu Stellen vorstoßen, an denen sich Menschen nicht aufhalten können, so werden wir Eisen nachweisen" (4). Der letzte Satz widerspricht zwar nicht den Gesetzen der Geologie, wohl aber denen der elementaren Logik, da er verlangt, einen hypothetischen Beobachter da aufzustellen, wo er sich per definitionem nicht aufhalten kann!

Nur ein Solipsist kann etwas mit Sätzen von der Art (2) und (4) zu tun haben wollen; denn diese Sätze haben in jeder beliebigen Variante keinerlei Beziehung zu objektiven Tatsachen, sondern reduzieren sich auf rein erdachte Hypothesen eines Subjektes. Und nur die Anerkennung der Existenz einer vom Subjekt unabhängigen objektiven Realität gestattet es, eine solche Verifikationsmöglichkeit für Satz (3) zu ermitteln, die vor der Konstruktion unsinniger Sätze bewahrt. Dieser Weg ist für die neopositivistischen Theorien jedoch nicht gangbar.

Die Unterscheidung zwischen der prinzipiell physischen und der empirischen Verifizierbarkeit (oder Nichtverifizierbarkeit) enthielt eine verschwommene Andeutung auf die Anerkennung der Existenz der objektiven Realität. Bei genauerem Hinsehen stellt es sich allerdings heraus, daß vom Standpunkt des logischen Positivismus aus logisch nicht erklärt werden kann, was eigentlich unter empirischer Nichtverifizierbarkeit zu verstehen ist.

Um zum genannten Beispiel zurückzukehren, könnten wir einen Satz nach dem Schema konstruieren: „Was wäre, wenn es anders wäre, als es ist". Ein solcher Satz würde etwa so aussehen: „Bei einer Veränderung der technischen Bedingungen kann in einer Tiefe von 1.000 km ein Eisenvorkommen empirisch nachgewiesen werden." Jede Aussage, die eine derartige Hypothese in sich einschließt, unterliegt jedoch weder der empirischen noch der prinzipiellen Verifikation, weil mit ihr eine Lage der Dinge vorausgesetzt wird, die keine Tatsachen widerspiegelt. Alles das [440] bekräftigt nur die Erfolglosigkeit der von den logischen Positivi-

[79] Man sollte hier die dialektischen Besonderheiten der sich heute vor der Wissenschaft eröffnenden Möglichkeiten beachten. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Astrophysiker mit Methoden, die auf der ungeheuren Durchdringungskraft von Neutrinoströmen begründet sind, die in den zentralen Regionen der Sonne vor sich gehenden Prozesse schon zu einer Zeit werden erforschen können, zu der die Geophysiker noch immer mit der Ausarbeitung von Methoden zur Erforschung des Erdinnern beschäftigt sind.

sten unternommenen Bemühungen, die Scylla des Materialismus zu umgehen, ohne in die Arme der Charybdis des Solipsismus zu geraten. Dem Widerspruch wäre leicht zu entkommen, würde man berücksichtigen und zugeben, daß in der Zukunft objektive Tatsachen entstehen können, die heute noch nicht beobachtbar sind. Aber gerade das können die Neopositivisten theoretisch nicht anerkennen und begründen.

Aus der These, daß Sätze sinnlos (nicht verifizierbar) sind, weil sie sich zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht verifizieren lassen, folgt eine weitere für den Neopositivismus charakteristische Schlußfolgerung. Sie besteht darin, daß die Forderung, zu prüfen, ob die heute existierenden Tatsachen auch in Zukunft existieren werden, sinnlos wird. Im Hinblick auf unser Beispiel könnte man also zu dem Ergebnis gelangen, daß es sinnlos sei, den Satz „Eisen existiert auf der Erde immer und nicht nur dann, wenn ich es feststelle“ zu prüfen.

Hier fragt es sich, ob dann eine Behauptung über die empirische Verifizierbarkeit eines allgemeinen Satzes überhaupt sinnvoll (d. h. verifizierbar) sei. Wäre sie empirisch verifizierbar, so bedeutete dies gemäß der neopositivistischen Auffassung, daß sich zu einem gegebenen Zeitpunkt alle ihre einzelnen Folgen empirisch nachweisen lassen müßten. Es entsteht hier eine Situation ähnlich der, auf die wir bereits im Vorhergehenden gestoßen waren.

„Die Behauptung, daß ein Satz verifizierbar ist, kann selbst nicht verifiziert werden“, schreibt Russell. „Dies erklärt sich daraus, daß die Behauptung, alle zukünftigen Folgen einer allgemeinen Aussage seien wahr, selbst eine allgemeine Aussage darstellt, deren Beispiele nicht aufgezählt werden können; es kann aber keine allgemeine Aussage auf einen rein empirischen Beweis gegründet werden außer einer solchen, die auf eine Rubrik von Einzelfällen bezogen wird, welche sämtlich der vollständigen Beobachtung unterlagen.“[80]

Ist uns z. B. der Satz gegeben: „Eisen kommt in Erdschichten der Tiefe von 1-3 km vor, weil alle auf der Erde lebenden Menschen es sehen können“, so wäre zur Prüfung desselben gemäß dem Prinzip der empirischen Verifikation erforderlich, daß sich alle gegenwärtig auf der Erde lebenden Menschen von der Exi-[441]stenz des Eisens in besagter Tiefe überzeugen. Gäbe man gleich zu, daß dies realisierbar wäre, so entsteht eine weitere Forderung: Das Eisen muß auch von allen künftig auf der Erde lebenden Menschen besichtigt werden. Da dies nicht möglich ist, muß die empirische Verifikationsregel in der „gemilderten Form“ angewandt werden, nämlich als Regel des partiellen Nachweises, der nicht die Realisierung aller einzelnen Fälle einschließt. Die Verifikation büßt jedoch dadurch – vom Standpunkt des Neopositivismus – ihre strenge Zuverlässigkeit ein. An die Wahrheit der partiellen Verifikationsregel selbst aber kann man nur „glauben“. Das heißt, daß die Regel der partiellen empirischen Verifikation ebenfalls als nichtverifizierbar gelten muß!

Der einzig richtige Weg, der aus der entstandenen Lage herausführen kann, ist die dialektisch-materialistische Auffassung des Induktionsproblems. Einen anderen Ausweg gibt es nicht.

Kehren wir zur Frage der prinzipiellen Verifizierbarkeit zurück. Wie bemerkt, spielte in Reichenbachs Definitionen ihrer Varianten der Konventionalismus eine Rolle. Wohin führt aber der Konventionalismus in der Frage der logischen Verifizierbarkeit? Wenn es von einer bedingten Übereinkunft abhängig ist, welche Termini wir für logisch nicht analysierbar erklären, so haben wir es auch in der Hand, Sätze dieses oder jenes Typs für annehmbar (d. h. prinzipiell verifizierbar) zu erklären oder nicht. Das Gesagte beziehe sich z. B. auf den Satz „diese Oberfläche ist blau und gelb zugleich“. Nach Reichenbach hängt die Lösung davon ab, ob wir „Blau“ und „Gelb“ für Termini halten wollen, die nur durch den anschaulichen Hinweis auf sinnliche Tatsachen definiert werden können, oder ob wir sie logisch auf dem Wege des Ausschlusses anderer Farben definieren wollen („blau ist eine Farbe, die nicht gelb ist ... usw.“). Die logische Annehmbarkeit oder Unannehmbarkeit einer Aussage hängt somit vom Willen des Subjekts ab.

[80] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 466.

Es ist von Interesse festzuhalten, welche Folgen der Konventionalismus im Falle der prinzipiell physischen Verifizierbarkeit zeitigt. Ohne Mühe sieht man, daß er auf dieser Linie ebenfalls zum Solipsismus tendiert. Man kann konventionell eine Gesamtheit solcher „Naturgesetze“ „annehmen“, aus der folgt, daß auch völlig unwissenschaftliche Thesen prinzipiell verifizierbar sind und somit wahr sein können (wobei möglicherweise auch neue Konventionen in der Logik zur Anwendung gelangen).

[442] Die Unterscheidung zwischen prinzipieller und empirischer Verifizierbarkeit war also nicht nur unzureichend, um die Verifizierbarkeit wissenschaftlicher Sätze feststellen zu können, sie führte überdies neue Schwierigkeiten und Widersprüche mit sich.

Popper brachte eine weitere Variante des „gemilderten“ Verifikationsprinzips auf. Während die Unterscheidung zwischen prinzipieller und empirischer Verifizierbarkeit – zumindest der Absicht nach – erlaubte, auch solche Sätze als verifizierbar zu betrachten, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt empirisch nicht verifiziert werden können, führte Popper die sogenannte Falsifikation (Falsifizierbarkeit) als Methode zur Verifikation (Verifizierbarkeit) allgemeiner Sätze ein. Bei der Falsifikation unterliegen nicht die positiven, sondern die negativen Sätze der Verifikation. Genauer besteht diese Methode in folgendem:

Wir haben z. B. die allgemeine Behauptung „alle Schwäne sind weiß“ (1). Wir können sie nicht exakt verifizieren, weil wir nicht in der Lage sind, alle Schwäne zu besichtigen. Die Verifikation des aus (1) abgeleiteten Satzes „es gibt weiße Schwäne“ (2) löst die Frage nicht, weil Satz (1) auch in dem Falle falsch sein kann, wenn (2) wahr ist. Popper schlug vor, Sätze vom Typ (1) als Hypothesen zu betrachten, dagegen die aus ihnen logisch hervorgehenden, d. h. denkbaren Folgen vom Typ (2) als Basissätze zu bezeichnen, um sie auf diese Weise von den auf Tatsachen gestützten Protokollsätzen zu unterscheiden.[81] Die Basissätze können auch negativ sein. Gerade diese Sätze sind nach Popper am einfachsten zu verifizieren.

Wenn es beispielsweise gelingt, auch nur einen schwarzen Schwan zu finden, so kann die Fixierung dieser Tatsache als Basissatz betrachtet werden, durch den Satz (1) im negativen Sinne exakt verifiziert, d. h. seine Falschheit erwiesen wird. Die empirische Bestätigung des Basissatzes „es gibt schwarze Schwäne“ (3) bezeichnete Popper eben als Falsifikation, d. h. als Ermittlung der Falschheit des Satzes (1). „Wir fordern“, schrieb Popper, „daß es die logische Form des Systems ermöglicht, dieses auf dem Wege der methodischen Nachprüfung negativ auszu-[443]zeichnen: *Ein empirisch-wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können*.“[82]

Wie aber, wenn es nicht gelingt, Satz (3) an Hand empirischen Materials zu formulieren? Um zu vermeiden, daß alle „nicht falsifizierten“ allgemeinen Sätze als Scheinsätze gelten müssen, empfahl Popper ergänzend, das Fehlen der Falsifikation als hinreichende Bedingung der Verifikation anzuerkennen. Wenn also z. B. nirgendwo, nicht einmal in Australien, ein Schwan mit einer anderen als einer weißen Farbe angetroffen wird, so müßte Satz (1) als positiv verifiziert gelten.

Popper interpretierte damit die Naturgesetze als eine Art „Existenzverbote“ (z. B. „nichtweiße und nichtschwarze Schwäne existieren nicht“). Als Verifikation dieser „Verbote“ dient das Fehlen der Falsifikation, welche z. B. in der Aussage fixiert wird „ein Schwan, der nicht weiß und nicht schwarz ist, wurde nicht gefunden“.

Es gab für Popper noch andere Gründe, um an die Stelle des Verifikationsprinzips das Falsifikationsprinzip zu setzen. Bedeutet z. B. a ein logisches Gesetz, d. h. eine immer wahre Aussage, so ist ā eine logisch widersprüchliche Aussage (sie lautet: „Eine stets wahre Aussage ist falsch“).

[81] Den Terminus „Basissätze“ wenden auch Ayer und Russell an, in einer Bedeutung allerdings, die dem Terminus „Protokollsätze“ näherliegt. Die Basissätze sind nach Russell eine „Unterklasse der epistemologischen Prämissen, nämlich jene Prämissen, die, sofern dies möglich, durch sinnliche Erfahrung bedingt sind (are caused)“. (Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 137.)

[82] Karl Popper: Logik der Forschung, Wien 1935, S. 12/13.

Der letzte Satz ist prinzipiell nicht verifizierbar und folglich logisch sinnlos. Bekanntlich ist aber a → a. Bei der angenommenen Bedeutung von a verwandelt sich die gegebene logische Tautologie in die Absurdität: „Der Negativsatz (gebildet aus einem sinnlosen Satz) ist sinnvoll".

Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf eine weitere Antinomie der Verifikation. Wenn ein singulärer Satz der Art ∃ (x) F (x) gegeben ist, in dem F eine bestimmte beobachtbare Eigenschaft bedeutet und dieser Satz folglich verifizierbar ist, so ist es ganz natürlich, auch seine Negation, d. h. den Satz $\overline{x \quad E}$ F (x) für verifizierbar (sinnvoll) zu halten. Nach den Regeln der Logik ist der zweite Satz dem Satz ∀ (x) $\overline{F \quad x}$ äquivalent. Der so erhaltene allgemeine Satz ist jedoch aus keiner endlichen Klasse von Sätzen der Beobachtung ableitbar, d. h., er ist nicht verifizierbar. Es kommt so zu einer eigentümlichen Situation. Betrachten wir ∃ (x) F (x) als verifizierbar, so müssen wir, um Antinomien zu vermeiden, die Negation dieses Satzes für nicht verifizierbar erachten. Poppers Empfehlung, die Verifikation durch Falsifikation zu ersetzen, war eben darauf gerichtet, nicht streng begrenzte [444] Existenzhypothesen der Art ∃ (x) F (x) aus der Wissenschaft zu entfernen.

Popper spürte, daß sein Rezept dem Subjektivismus eine Hintertür offenläßt. Er schlug daher vor, daß dann, wenn es zur Verifikation infolge des Fehlens der Falsifikation kommt, an Stelle des Wortes „Verifikation" ein „bescheidenerer" Ausdruck gewählt werden möge, nämlich das Wörtchen „Bewährung". Er verstand darunter die zeitlich begrenzte, praktische Annahme einer Theorie und gelangte im weiteren zu dem Resultat, „daß jeder wissenschaftliche Satz *vorläufig* ist".[83] Das neue Wörtchen ändert aber nichts an der Sache. Das Fehlen der „Falsifikation" ist bei weitem noch kein Beweis für die Wahrheit des zu verifizierenden Satzes.

In Wirklichkeit kann die „Falsifikation" nur als Hilfsmittel zur Prüfung eines Satzes gelten. Müssen wir feststellen, daß die Falsifikation ausbleibt, so ist es entweder aus der Unkenntnis partieller Bedingungen zu erklären, unter denen diese oder jene Erscheinung entsteht, oder aus der Unkenntnis gewisser neuer Bereiche, in denen sie existiert. Die Astrophysik konnte z. B. nirgends im Universum Welten entdecken, die vorwiegend aus Antiteilchen bestehen. Daraus kann jedoch keineswegs abgeleitet werden, daß die Nichtexistenz solcher Welten prinzipiell bewiesen ist. Wenn es keine Tatsachen gibt, die die Existenz denkender Wesen auf dem Mars direkt widerlegen, so bedeutet das nicht, daß die Behauptung, auf dem Mars existieren Lebewesen, als „bewährt" angenommen werden darf.

Man sieht ohne weiteres, daß die Ersetzung der Verifizierbarkeit durch „Falsifizierbarkeit" neue, spezifisch logische Antinomien hervorbringt. So werden wir insbesondere gezwungen, im Bereich der Logik die Konjunktion eines sinnvollen und eines sinnlosen Satzes als sinnvoll anzuerkennen, weil es für die Falsifikation der Konjunktion genügt, eines ihrer Glieder zu widerlegen (d. h. „negativ" zu verifizieren).[84] Im Falle der Konjunktion A ∧ B zum Beispiel, in der A eine sinnvolle, B eine sinnlose [445] Aussage bedeuten, genügt es, die Falschheit von A zu ermitteln, um die Konjunktion nach den Regeln der Logik zu widerlegen. Somit muß die ganze Konjunktion als falsch, also als sinnvoll betrachtet werden, ungeachtet des Umstandes, daß die sinnlose Aussage B in sie eingeht. Das Resultat ist absurd.

Das Fehlen der Falsifikation darf nur dann als ein für die Erkenntnis wesentlicher Umstand betrachtet werden, wenn die Wissenschaft in der Lage ist, diejenigen Kausalzusammenhänge aufklären zu können, die bewirken, daß bestimmte, für eine positive Verifikation erforderliche Tatsachen entstehen oder andere, für die „Falsifikation" notwendige Tatsachen ausbleiben.

[83] Karl Popper: Logik der Forschung, S. 208.

[84] Auch die Kombination von Verifikations- und Falsifikationsprinzip oder jene partiellen logischen Modifikationen, die Ayer vorschlug, schaffen keinen Ausweg aus dieser Lage, sondern lösen nur neue Antinomien aus. (Vgl. W. Stegmüller: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, Wien 1957, S. 268-270.) Das von Ayer in der zweiten Ausgabe seines Buches „Language, Truth and Logic" (London 1946) formulierte „ver-[445]besserte" Kriterium der Verifizierbarkeit wurde von Church in der Rezension dieser Ausgabe der Kritik unterzogen (Vgl. Journal of Symbolic Logic, 1949, Nr. 14).

Popper ignorierte gerade diese, die entscheidende Seite der Frage. Deshalb kann das Fehlen der „Falsifikation“ oder des erfolgreichen Nachweises der Falschheit eines Satzes nicht die Verifizierbarkeit allgemeiner wissenschaftlicher Sätze, einschließlich der Naturgesetze, gewährleisten. Wird aber eine zu prüfende Aussage falsifiziert, so widerlegt dies nicht die Naturgesetze, sondern lediglich unsere Meinung, daß diese bestimmte Behauptung der Ausdruck eines bestimmten Naturgesetzes sei; d. h., es wird nur eine gegebene Formulierung des betreffenden Gesetzes aufgehoben. Bezeichnenderweise gesteht Popper mit der folgenden Erklärung sein Fiasko selbst ein: „Unsere Wissenschaft ist kein System von gesicherten Sätzen, auch kein System, das in stetem Fortschritt einem Zustand der Endgültigkeit zustrebt. Unsere Wissenschaft ist kein Wissen: weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit kann sie erreichen.“[85]

Die Neopositivisten könnten versuchen, das Problem der Verifikation wissenschaftlicher Gesetze dadurch zu lösen, daß sie den (im logischen Sinne) allgemeinen Charakter dieser Gesetze durch eine Transformation ihrer inneren logischen Struktur außer Kraft setzen. Damit würden jedoch die Naturgesetze auf das Niveau einer beschränkten Empirie heruntergebracht und die Möglichkeit ausgeschlossen, auf ihrer Grundlage Voraussagen über zukünftige Ereignisse zu machen. Carnap empfahl daher, die Naturgesetze im konventionellen Geiste als Regeln zur Bildung von Folgerungen der Art $\forall$ (x) [A (x) $\supset$ B (x)] zu betrachten, wobei A und B verschiedene Ereignisse bedeuten. Gegenüber der Idee [446] Schlicks, die Naturgesetze als Anleitung für die Bildung von Aussagen zu betrachten, zeichnen sich die Carnapschen Regeln durch ihren streng logischen Charakter aus. Sie sind Generalisierungen mit dem Alloperator $\forall$ (x) oder dem Existentialoperator $\exists$ (x). Regeln zur Bildung von Folgerungen können jedoch nur durch die Prüfung dieser Folgerungen selbst verifiziert werden, und diese Forderung ist nicht so leicht zu realisieren.

In der Quantenmechanik gibt es z. B. Wahrscheinlichkeitshypothesen, in die der All- und der Existentialoperator gemeinsam eingehen, also Sätze der Form $\forall$ (x) $\exists$ (y). Wie es sich herausstellt, sind diese Hypothesen nicht verifizierbar. Der Alloperator macht die Verifikation unmöglich, wenn man sich nicht bewußt auf eine endliche Anzahl vergangener Fälle beschränkt; dann trifft aber die Regel nicht mehr für zukünftige Fälle zu. Der Existentialoperator schließt die Verifikation durch Falsifikation aus, da diese nur bei der Prüfung allgemeiner Sätze gilt.

Die Lage ist auch dann nicht gerade rosig, wenn Sätze nur den Alloperator oder den Existentialoperator enthalten; denn die Interpretation wissenschaftlicher Gesetze als quantifizierte Verallgemeinerungen, d. h. als Behauptungen, in die Operatoren eingehen, erschöpft durchaus nicht den Inhalt des Begriffes „Naturgesetz“. Sie leidet in erster Linie darunter, daß sie nicht den objektiven Charakter dieser Gesetze als Folge der ihnen zugrunde liegenden objektiven Kausalzusammenhänge widerspiegelt.

Carnap wie auch Reichenbach verlegten im Grunde genommen das Schwergewicht von der Verifikation eines objektiven Gesetzes auf die Verifikation der Formulierung dieses Gesetzes. Dadurch wird Carnaps Versuch, die Verifikation allgemeiner Urteile zu umgehen, zum Scheitern verurteilt; denn es bleibt die Frage offen, ob die genannten Regeln immer zu richtigen Folgerungen führen. Um dies herauszubekommen, müßte jener allgemeine Satz, auf dessen Grundlage die Regel zur Ableitung der Folgerungen formuliert wurde, verifiziert werden, so daß wir zum Schluß wieder an dem Punkte angekommen sind, von dem wir ausgingen. Trotzdem waren diese Untersuchungen nicht ohne Nutzen, z. B. die Schlußfolgerungen, daß falsche Sätze wissenschaftlich sinnvoll sein können oder welche Bedeutung die prinzipielle Falsifizierbarkeit ihrer Thesen für die Wissenschaft hat. [447]

4. Das Problem der Verifikation singulärer Sätze der Wissenschaft

Untersuchen wir nunmehr These (2) des Verifikationsprinzips, die den Inhalt der empirischen Verifikation als Vergleich eines Satzes mit dem „unmittelbar Gegebenen“ darstellt. Was ist

[85] Karl Popper: Logik der Forschung, S. 207.

das unmittelbar Gegebene? Die Neopositivisten verknüpfen diese Frage mit dem Problem des „Erkenntnismaterials“ oder, was dasselbe ist, mit dem Problem der „Realität“, da ihrer Ansicht nach das Erkenntnismaterial („das unmittelbar Gegebene“) die einzige Realität bildet, mit der es die Wissenschaft zu tun hat.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Neopositivisten die Elemente der Sinneserfahrung des Subjektes als das der Erkenntnis „unmittelbar Gegebene“ betrachten. Im Unterschied zu den Machisten reduzieren sie jedoch die Erfahrung nicht ausschließlich auf die Empfindungen. Carnap faßte die Erfahrung als „Erlebnis“ auf und bezog neben den Empfindungen auch die Emotionen, die rationale Intuition usw. in sie ein. Schlick – darauf haben wir bereits hingewiesen – faßte jenen Vorgang, bei welchem der Verstand die Identität von Subjekt und Prädikat feststellt, als Akt der Verifikation, d. h., er erkannte auch das Vorhandensein einer logischen Erfahrung an. Die Neopositivisten sind folglich Anhänger eines genetischen Sensualismus, der die Erkenntnis keineswegs auf die Empfindungen reduziert, sondern in den Empfindungen den Ausgangspunkt der Erkenntnis erblickt.

Nach dialektisch-materialistischer Auffassung können wir „anders als durch Empfindungen ... weder über irgendwelche Formen des Stoffes noch über irgendwelche Formen der Bewegung etwas erfahren“[86]. Es gibt aber bekanntlich einen materialistischen und einen idealistischen Sensualismus. Im ersten Falle wird die Empfindung als eine Grundlage der Erkenntnis aufgefaßt, die eine äußere Quelle besitzt, im zweiten als Quelle der Erkenntnis, deren äußere Ursache entweder geleugnet oder für etwas Geistiges erklärt oder schließlich als unerkennbar aufgefaßt wird. „Der Sophismus der idealistischen Philosophie besteht darin, daß die Empfindung nicht für die Verbindung des Bewußtseins mit der Außenwelt, sondern für eine Scheidewand [448] gehalten wird, für eine Mauer, die das Bewußtsein von der Außenwelt trennt – nicht für das Abbild einer der Empfindung entsprechenden äußeren Erscheinung, sondern für das ‚einzig Seiende‘.“[87]

Der Sensualismus Schlicks, Wittgensteins und ihrer Anhänger unterscheidet sich prinzipiell vom materialistischen Sensualismus, und zwar erstens dadurch, daß er in Übereinstimmung mit dem Konventionalismus die Abhängigkeit der logischen Erkenntnis von den Empfindungen leugnet, und zweitens – was gleichfalls sehr wichtig ist –, daß er die Frage nach dem Ursprung der Empfindungen für sinnlos erklärt.

Was wurde aus dem Verifikationsprinzip, nachdem das „unmittelbar Gegebene“ als Element der im Grunde genommen von ihrer äußeren Quelle isolierten Sinneserfahrung des Subjekts interpretiert worden war?

Die Neopositivisten betrachten die Wissenschaft als eine Gesamtheit von Theorien, die aus logisch miteinander verknüpften Sätzen bestehen.

Um wissenschaftliche Theorien zu verifizieren, bedarf es vor allem der Verifikation jener Sätze der betreffenden Wissenschaft, die Behauptungen über konkrete Erlebnisse des Subjekts enthalten. Das muß zu einer indirekten Verifikation auch der übrigen partikulären und allgemeinen Sätze der jeweiligen wissenschaftlichen Theorie führen. Wie wir schon festgestellt haben, ist es jedoch unmöglich, die mittelbare Verifikation allgemeiner Sätze logisch zu begründen. Läßt sich die Verifikation von Sätzen über konkrete Erlebnisse logisch begründen? Es handelt sich also um die Verifikation singulärer Sätze, die sinnlich wahrnehmbare Fakten fixieren.

Sätze über Sachverhalte, die den Ausgangspunkt der Wissenschaft bilden, stehen nach Ansicht der Neopositivisten nicht in einem „direkten“ logischen Zusammenhang miteinander. Dementsprechend soll auch der Bereich der Sachverhalte aus einzelnen Elementen, d. h. aus voneinander unabhängigen „atomaren Sachverhalten“, bestehen. Die Verifikationen ver-

[86] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 304.
[87] Ebenda, S. 43.

schiedener singulärer Sätze werden deshalb auch als voneinander unabhängig betrachtet; man interpretiert sie als voneinander isolierte, abgeschlossene Komplexe von Operationen, durch welche die Sätze mit einer endlichen Zahl bestimmter individueller Erlebnisse [449] verglichen werden. Damit wird jeder Verifikationsvorgang zu einer Art metaphysisch interpretiertem „Atom“ der Erkenntnistätigkeit.

Die Verifikation einer „molekularen“ Behauptung über eine Gesamtheit von Erscheinungen wird von den logischen Positivisten als Konjunktion der Verifikationen jener Behauptungen aufgefaßt, in denen Aussagen über die sinnlich wahrnehmbaren Elemente gemacht werden, die in den Bestand der komplizierten Erscheinungen eingehen. Nach Schlick besteht nun der Mechanismus einer einzelnen Verifikation, wie wir gezeigt haben, aus Operationen, die ein notwendiges physikalisches Experiment realisieren, es dann im Protokoll fixieren und das Protokoll mit einem singulären Satz U_n vergleichen. Somit ist für jede einzelne Verifikation die Analyse dreier Operationen notwendig: die Beobachtung des Sachverhalts, seine Fixierung und der Vergleich zweier Sätze (W und U_n).

Das Problem der Verifizierung singulärer Sätze der Wissenschaft impliziert erstens die Frage, ob tatsächlich eine erkenntnistheoretische „Einbeziehung“ der Sachverhalte in die Wissenschaft stattfindet und ferner, ob dies unmittelbar oder vermittels von Protokollsätzen geschieht. Zweitens handelt es sich um die Frage, ob man sich mit der Verifikation nicht des singulären Satzes U_n, sondern jenes Satzes (W), der den Sachverhalt fixiert (protokolliert), begnügen kann? Kann man – mit anderen Worten – den Protokollsatz (W) als singulären Satz auffassen? Wenn nicht, so kann man den Sachverhalt und seine Protokollierung in gewissen Fällen vernachlässigen; wenn ja, so muß man das jeweilige wissenschaftliche System beim Auftreten neuer Sachverhalte ständig umbauen. Drittens beinhaltet die Verifizierung von Sätzen der Wissenschaft die Frage, ob und auf welche Weise ein Vergleich der Protokolle (und Sachverhalte) einerseits und der singulären Sätze andererseits stattfinden kann; muß sich dieser Vergleich auf ihren Inhalt beziehen oder braucht er nur auf ihre äußere Form gerichtet zu sein?

Das Problem der „Einbeziehung“ eines Sachverhalts in die Wissenschaft erwies sich für den Neopositivismus als der Stein des Anstoßes, da die logischen Positivisten die elementarsten erkenntnistheoretischen Fragen bezüglich des Mechanismus der Fixierung eines Sachverhalts nicht zu klären vermochten.

Als sie die Frage untersuchten, wie ein Sachverhalt im Augen-[450]blick seiner Aufzeichnung in einem Satz und im Augenblick der Verifikation dieses Satzes in die Wissenschaft „einzubeziehen“ sei, stolperten sie über ihre eigene Schlußfolgerung hinsichtlich der qualitativen Verschiedenartigkeit von sinnlichem Material und logisch-sprachlicher Struktur der Sätze. Diese Schlußfolgerung ergab sich aus dem unbestreitbaren Unterschied der logischen Erkenntnisform von der sinnlichen; auf Grund der konventionalistischen Deutung der Logik wurde er jedoch ins Extrem gesteigert. Die logischen Positivisten erkannten an, daß der Vergleich von Sätzen der Wissenschaft mit den Sinnestatsachen selbst stets problematisch bleibt. Schon die Übereinstimmung des Protokollsatzes mit dem in ihm registrierten sinnlichen Sachverhalt erweist sich als problematisch. Darum kann man weder die positive noch die negative Verifikation als sichere Tatsache nehmen, so daß in der Wissenschaft „die faktischen Voraussetzungen nicht gewiß sein können, es aber nichts Gewisseres gibt, was zeigen würde, daß sie falsch sind“[88]. Russell empfahl deshalb, an die Gewißheit des elementaren Verifikationsaktes zu „glauben“. Die Einbeziehung des „Glaubens“ im Humeschen Sinne in die Wissenschaft zeugte davon, daß die logischen Positivisten von ihrer antiontologischen Position abzurücken begannen.

Eine Lawine neuer Schwierigkeiten entstand im Zusammenhang mit der Frage, welche Bedeutung eine zu einem bestimmten Zeitpunkt vorgenommene Verifikation in der Folgezeit

[88] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, S. 317.

besitzt. Nehmen wir z. B. an, wir untersuchten den Durchgang elektrischen Stroms durch flüssiges Helium bei extrem niedrigen Temperaturen. Um das Gesetz zu überprüfen (oder um es im voraus aufzustellen), welches die Abhängigkeit der Änderung der elektrischen Leitfähigkeit von der Temperaturänderung ausdrückt, muß der Forscher über verifizierte Sätze über einzelne Fälle einer bestimmten Leitfähigkeit bei unterschiedlichen Temperaturen verfügen. Jeder Fall wird zu bestimmten Zeitpunkten in mehreren Protokollen fixiert, in denen die elementaren sinnlich wahrnehmbaren Ereignisse aufgezeichnet sind. Z. B.: „Dieser Zeiger bewegte sich in diesem Gerät zu diesem Zeitpunkt um zwei Teilstriche nach rechts“; „die Quecksilbersäule in diesem Meßgerät hat sich um fünf Teilstriche nach unten bewegt“ usw.

Es fragt sich nun, ob man berechtigt ist, hiernach die singu-[451]lären Sätze der Wissenschaft, die allen diesen Protokollen entsprechen, für wirklich verifiziert zu halten?

Es läßt sich unschwer erkennen, daß wir vom Standpunkt des Neopositivismus hierzu kein Recht haben, denn in dem auf ihre Fixierung folgenden Augenblick können die Protokollsätze nicht mehr dazu dienen, die entsprechenden singulären Sätze der Wissenschaft zu verifizieren.

Es scheint, daß tatsächlich jeder Protokollsatz, wenn er dem fixierten Tatbestand im gegebenen Augenblick entspricht, mit anderen analogen Tatbeständen einer späteren Zeit übereinstimmen muß. Diese Übereinstimmung bedeutet jedoch lediglich die Verifizierbarkeit des Protokolls selbst. Jeder Satz über irgendeinen stattgehabten Sachverhalt verwandelt sich nach diesem Ereignis selbst und nach seiner Fixierung im Protokoll augenblicklich und automatisch in einen Satz über einen Sachverhalt der Vergangenheit und hört damit auf, verifizierbar zu sein. Das ist deshalb der Fall, weil erstens ein und derselbe Satz nach einer bestimmten Zeit nicht mehr absolut so aufgefaßt werden kann, wie er vordem aufgefaßt wurde. Es gibt keine Garantie dafür, daß das in ihm fixierte Ereignis auch künftig stattfindet. Zweitens, selbst wenn ein Satz absolut so aufgefaßt würde wie vorher, geriete die Behauptung seiner Verifizierbarkeit in Widerspruch zur Nichtverifizierbarkeit genau des gleichen Satzes, der jedoch erstmalig nicht im Augenblick des vergangenen Ereignisses, sondern zu einem späteren, anderen Zeitpunkt ausgesagt wurde. Dieser zweite Satz kann deshalb nicht verifiziert werden, weil er eine Behauptung über ein Ereignis enthält, das von niemandem mehr beobachtet werden kann.

Drittens können Sachverhalte sich nicht zweimal exakt wiederholen, sie können nur analog, ähnlich sein.

„Wir geben zu“, schreibt Schlick, „... daß ein Erlebnis, von dem wir jetzt behaupten, es vor zwei Sekunden gehabt zu haben, bei nachträglicher Prüfung als eine Halluzination oder gar als überhaupt nicht vorgekommen erklärt werden könnte.“[89] Schlick gelangte deshalb zu dem Schluß, daß die Fixierung von Ereignissen in Sätzen für die Wissenschaft keine Bedeutung hat, und wiederholte die Empfehlung des griechischen Relativisten Kratylos, nicht zu reden, sondern nur mit dem Finger auf die Gegen-[452]stände zu zeigen. Nach Ansicht der Positivisten kann also die Verifikation eines gegebenen Protokollsatzes (1) nicht vermittels eines neuen Sachverhalts vorgenommen werden, und der frühere Sachverhalt kommt ebenfalls nicht mehr in Frage. Die Verifizierbarkeit des Protokollsatzes läuft damit auf seine ursprüngliche Fixierung hinaus und überschreitet keinesfalls deren Rahmen.

Eine etwas andere Variante bei der Leugnung der absoluten Gewißheit von Behauptungen (Protokollen) über Sinnestatsachen entwickelte N. Malcolm, ein Anhänger Wittgensteins. Jeder Sachverhalt, erklärt er, würde an seinen Folgen erkannt. Die Zahl der Folgen aber sei unbeschränkt. Nicht alle treten ein, und schon gar nicht werden alle wahrgenommen.

Außerdem ist jede Folge selbst ein Sachverhalt und kann ihrerseits wiederum nur an ihren Folgen erkannt werden, für welche erneut die früher angeführten Zweifel gelten usw. So ent-

[89] Moritz Schlick: Über das Fundament der Erkenntnis. In: Erkenntnis, 1934, Bd. 4, H. 2, S. 83.

steht ein regressus ad infinitum. Es bleiben folglich mehr als genug Gründe, um an der Wahrheit des Protokolls über den ursprünglichen Sachverhalt zu zweifeln.[90]

Vielleicht genügt für die Anerkennung der Verifizierbarkeit eines Protokolls das Zeugnis darüber, daß es zu seiner Zeit als exakte Fixierung des betreffenden Sachverhalts entstand? Diese Lösung des Problems käme der Berufung auf eine Verifikation gleich, die in der Vergangenheit vollzogen wurde. Aber ein solches Zeugnis oder eine solche Berufung stellt ihrerseits wieder einen Satz dar, der folgende Form hat: „Dieser Protokollsatz wurde im Augenblick seiner ursprünglichen Fixierung verifiziert“ (2). Dieser neue Satz ist an sich wieder ein Satz über einen vergangenen Sachverhalt. Folglich ist er gegenwärtig nicht verifizierbar. Folglich muß der Satz (2) für sinnlos erklärt werden, wie auch das Protokoll, von dem in ihm die Rede ist. Selbst wenn wir schließlich zugestehen, daß der Satz (2) vermittels eines Satzes (3) („der Satz [2] wurde im Augenblick der Fixierung des Satzes [1] verifiziert!“) verifiziert wurde, entstünde sofort das Problem der Verifikation des Satzes (3) usw. Wiederum stünden wir vor dem Dilemma eines regressus ad infinitum.

Der Forscher, der die Erscheinungen der elektrischen Leitfähigkeit untersucht, verfügt somit für die Aufstellung der Gesetze dieser Erscheinung nur über ein äußerst dürftiges Material; alles in allem verfügt er über ein, zwei Protokolle, die er auf [453] Grund der in seinem Laboratorium im gegenwärtigen Zeitpunkt durchgeführten Experimente formulieren kann. Offensichtlich lassen sich auf einer so engen Basis keine bedeutsamen wissenschaftlichen Entdeckungen machen. Die These (2) der Verifikation verwandelt also das Verifikationsprinzip aus einem Instrument zum Aufbau, zur Präzisierung und zur Nachprüfung einer wissenschaftlichen Theorie in ein Instrument ihrer Zerstörung. In der Wissenschaft entsteht eine gähnende Kluft zwischen Sätzen (Sachverhalten), die im gegenwärtigen Augenblick gelten, und Sätzen (Sachverhalten) der Vergangenheit und Zukunft. Der Neopositivismus befindet sich – zum wievielten Male schon! – an der Grenze zum Solipsismus.

Diese Gefahr erkennend, versuchten die Neopositivisten ihre frühere Auffassung von der Basis der Wissenschaft so zu verändern, daß eine Verifikation singulärer Sätze ermöglicht würde.

M. Schlick u. a., die eine unmittelbare Einbeziehung der Sachverhalte in die Wissenschaft für unmöglich hielten, glaubten, daß Sätze im *Augenblick* der Fixierung der Fakten die Grundlage der Wissenschaft bilden müßten. Carnap, Neurath u. a. wiederum sahen die Basis der Wissenschaft in Protokollsätzen, die nicht nur vom Augenblick ihrer ursprünglichen Formulierung, sondern auch von den Sachverhalten selbst, die sie fixieren, unabhängig sein sollen; d. h., sie legten es darauf an, die Wissenschaft vom Tatsachenmaterial zu isolieren.

In seinem Aufsatz „Über das Fundament der Erkenntnis“ (1934) schlug Moritz Schlick vor, der Wissenschaft nicht gewöhnliche Protokollsätze von der Art „jemand hat an diesem Ort zu diesem Zeitpunkt das und das gesehen“, sondern sogenannte Konstatierungen der Beobachtungssätze zugrunde zu legen, die keiner besonderen Verifikation bedürften und zugleich völlig ausreichten, um beliebige Sätze der Wissenschaft zu verifizieren. Was sind Beobachtungssätze? „Sie sind nicht identisch mit dem Aufgeschriebenen oder Erinnerten, also mit dem, was rechtmäßig ‚Protokollsätze‘ heißen könnte, sondern sie sind der *Anlaß* zu ihrer Bildung.“[91] Nehmen wir als Beispiel für eine Konstatierung „hier – jetzt – blau“, dann würde das ihr entsprechende Protokoll etwa so aussehen: „NN hat zu diesem Zeitpunkt, an diesem Ort auf Grund der Beobachtung die Konstatierung ‚hier – jetzt – [454] blau‘ gemacht“; oder auch so: „NN hat zu diesem Zeitpunkt, an diesem Ort etwas Blaues gesehen“.

Nach Schlick ist die Konstatierung ein Bewußtseinsakt, der zwischen der Wahrnehmung eines Sachverhalts und seiner Fixierung im Protokoll vermittelt. Es sind dies gleichsam die *Akte* der Verifikation selbst, die Protokollsätze im Augenblick ihrer Bildung und vor ihrer

[90] Vgl. Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie, Wien 1955, S. 44.
[91] Moritz Schlick: Über das Fundament der Erkenntnis. In: Erkenntnis, Bd. 4, H. 2, S. 92.

endgültigen Formulierung. Die Konstatierungen oder die Beobachtungssätze werden strenggenommen nicht ausgesprochen, sondern „erlebt“. Sobald wir sie fixieren, hören sie auf, sie selbst zu sein.

„... die Funktion der Sätze über das *gegenwärtig* Erlebte (liegt) selbst in der Gegenwart.“[92] Diese Funktion besteht darin, daß „der Vorgang des Verstehens zugleich der Vorgang der Verifikation ist“[93]. Die Begründung dieser „Funktion“ war Schlicks Absicht, als er die Protokolle durch die sich jeder beständigen Fixierung entziehenden Beobachtungssätze zu ersetzen trachtete.

Läßt sich das Verifikationsprinzip durch die Beobachtungssätze retten? Garantieren sie eine Verifikation singulärer Sätze der Wissenschaft?

Wenn man die Wissenschaft auf Beobachtungssätze gründen will, dann muß man für jede einzelne Periode, in der durch ein Subjekt Konstatierungen gesammelt werden, ein besonderes System schaffen, weil ja die Konstatierung nur für jenen Augenblick gilt, in dem das Erlebnis stattfindet und, kaum entstanden, nach einem Ausspruch Schlicks, schon wieder von den „Flammen“ des Protokolls verschlungen wird. Schlick wollte keine derartige solipsistische Auflösung der Wissenschaft, seine Absichten gingen nicht soweit. Ihm ging es darum, daß die Konstatierung einer bestimmten Erscheinung, wenngleich sie auch sofort nach ihrem Zustandekommen schon wieder verschwindet, nichtsdestoweniger dem durch sie hervorgebrachten Protokollsatz für die gesamte Dauer seines Gebrauchs „Bürgerrecht“ verleiht. Die Protokolle, in denen die Konstatierungen fixiert werden, erhalten gleichsam einen „unbefristeten Paß“. Auf welcher Grundlage aber geschieht das? Wenn die Verifikation von Beobachtungssätzen nur für den Augenblick ihres Entstehens und ihrer Fixierung gilt, so gibt es keinen ernsthaften Grund, sie auch in der Folgezeit für gültig zu halten. Schlick übertrug in sophistischer [455] Weise die Verifikationsbedingungen von Beobachtungsgrundsätzen auf Protokollsätze, ungeachtet dessen, daß er selbst die einen von den anderen wohl unterschied.

Einen anderen Weg zur Rettung der Verifikationsmethode schlugen Carnap und Neurath vor: Sie erklärten, daß Sätze, die Sachverhalte der Vergangenheit fixieren, von den Sachverhalten unabhängig seien. Carnap untersuchte in seinem Aufsatz „Über Protokollsätze“ (1932) den relativen Wert zweier verschiedener Arten von Protokollsätzen für die Erkenntnistheorie. Die Protokollsätze des ersten Typs (1) befinden sich nach Carnap außerhalb der Systemsprache, d. h. sind eng mit den Sachverhalten verbunden. Als Protokolle (1) können sogar die sinnlichen Wahrnehmungen selbst gelten, wobei unter einem Protokoll jeder beobachtbare Prozeß verstanden werden kann. Die Protokolle außerhalb der „Systemsprache“ erinnern an die Konstatierungen Schlicks, denn es sind gleichsam Konstatierungen vor dem Augenblick ihrer Fixierung.

Die Protokolle des Typs (2) befinden sich innerhalb der Systemsprache. Ihre Abhängigkeit von den Sachverhalten spielt also nicht jene Rolle für das System wie im ersten Falle, wo die Protokolle mit den Sachverhalten selbst zusammenfallen können. Carnap empfahl, die Wissenschaft auf Protokollen des 2. Typs aufzubauen. Im Falle der Protokollsätze dieses Typs hat nicht ihre Abhängigkeit von den Sachverhalten erkenntnistheoretische Bedeutung, sondern der Grad ihrer Übereinstimmung mit anderen Sätzen des gegebenen Systems. Man muß sich folglich vorrangig mit der Analyse der Bedingungen für eine Übereinstimmung der Sätze untereinander beschäftigen. Carnap machte so den Weg frei für eine formal-verbale Deutung des Verifikationsprozesses.

Wir wollen die Frage der verbalen Interpretation der Verifikation zunächst übergehen und uns dem Versuch Carnaps zuwenden, den Vorrang der Protokollsätze innerhalb der Systemsprache (2) vor den Protokollen außerhalb der Systemsprache (1) zu begründen. Zu die-

[92] Ebenda, S. 93.
[93] Ebenda, S. 97.

sem Zweck suchte er die Undurchführbarkeit der Verifikation der Protokolle (1) zu beweisen: Es sei niemals möglich festzustellen, ob wir es wirklich mit einem elementaren, atomaren Sachverhalt und folglich mit dem ihm entsprechenden atomaren Protokoll zu tun haben. Wenn wir z. B. den Protokollsatz haben „Dieses Pendel führt hier in bestimmten [456] Zeitabschnitten Schwingungen aus“, so können wir uns unschwer davon überzeugen, daß dieser Satz kein atomares Protokoll darstellt. In den Bestand dieses Satzes gehen die Ergebnisse der Fixierung sehr komplizierter und verschiedenartiger Sinneswahrnehmungen ein, die ungefähr folgende Gestalt haben: „dies ist wirklich ein Pendel“, „die Schwingungsdauer des Pendels ist nach dieser Uhr festgestellt worden, die richtig geht“, „die Person, die die Daten über die Bewegung des Pendels wahrnimmt, nimmt sie richtig wahr“ usw. Die genannten Protokolle stützen sich ihrerseits auf Protokolle darüber, daß das Pendel aus bestimmten Teilen besteht, daß wir es mit einem bestimmten Pendel zu tun haben usw. Die Protokolle über die Teile des Pendels, über die Uhr usw. können nicht unmittelbar an die Empfindungen appellieren, weil die Wahrnehmungen des Pendelkörpers, der Uhr und ihrer Teile gleichfalls als solche das Vorhandensein von Begriffen im Bewußtsein des Menschen und folglich theoretische Vorstellungen über Pendel (physikalische oder mathematische), über Uhren (Sanduhren, Pendeluhren, Chronometer) usw. voraussetzen.

Es ist folglich unmöglich, Protokollsätze zu finden, die einen absoluten Ausgangspunkt bilden und die organisch mit unteilbaren atomaren Sachverhalten verknüpft sind. „... *es gibt keine absoluten Anfangssätze* für den Aufbau der Wissenschaft.“[94] Es ist unmöglich, solche Verifikationsakte anzugeben, die es gestatten würden, den Anfang der Verifikation eines Systems wissenschaftlicher Sätze zu bestimmen.

Carnap schlägt deshalb vor, die Protokolle (2) zu bevorzugen, die keine Übereinstimmung mit den atomaren sinnlichen Sachverhalten voraussetzen. Gleichzeitig „löst“ er auch das Problem, daß jede Verifikation, nachdem sie vollzogen wurde, schon wieder ihre Bedeutung verliert: Wenn das Schicksal der Protokolle nicht von den Sachverhalten, sondern von anderen Sätzen abhängt, dann wird der Hinweis auf die Zeit der ursprünglichen Formulierung der Protokollsätze gegenstandslos.

Carnaps Argumentation besteht teils zu Recht, denn es existieren tatsächlich keine atomaren Anfangssätze, was uns aus der Kritik der Lehre von den atomaren Sachverhalten bereits bekannt ist. Die objektive Realität ist unerschöpflich kompliziert; es gibt keine im metaphysisch absoluten Sinne ursprünglichen [457] atomaren Sachverhalte. Weder die menschliche Praxis noch die im Erkenntnisprozeß entstehenden Urteile sind in „absolute“ Atome zerlegbar.

Trotz einer gewissen Berechtigung seiner Argumentation ist Carnaps Gedankengang im ganzen sophistisch. Er bekämpft metaphysisch absolute atomare Sätze, aber er tut dies selbst vom metaphysischen Standpunkt aus. Er erkennt zwar an, daß die Vorstellung von absoluten Anfangsfakten der sinnlichen Erkenntnis unhaltbar ist, aber er zieht nicht den naheliegenden Schluß, daß zwischen den verschiedenen Bestandteilen der Erfahrung eine dialektische Wechselbeziehung besteht. Seine Schlußfolgerung läuft auf eine metaphysische Isolierung der Urteile (Sätze) von der sinnlichen Erkenntnis hinaus.

Carnap versuchte so, die sinnliche Verifikation als Mittel zur Nachprüfung singulärer wissenschaftlicher Sätze zu eliminieren. In die gleiche Richtung weisen die oben angeführten Gedanken Moritz Schlicks: Durch eine veränderte Interpretation der Protokolle suchte er die Bedingungen dafür zu schaffen, daß die Verifikation von Protokollen über vergangene Sachverhalte als angeblich überflüssig beseitigt werden könnte.

Die Tendenz, auf die sinnliche Verifikation zu verzichten, zeigt sich noch deutlicher, wenn es um die Verifikation von Sätzen über Sachverhalte der entfernten Vergangenheit geht, speziell von Sätzen über solche Sachverhalte, die vor der Existenz des betreffenden Subjekts bzw.

[94] Rudolf Carnap: Über Protokollsätze. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 224.

menschlicher Subjekte überhaupt bestanden. Im Streit um dieses Problem wurde die Forderung laut, den Wirkungsbereich der sinnlichen Verifikation stark einzuschränken, ja man verstieg sich sogar dazu, zu leugnen, daß Sachverhalte der Vergangenheit für die Wissenschaft überhaupt existieren, d. h., man redete einem extremen Solipsismus das Wort.

Besonders deutlich kommt dies bei der Beantwortung der Frage zum Ausdruck, die Lenin den Empiriokritikern stellte: „Hat die Natur vor dem Menschen existiert?“ Lenin verwies auf drei Varianten der Lösung dieser Frage innerhalb des Empiriokritizismus und der ihm verwandten Lehren. Robert Willy nahm mit dem Solipsismus vorlieb, nachdem er sich vergeblich auf das „Bewußtsein des Wurmes“ berufen hatte, der die Natur vor dem Menschen wahrnahm. Einen anderen Ausweg schlug Avenarius vor. Er bestand auf der Annahme einer potentiellen Form der Existenz des die Natur wahrnehmenden Subjekts. Zur Natur, wie [458] sie vor dem Menschen existierte, wird ein potentielles Zentralglied der Prinzipialkoordination von Subjekt und Objekt „hinzugedacht“. Das heißt, die Natur der entfernten Vergangenheit wird nicht als etwas real Existierendes betrachtet, sondern von den Empiriokritikern zu den Subjekten unserer Epoche „hinzugedacht“, da ja das potentielle Zentralglied eine Illusion ist, die keineswegs eine Bedingung für die Existenz der Natur in prähistorischen Epochen darstellen kann. Avenarius kleidet das in die Frage, „welcherart ich meine jetzige Umgebung zurückgeändert denken muß, um denjenigen Zustand derselben hypothetisch zu erhalten, den ich vorgefunden haben würde, wenn ich damals zu ihr in der Beziehung eines Centralgliedes zu seinen Gegengliedern (seiner Umgebung) gestanden hätte“[95].

Die Lehre Avenarius’ über die Existenz der Natur der entfernten Vergangenheit im Bewußtsein des potentiellen Zentralgliedes ist folglich eine Theorie der hypothetischen Veränderung der Sinnesdaten, welche die Menschen gegenwärtig über die Natur empfangen, d. h. eine Theorie der Kombination von Sinnesdaten.

Die dritte Variante zur Lösung des Problems der Existenz der Natur vor dem Menschen stammt von Josef Petzoldt. Er nahm an, der Mensch müsse notwendigerweise in einer solchen Weise denken, daß die Ereignisse, über die er nachdenkt, sich gleichsam auf einer Zeitachse anordnen und miteinander in kausalem Zusammenhang stehen. Die Existenz der Natur in der Vergangenheit erweist sich als notwendiges Glied in der zeitlichen Anordnung der Ereignisse, als jenes Glied in den Kombinationen der theoretisch angenommenen Empfindungen, ohne welches der menschliche Verstand nicht auskommt. Petzoldts Standpunkt näherte sich somit, wie Lenin zeigte, dem Apriorismus.

Alle drei machistischen Varianten der Lösung des Problems der Existenz der Natur vor dem Menschen leugneten ihre tatsächliche objektive Existenz in der Vergangenheit und führten unausweichlich zum Solipsismus.

Der Neopositivismus sah sich vor das gleiche Problem gestellt. Er entwickelte drei nicht völlig übereinstimmende Varianten seiner Lösung, wobei die dritte und letzte zeigt, daß der Neopositivismus das Erbe des Empiriokritizismus angetreten hat.

[459] Die erste Variante geht davon aus, daß das Verifikationsprinzip nicht auf Ereignisse einer entfernten Vergangenheit angewendet werden kann. Man schlug vor, dieses Problem als Scheinproblem abzutun, denn es sei unmöglich, die Verifikation von Sachverhalten zu fordern, wenn die Subjekte fehlen, die die Verifikation hätten durchführen können.

Diese Lösung wurde auch auf Protokolle angewandt, in denen Sachverhalte der unmittelbaren Vergangenheit fixiert werden. Jedes vergangene Ereignis ist unwiderruflich verschwunden: Protokolle, die dieses Ereignis in der Gegenwart fixiert haben, verlieren in der Zukunft ihre Gewißheit, denn ihre Verifizierbarkeit fällt mit den Ereignissen selbst unumgänglich in den Schoß der Ewigkeit. Die Neopositivisten dachten im vorliegenden Falle ähnlich wie Goethes Mephisto:

[95] Richard Avenarius: Über den Gegenstand der Psychologie. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig 1895, S. 145.

Vorbei! ein dummes Wort.
Warum vorbei?
Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!

Sätze über die Vergangenheit sind deshalb gar keine Sätze der Wissenschaft mehr, sondern nur „Erinnerungen“, die lediglich in psychologischer Hinsicht von Bedeutung sind. Für die Wissenschaft verliert die Vergangenheit ihre Bedeutung.

Nun kann aber die Wissenschaft keineswegs darauf verzichten, Urteile über vergangene Ereignisse in ihr System einzubeziehen. Damit die Wissenschaft Voraussagen über die Zukunft machen kann, muß sie vor allem die Gegenwart als Folge vergangener Ursachen, d. h. als Zukunft im Verhältnis zur Vergangenheit, betrachten und dann die Tendenzen analysieren, die die Verwandlung der Gegenwart in die Vergangenheit hinsichtlich der künftigen Ereignisse bedingen, die ihrerseits wiederum zu „neuer Gegenwart“ werden usw. Die Urteile über die Zukunft müssen als Urteile über die Vergangenheit (im Verhältnis zu Urteilen über eine noch spätere Zeit) interpretiert werden, ähnlich wie Urteile über die Vergangenheit als Urteile über die Zukunft (im Verhältnis zu Urteilen über eine noch entferntere Vergangenheit) zu interpretieren sind. Selbst vom Standpunkt der Neopositivisten aus läßt sich also das Problem der Existenz der Natur vor dem Menschen keineswegs als Scheinproblem abtun.

Aus diesem Grunde wurde eine andere Variante zur Lösung dieses Problems entwickelt. Sie ging von einer bedingten An-[460]nahme des Begriffs der Vergangenheit und der hypothetischen Verifikation vergangener Sachverhalte aus. Sätze über die Vergangenheit wurden als Sätze über die Gegenwart interpretiert.

Schlick erklärte, die Erde habe in dem Sinne vor dem Menschen existiert, daß, wenn wir zu jener Zeit gelebt hätten, wir sie so gesehen hätten, wie sie zu dieser Zeit war. Auch Sätze über die unmittelbare Vergangenheit wurden in analoger Weise interpretiert. Als Beispiel führt Bertrand Russell die Behauptung an, daß auf dem Tisch im Zimmer ein Buch lag: „Was wir mehr oder weniger wissen, ist dies, daß, wenn wir bestimmte Bedingungen erfüllen, wir ein Buch sehen würden.“[96]

Die Vergangenheit wird als Gesamtheit der möglichen Erlebnisse des Subjekts in der Gegenwart konstruiert. Das aber bedeutet, die Behauptung der hypothetischen Verifikation „ich würde die Erde sehen“ ist gleichbedeutend mit dem Ausdruck „dann wäre der Satz ‚ich sehe jetzt die Erde‘ wahr“. Man erkennt unschwer, daß wir es mit einer falschen Lösung zu tun haben, die nur den Anschein erweckt, als ob die Vergangenheit aus dem Protokoll eliminiert sei, denn „dann“ bedeutet nicht eine hypothetische, sondern eine durchaus reale Vergangenheit. So kommt es zu einer Vermengung der Begriffe der hypothetischen und der realen Vergangenheit; die Vergangenheit läßt sich nicht zur Gegenwart machen.

Überdies ist die hypothetische Bedingung im Hinblick auf die Frage nach der Existenz der Natur vor dem Menschen völlig absurd. Russell, der dies bemerkte, schrieb, daß wir folgende unsinnige Formulierung erhalten: „Wenn ich damals gelebt hätte, dann hätte ich gesehen, daß es nichts Lebendes gab.“[97] Mein „Ich“ wird in eine Epoche versetzt, die um Milliarden Jahre von uns entfernt liegt, wobei mein „Ich“ es fertigbringen muß, die Erde ohne Leben so wahrzunehmen, daß meine Anwesenheit nichtsdestoweniger kein Element des Lebens hinzufügt. Dies ist nun keine wissenschaftliche Hypothese, sondern eine irrationale Phantasie, wie sie wohl höchstens in Märchen vorkommt. Die Ersetzung des „Ich“ durch irgendein „Subjekt an sich“ der Gegenwart rettet den Satz ebenfalls nicht, denn es gibt kein „Subjekt an sich“. Das einzige, dem ein solches „Subjekt an sich“ gleichen könnte, wäre das potentielle Zentralglied in der berüch-[461]tigten Koordination von Avenarius. Möglicherweise sind die neopositivistischen Spekulationen auf ihre Art scharfsinnig, doch sind sie weder neu und schon gar nicht wissenschaftlich.

[96] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 234.
[97] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 465.

Es war Berkeley, der annahm, daß die Dinge außerhalb der Wahrnehmung als die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung durch ein reales Subjekt existieren. In diesem Sinne existieren sie auch in der Vergangenheit, vor ihrer Wahrnehmung. Natürlich liegt hier ein gewisser Unterschied zu den Gedankengängen der Neopositivisten vor. Berkeley ging von der hypothetischen Wahrnehmung eines realen Subjekts aus, Schlick spricht von der Wahrnehmung hypothetischer Subjekte (wobei sich Schlicks Existenz selbst in eine Hypothese verwandelt, wenn man sie auf jene Zeit bezieht, da die Erdrinde noch nicht erstarrt war). Aber das nur nebenbei.

Es sei an folgende Worte Berkeleys erinnert: „Aber es ist doch, sagt ihr, gewiß nichts leichter, als sich vorzustellen, daß z. B. Bäume in einem Parke oder Bücher in einem Kabinett existieren, ohne daß jemand sie wahrnimmt. Ich antworte: es ist freilich nicht schwer, dies vorzustellen, aber was, ich bitte euch, heißt dies alles anders, als in eurem Geiste gewisse Ideen bilden, die ihr Bücher und Bäume nennt, und gleichzeitig unterlassen, die Idee von jemand, der dieselben percipiere zu bilden? ... Dies führt also nicht zum Ziel; es zeigt nur, daß ihr die Macht habt, zu erdenken oder Vorstellungen in eurem Geiste zu bilden ...“[98]

Berkeley beharrte nachdrücklich auf dem Gedanken, daß die Existenz der Dinge als Möglichkeit ihrer Wahrnehmung durch ein Subjekt ausgeschlossen wird, wenn das Subjekt keine Vorstellungen über ihre Existenz besitzt; ohne Subjekt ist das Ding nichts. Schlick komplizierte diese Frage etwas, indem er „hypothetische Subjekte“ konstruierte. Aber sind denn die „hypothetischen Subjekte“ mit ihrer berüchtigten „Erschaffung“ der Ereignisse der Vergangenheit unabhängig von den realen Subjekten der Gegenwart? Sie sind nichts anderes als Denkprodukte eines ganz bestimmten Subjekts des zwanzigsten Jahrhunderts, Moritz Schlicks, und können im Jahre 1965 nicht anders existieren als im Bewußtsein seiner Anhänger (da Schlick selbst im Jahre 1936 ums Leben gekommen ist). Wollte man darauf bestehen, daß die hypothetischen Subjekte unabhängig von der [462] Phantasie realer Subjekte existieren können – ist das dann, um mit Lenins Worten über Avenarius zu sprechen, „etwa keine Mystik, keine direkte Vorstufe zum Fideismus?“[99] Ebenso ist die hypothetische Verifikation von Ereignissen einer Epoche, in der es keine Menschen gab, durch ein hypothetisches Subjekt nur Schall und Rauch bzw. läuft auf die absurde Annahme hinaus, daß diese Ereignisse sich selbst verifizierten. Die Deutung von Ereignissen der Vergangenheit als Fakten der Gegenwart durch Einführung der hypothetischen Verifikation führt somit nicht zum gewünschten Resultat.

Die dritte Variante zur Lösung des Problems der Existenz der Natur vor dem Menschen will Urteile über vergangene Ereignisse als hypothetische Interpretationen von Urteilen über künftige Empfindungen des Subjekts (der Subjekte) aufgefaßt wissen. Die Verifikation von Sätzen über Sachverhalte der Vergangenheit wird hier als Verifikation von Sätzen über künftige Sachverhalte verstanden.

Die Frage nach der Existenz der Natur vor dem Menschen stellt sich dann so: Die Natur existierte vor dem Menschen im Sinne einer logischen Konstruktion von Begriffen, die von den Gelehrten auf der Grundlage ihrer gegenwärtigen Empfindungen geschaffen wurde. Während bei Avenarius die vergangenen Naturzustände als gedankliche Kombinationen möglicher Empfindungen erschienen, bilden sie in der Theorie Carnaps und Ayers eine Begriffskonstruktion, die auf der Basis von Protokollen der Gegenwart geschaffen wird. Welche Begriffskonstruktion gewählt wird, hängt von den Folgen ab, die sich aus dieser Konstruktion ergeben: Den Vorzug hat jenes System von Begriffen, dessen Folgen durch protokollarische Fixierungen künftiger Empfindungen bestätigt werden.

Wenn beispielsweise ein Forscher Sachverhalte bei der Ausgrabung paläontologischer Fossilien protokolliert, die sich auf heute nicht mehr lebende Tier- und Pflanzenarten beziehen, so

[98] George Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, S. 32.
[99] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 68.

stimmen diese Protokolle sehr wohl mit Schlußfolgerungen aus der theoretischen Hypothese über die allmähliche Umgestaltung der Erdkruste und die Entwicklung des Lebens auf der Erde überein. Wenn man davon ausgeht, daß die Theorie von der Existenz der Natur vor dem Menschen bereits vor diesen Ausgra-[463]bungen geschaffen wurde, dann bestätigen die aus der Theorie resultierenden einzelnen Folgen dieselbe, sofern die Ergebnisse künftiger geologischer, paläontologischer, geophysikalischer und sonstiger Forschungen, und folglich auch ihre künftigen Protokolle, mit diesen Folgen übereinstimmen. Diesen Überlegungen kann auch ein Materialist zustimmen, aber nur insofern, als die genannten Sachverhalte für die Anerkennung der objektiven Existenz der Erde in der fernen Vergangenheit sprechen. Vom Standpunkt des Neopositivisten aber zeugt dies lediglich davon, daß die Theorie im Sinne einer Begriffskonstruktion, die zum Zwecke der Vorhersage künftiger Empfindungen des Forschers benutzt wird, „akzeptabel" ist.

Nach neopositivistischer Ansicht wird der Paläontologe etwa wie folgt argumentieren: Wenn ich bei Ausgrabungen in den Schichten devonischer Ablagerungen Abdrücke bestimmter fossiler Pflanzen und Tiere sehe, so lassen sich diese als Zeichen interpretieren, die den für die Wissenschaft annehmbaren Satz verifizieren „die Erde hat vor dem Menschen existiert". Interpretiert man jedoch die genannten Beobachtungen völlig anders, dann entstehen in der paläontologischen Theorie Unstimmigkeiten, es kommt zu inneren Widersprüchen, so entstehen große Unklarheiten. Der Satz „die Erde hat vor dem Menschen existiert" wird nach neopositivistischer Ansicht durch Protokolle künftiger Sachverhalte verifiziert, aber nicht als Satz über Ereignisse der realen Vergangenheit, sondern nur als Bestandteil einer theoretischen Konstruktion. Diese Konstruktion wurde ausschließlich für die utilitaristischen Zwecke der Vorhersage künftiger Sachverhalte geschaffen, nicht aber zum Zwecke der Erkenntnis der objektiven Wahrheit über die geschichtliche Entwicklung unseres Planeten.

Der Satz „Cäsar (hat) den Rubicon überschritten ..." kann nach Russell gleichfalls als logische Konstruktion interpretiert werden, deren Folgerungen uns diese oder jene Stelle in den Werken antiker Historiker erklären werden, die wir künftig zu lesen wünschen.[100]

Wer sich diesem Gedankengang anschließt, muß zu der Meinung gelangen, daß die theoretische (logische) Konstruktion fiktiven Charakter trägt, wenngleich auch nicht im vollen Sinne des Wortes „Fiktion", wie seinerzeit Vaihinger diesen Begriff ver-[464]stand, so doch in der praktischen Konsequenz. Die Möglichkeit der Doppeldeutigkeit wird hierbei nicht beseitigt, weshalb beispielsweise auch Schlick, der Begründer des Verifikationsprinzips, in seinem Aufsatz „Bedeutung und Verifikation" als Anhänger des Materialismus auftreten konnte, sofern er hier die Verifizierbarkeit des Satzes über die vom Subjekt unabhängige Existenz der physikalischen Wirklichkeit zugab. (Freilich handelte es sich hier wiederum nur um die Schaffung einer logischen Konstruktion auf der Grundlage der Empfindungen des Subjekts.)

Somit werden Sätze, die einen Sachverhalt der Vergangenheit fixieren, als eine besondere Art von Fiktionen gedeutet, die sich für die Bildung von Sätzen über künftige Sachverhalte als geeignet erweisen: Es werden nicht die Fiktionen selbst verifiziert, da es ja absurd wäre, über die Verifikation von etwas zu sprechen, was nicht existiert, sondern nur die „Effektivität" bzw. „Nichteffektivität" ihrer Anwendung.

Eine derartige Interpretation von Sätzen über Sachverhalte der Vergangenheit findet sich im Ansatz bereits in den Schriften von William James, der die Ansicht vertrat, die Vergangenheit existiere nur insoweit, als der Glaube an ihre Existenz für uns akzeptabel ist. Das Kriterium für die Annehmbarkeit erblickte er in dem Nutzen, den wir aus den Schlußfolgerungen ziehen, die wir auf der Grundlage dieses Glaubens gewinnen.

Es scheint, als seien das Verifikationsprinzip und damit auch die Wissenschaft nunmehr gerettet. Aber um welchen Preis?

[100] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 68.

Gedankliche Konsequenz erfordert, daß nicht nur einzelne Sätze über Sachverhalte der Vergangenheit, sondern auch die Gesamtheit von Behauptungen über die kontinuierliche und in der Zeit fortdauernde Existenz eines zu untersuchenden Objekts auf Sätze über künftige Sachverhalte reduziert werden. Andernfalls wäre es nicht möglich, Sachverhalte (und deren Fixierung in Protokollen) hinsichtlich der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zustände eines Objekts auf dieses Objekt selbst zu beziehen. „Die Existenz eines Objektes in der Zeit bedeutet die fortdauernde Möglichkeit, dieselbe zu verifizieren“[101], d. h. die Möglichkeit, eine Reihe verifizierter Sätze zu erhalten, die sich auf die vergangene, gegenwärtige und künftige Zeit beziehen.

Sofern Sätze, in denen vergangene Ereignisse fixiert werden, der genannten Forderung zufolge in Sätze übersetzt werden, die [465] sich auf die Zukunft beziehen, muß diese Operation auf alle Sätze über die Zustände des Gegenstandes in der Zeit angewendet werden, so daß alle diese Sätze gleichsam auf einem Zeitstrahl liegen, der unaufhörlich in die Zukunft entweicht. Wir erhalten so ein widersinniges Ergebnis: Die Wissenschaft setzt sich aus Urteilen lediglich über die Gegenwart und die Zukunft zusammen und geht ihrer eigenen Vergangenheit verlustig!

Um diesen „Gewaltakt“ gegenüber der Vergangenheit zu begründen, beriefen sich die Neopositivisten darauf, daß der Satz „die Natur hat vor dem Menschen existiert“ nicht ausgesprochen werden konnte, bevor es Menschen auf der Erde gab; folglich könne er sich nur auf die Zeit beziehen, seit die Menschen existieren. Dieses Argument ist aber ein bloßer Sophismus, der sich auf eine Identifizierung von Form und Inhalt der Urteile gründet. Wahre Urteile haben nach Lenin einen Inhalt, „der weder von Menschen noch von der Menschheit abhängig ist“[102]. Der Inhalt des Urteils über die Existenz der Natur vor dem Menschen hängt deshalb nicht davon ab, zu welcher Zeit es ausgesprochen wurde. Es bezieht sich auch auf jene völlig reale Zeit der Existenz unseres Planeten, als er noch nicht bewohnt war.

Wir wollen nun untersuchen, was mit dem Verifikationsprinzip geschieht, nachdem seine Anwendbarkeit auf den Bereich nur gegenwärtiger und künftiger Ereignisse eingeschränkt wurde.

Sachverhalte, die noch nicht eingetreten sind, sind mögliche, wahrscheinliche, überaus wahrscheinliche oder schließlich gar solche, von deren Eintritt wir zutiefst überzeugt sind, es sind aber noch keine realen Sachverhalte. Nach materialistischer Auffassung kann man von realen Sachverhalten in bezug auf die Vergangenheit und die Gegenwart sprechen. Was nun Sätze darüber angeht, welche Vorgänge sich künftig abspielen werden, so besitzen einige von ihnen den Charakter wissenschaftlicher Voraussicht. Die Neopositivisten vertreten den Standpunkt, daß die wissenschaftliche Voraussicht prinzipiell nicht zu begründen sei, was für das Verifikationsprinzip fatale Folgen hat.

Im Anschluß an Hume betrachten die Neopositivisten das Gesetz der sogenannten Gleichförmigkeit kausaler Zusammenhänge, d. h. von Zusammenhängen zwischen vergangenen und künftigen Zuständen der Dinge, wie auch das Kausalgesetz über-[466]haupt nur als eine Art bequeme Annahme.[103] Der Unterschied in den Ansichten Humes und der Neopositivisten besteht lediglich darin, daß sie um vieles gründlicher als Hume an das Problem des logisch exakten Ausdrucks der Ansichten über die Kausalität bei verschiedenen Naturforschern herangingen. (Dieses Problem behandeln wir hier nicht.)

Da sie aber die These vom objektiven Charakter des Kausalitätsgesetzes nicht akzeptieren, gibt es keinen Grund, die Übereinstimmung künftiger Empfindungen mit den besonderen und einzelnen Folgerungen einer beliebigen wissenschaftlichen Theorie zu erwarten. Es besteht

[101] C. Lewis: Analysis of Knowledge and Valuation. III. La Salle 1947, p. 20.
[102] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 116.
[103] Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie, S. 40.

auch keine Veranlassung, irgendwelchen Sätzen über künftige Sachverhalte strenge Wahrheit zuzuschreiben. Sätze über Sachverhalte, die sich in der Zukunft ereignen können, sind nach Meinung der Neopositivisten in der Gegenwart nicht verifizierbar und infolgedessen fiktiv. Der dem Neopositivismus nahestehende Philosoph Ducasse erklärte in seinem Aufsatz „Logische Urteile, Wahrheit und das endgültige Kriterium der Wahrheit“ (1934) z. B., daß Sätze über künftige Ereignisse, d. h. Sätze, die Vorhersagen beinhalten, gar keine Sätze im logischen Sinne (propositions) seien, sondern nur vom psychologischen Faktum der Annahme oder Nichtannahme dieser Sätze zeugen; sie sind „Meinungen“ und folglich Scheinsätze.[104]

Das Verifikationsprinzip verliert in Anwendung auf singuläre Sätze über zukünftige Sachverhalte seinen logischen Sinn. Das zeigt sich beispielsweise daran, daß der Satz „ein Satz über zukünftige Sachverhalte wird in der Zukunft verifiziert werden“ nicht verifizierbar und folglich fiktiv ist. Auch das im Sinne von Verifizierbarkeit verstandene Verifikationsprinzip verliert seinen Sinn, denn Verifizierbarkeit bedeutet mögliche Verifikation, die sich eben auf die Zukunft bezieht.

Die Neopositivisten haben außerdem selbst entdeckt, daß Sätze, die Voraussagen über künftige Sachverhalte enthalten, häufig selbst dann nicht in eine wissenschaftliche Theorie einbezogen werden können, wenn das Kausalitätsgesetz anerkannt wird, welches die gegenwärtigen und zukünftigen Zustände des zu untersuchenden Gegenstandes miteinander verknüpft. Das bezieht sich auf Vorhersagen völlig neuer Erscheinungen. Neh-[467]men wir an, in einer physikalischen Theorie werde folgende Schlußfolgerung gezogen: „Bei einer bestimmten Art von Experimenten sehen wir auf dem Bildschirm eine eigentümliche Erscheinung, die bis dahin noch nicht beobachtet wurde.“ Dieser Satz, wir bezeichnen ihn als (1), ist in der Gegenwart nicht verifizierbar, und uns ist nicht bekannt, was dies für eine Erscheinung sein wird. Später, nachdem sie zur Tatsache geworden ist, ergibt ihre Fixierung im Protokoll, das wir als Satz (2) bezeichnen, eine Behauptung, die sich zweifellos von (1) unterscheidet. Es gibt nun keine Garantie dafür, daß die Erscheinung, die wir künftig beobachten können, eben die sein wird, von der als von einer „eigentümlichen Erscheinung“ im Satz (1) die Rede war. Der Vergleich von (2) und (1) liefert folglich nicht die gesuchte Verifikation. Damit ist Satz (1) weder in der Gegenwart noch in der Zukunft verifizierbar, d. h., er ist sinnlos.

Russell schlug folgenden Ausweg aus der entstandenen Schwierigkeit vor: Der Satz (1) ist nach folgendem Schema zu interpretieren: „Es gibt ein X, das zu einer Erscheinung werden kann, die sich bei bestimmten Handlungen zeigt“ (3); dieser Satz läßt sich nach Russell verifizieren, wobei jedoch die Verifikation in einer etwas umfassenderen „Bedeutung“ als gewöhnlich verstanden wird.[105] Russell schlug im gegebenen Falle vor, den künftigen Protokollsatz nicht mehr als exakte und konkrete Fixierung des verifizierenden Sachverhalts zu formulieren, sondern nur als Beschreibung des Typs des Sachverhalts. Z. B. „Auf dem Schirm wird eine in bestimmter Weise angeordnete Serie aufleuchtender Punkte beobachtet“ (4). Dieser Satz kann nach Russell mit Satz (3) verglichen werden. Es läßt sich aber zeigen, daß dies bei weitem nicht immer möglich ist; denn woher soll die Gewißheit stammen, daß der Sachverhalt, der im Satz (4) beschrieben wird, sich auf die Klasse gerade jenes Typs von Erscheinungen bezieht, der im Satz (3) vorausgesagt wurde? Es ist doch unmöglich, den Satz (3) als Mitteilung darüber zu interpretieren, daß im Falle bestimmter Experimente „etwas“ geschieht, wobei das, was geschehen soll, unbekannt ist! Die Einführung des Existentialoperators gewährleistet also ebenfalls nicht die Verifikation von Sätzen über Sachverhalte der Zukunft.

Diese Schwierigkeiten bei der Anwendung der Verifikationsmethode ist im Rahmen des logischen Positivismus tatsächlich [468] unüberwindbar, da sie einer von den Neopositivisten selbst aufgestellten Forderung widerspricht: absolut exakt zu wissen, welcher Protokollsatz der Zukunft die zu überprüfende wissenschaftliche Behauptung zu verifizieren in der Lage

[104] Vgl. Adam Schaff: Einige Probleme der marxistisch-leninistischen Wahrheitstheorie, Berlin 1954, S. 491, 492.
[105] Vgl. Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 238.

sein wird. Der Begriff „Voraussage“ wird hier mit dem vollständigen Wissen darüber, was sich ereignen wird, gleichgesetzt.

Die Neopositivisten erheben also eine unerfüllbare Forderung, nämlich über ein Wissen zu verfügen, welches noch unbekannt und nur in der Zukunft möglich ist, wenn die Ereignisse sich in all ihrer konkreten Fülle abspielen. Es erübrigt sich, auf das metaphysische Wesen dieser Forderung hinzuweisen. Die sie aufgestellt haben übersehen, daß die Vorhersage nicht absolut identisch ist mit dem Wissen über die Zukunft.

Jegliches Wissen trägt mehr oder weniger allgemeinen Charakter und kann als Voraussicht aufgefaßt werden. Andererseits bedeutet wissenschaftliche Voraussicht nicht gänzlich exaktes und vollständiges Wissen über die Zukunft, da hierfür die Kenntnis des unendlich vielfältigen Handelns der Menschen notwendig ist (wenn man etwa an die Voraussicht im gesellschaftlichen Leben denkt). Die Voraussicht stellt sich so immer als Einheit des Zufälligen und Notwendigen dar. Die Neopositivisten sind auch nicht in der Lage zu begreifen, daß es keinen plötzlichen Sprung vom Nichtwissen zum Wissen geben kann. Überdies besteht keine tiefe Kluft zwischen Neuem und Altem: Jede neue Erscheinung birgt gewisse Züge in sich, durch welche sie mit Eigenschaften früher beobachteter Erscheinungen verwandt ist.

Sofern Sätze über Sachverhalte der Zukunft in der Erkenntnistheorie des Neopositivismus nur hypothetisch angenommen werden dürfen, haben Vergangenheit und Zukunft in der neopositivistischen Erkenntnistheorie das gleiche Schicksal; nur dem gegenwärtigen Augenblick kommt Bedeutung zu.

Russell selbst war mitunter geneigt, sich über die Fehlschlüsse der Neopositivisten lustig zu machen, wenn sie Sachverhalte der Vergangenheit als hypothetische logisch-sprachliche Konstruktionen deuteten. Er schrieb: „Wenn die Eiszeit nur eine linguistische Konvention ist, dann sind es auch eure Vorfahren ...“[106] Wir fügen hinzu, daß dann auch die Konzeption des Positivismus eine solche „Konvention“ ist, sofern sie, wenn man sie in Sätzen fixiert, zu einer Summe von Behauptungen über Sachverhalte der [469] Vergangenheit wird. Entgeht nun Russell selbst dem subjektiven Idealismus?

Nehmen wir die folgende Äußerung aus „An Inquiry into Meaning and Truth“: „... Wahrheit und Erkenntnis sind verschieden, und ein Satz kann wahr sein, auch wenn keine Methode existiert, um dies nachzuweisen. In diesem Falle können wir die Methode des ausgeschlossenen Dritten anwenden (d. h. darauf verzichten, gewisse Sätze für sinnlos zu erklären – I. N.). Wir definieren dann ‚Wahrheit‘ unter Bezugnahme auf ‚Ereignisse‘ (ich spreche von der nichtlogischen Wahrheit) und ‚Erkenntnis‘ unter Bezugnahme auf ‚Wahrnehmungen‘. Somit wird ‚Wahrheit‘ ein umfassenderer Begriff als ‚Erkenntnis‘.“[107] Die letzte These läßt sich sowohl materialistisch als auch objektiv-idealistisch interpretieren; wir begegnen jedoch folgender vielsagender Frage Russells: „Warum sollen wir zum Beispiel glauben, daß, wenn eine Anzahl von Leuten die Sonne sieht, diese außerhalb ihrer Wahrnehmungen auch existiert und nicht einfach, daß es Gesetze gibt, die die Umstände bestimmen, unter denen wir das Erlebnis empfinden, das wir ‚Sehen der Sonne‘ nennen?“[108] Es bedarf keiner großen Einbildungskraft, um diese Erwägung auch auf den Satz über die Existenz der Erde vor dem Menschen anzuwenden. Was ist dies anderes als eine halbe Anerkennung des subjektiven Idealismus?

Andererseits kann man nicht an der für Russell charakteristischen Schlußfolgerung vorbeigehen, daß die Theorie der Verifikation einer Revision bedürfe. Wir erwähnten bereits, daß er vorschlug, die Verifikation eines Satzes über ein stattfindendes Ereignis durch den „Glauben“ des Subjekts an den Erfolg der Verifikation zu stützen. Nachdem er sich von der Fruchtlosigkeit der Verifikationsmethode hinsichtlich der Sätze über vergangene Ereignisse (historische

[106] Ebenda, p. 281.
[107] Ebenda, p. 287-288.
[108] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 224; vgl. p. 144.

Sätze) und über Ereignisse der Zukunft (Voraussagen) überzeugt hatte, erkannte er an, daß „es keinen Grund gibt anzunehmen, alle wahren Sätze könnten verifiziert werden“[109], und daß wir „die Identifizierung von Bedeutung (Sinn) und Verifikation ablehnen müssen“[110]. Man könnte meinen, das alles habe den englischen Philosophen dazu führen müs-[470]sen, einen entscheidenden Schritt in Richtung der materialistischen Lehre von der objektiven Wahrheit zu tun. Aber er zog es vor, die künstliche komplizierte Konzeption der sogenannten logischen Theorie der Verifikation zu entwickeln.

In dieser Konzeption macht Russell einen Unterschied zwischen der erkenntnistheoretischen und der logischen Auffassung der Verifikation. Die Erkenntnistheorie der Positivisten, bemerkt er, gründet sich auf eine Methode der Verifikation, die im Vergleich von Sätzen mit der Erfahrung besteht. (Diese Verifikation bezeichnet er als „Verifikation I“.) Russell lehnt diese Art der Verifikation in seiner „logischen Theorie“ nicht ab, meint aber, ihr müsse jene Verifikationsmethode vorhergehen, die den Sätzen Bedeutung (Sinn) verleiht. Diese Methode, die er als „Verifikation II“ bezeichnet, soll im Vergleich der Sätze nicht mit der Erfahrung, sondern mit den Sachverhalten bestehen.[111]

Es ist eine Besonderheit der Terminologie Russells, daß er den Terminus „Erfahrung“ vom Terminus „Sachverhalt“ unterscheidet. Unter Erfahrung versteht er die Gesamtheit bestimmter Gewohnheiten, die mit der Bildung des gegebenen Satzes im menschlichen Bewußtsein verbunden sind.[112] Er interpretiert den Unterschied zwischen „Sachverhalt“ und „Erfahrung“ als Unterschied zwischen „Ereignis“ und „Erkenntnis“ (des Ereignisses). Ein „Sachverhalt“ ist nach seiner Auffassung die vom Subjekt unabhängige Erfahrung. Der „Sachverhalt“ verleiht dem Satz einen Sinn, noch ehe dieser Satz durch die Erfahrung verifiziert wurde. Deshalb können Sätze, die sich auf die Vergangenheit und Zukunft beziehen, sinnvoll (wahr oder falsch) sein, unabhängig davon, ob die Verifikation der ersten Art auf sie anwendbar ist, d. h. unabhängig vom Vergleich dieser Sätze mit der Erfahrung. Was Russell empfiehlt, ist eine Variante der neorealistischen Konzeption, wonach die dem Subjekt immanenten Erkenntnisgegenstände von ihm unabhängig sind. Russell erkannte an, daß das faktisch Gegebene unabhängig vom Subjekt und von der Operation der Verifikation (I) ist. Es bleibt jedoch völlig unerfindlich, nach welchem Prinzip er „Erfahrung“ und „Fakten“ unterscheidet und wie eine Verifikation vermittels von „Sachverhalten“ vor sich gehen soll.

Eine der Russellschen Konzeption nahestehende Variante der [471] „Korrektur“ der Verifikationsmethode wurde von Pap in Vorschlag gebracht; er verwandte die von Russell vorgenommene Unterscheidung zwischen proposition (Urteil) und sentence (Satz). Nach Pap ist das Prädikat „wahr“ ursprünglich nur anwendbar auf proposition, nicht aber auf sentence; wenn man also den Satz als wahr bestimmt, dann nimmt man an, daß die proposition wahr sei, die durch den Satz bezeichnet wird.[113] Pap hält es folglich für möglich anzuerkennen, daß der Satz „das Universum hat lange vor der Entstehung der Sprache existiert“ als Satz nicht vor der Entstehung von Menschen, die eine Sprache besitzen, ausgesprochen und folglich nicht verifiziert werden konnte, daß aber das Urteil (proposition, als Inhalt des gegebenen Satzes) auch vor dieser Zeit wahr gewesen ist. „Wahrheit“ ist folglich (im Unterschied zu „Verifizierbarkeit“) ein von der Zeit unabhängiges Prädikat. Damit schloß sich Pap der These an, wonach der Inhalt des Urteils „die Erde existierte vor dem Menschen“ für die ganze Zeitdauer der Existenz der Erde und nicht nur für die Periode, seit der die Menschen zu existieren begannen, wahr ist.

Paps Annahme führt dennoch nicht zur materialistischen Lehre von der Objektivität der Wahrheit, deshalb macht ihm einer seiner Rezensenten zu Recht den Vorwurf, daß er in die-

[109] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 305.
[110] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 466.
[111] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 289.
[112] Ebenda, p. 297.
[113] Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie, S. 68/69.

ser Frage dem objektiven Idealismus platonischer Prägung sehr viel näher stünde, weil er das Urteil als eine zeitlose Wesenheit auffasse.[114] Wie dem auch sei, Pap leugnet ebenso wie Russell die für das „klassische“ Verifikationsprinzip charakteristische Identifizierung von Verifizierbarkeit und Sinn und erkennt an, daß das Urteil noch vor seiner Verifikation einen empirischen Sinn habe. Diese Schlußfolgerung Russells und Paps erschüttert die Grundlagen des Verifikationsprinzips, ohne daß jedoch an seine Stelle ein bestimmtes Wahrheitskriterium gesetzt würde.

Worin besteht der philosophische Grundmangel der These (2) der Verifikationsmethode, welche die Verifikation auf den Vergleich eines Satzes mit der Sinneserfahrung des Subjekts reduziert?

Die These (2) der Verifikationsmethode ist philosophisch unhaltbar, weil aus ihr die Nichtüberprüfbarkeit (und damit die Sinnlosigkeit) jener Sätze folgt, die nicht mit den Empfindungen verglichen werden können. In gewissem Grade bezieht sich das [472] auch auf die sogenannten idealisierten Abstraktionen der Mechanik: „isolierter Komplex von Körpern“, „absolut starrer Körper“ und andere, oder auch auf einen solchen Begriff wie „ideales Gas“. Von diesem Standpunkt aus sind die Aussagen der modernen Physik über die Existenz der Psi-Funktion oder der potentiellen Energie in noch stärkerem Maße sinnlos.

Reichenbach z. B. war der Auffassung, daß der physikalische Begriff der potentiellen Energie als Produkt einer konventionellen Definition verstanden werden müsse. Demzufolge müßte schließlich in der Wissenschaft die Existenz alles dessen geleugnet werden, was sich nicht unmittelbar beobachten (und sich nicht auf unmittelbar zu Beobachtendes zurückführen) läßt. Damit reduziert sich die objektive Existenz auf die Möglichkeit, empfunden zu werden. Das aber ist, wie wir am Beispiel der Philosophie Berkeleys gesehen haben, das Prinzip des subjektiven Idealismus. Das Verifikationsprinzip läßt sich wirkungsvoll nur vom dialektisch-materialistischen Standpunkt aus kritisieren, vom Standpunkt des offenen Kampfes gegen den subjektiven Idealismus, der in diesem Prinzip verborgen liegt.

Die Neopositivisten leugnen hartnäckig die Abhängigkeit des Verifikationsprinzips von einer bestimmten Art der Philosophie. Es sei beispielsweise auf die kategorische Behauptung Schlicks hingewiesen, daß für die Analyse des Problems der Verifikation „gar keine Voraussetzungen über die Natur des Wirklichen nötig sind ...“[115] Dies hinderte ihn jedoch nicht, ein paar Seiten später in dem gleichen Buch von der metaphysischen Voraussetzung auszugehen, daß „die Wahrheit das schlechthin Konstante, ewig Unabänderliche, Eindeutige ist ...“[116]. Dieser Voraussetzung gemäß muß die Verifikation zur Feststellung der völligen Identität des zu verifizierenden und des Protokollsatzes führen.

Der idealistische Charakter des Verifikationsprinzips läßt sich unschwer erkennen. Die Feindschaft gegen den Materialismus überhaupt und den dialektischen Materialismus im besonderen geht aus folgendem Beispiel hervor: Gemäß diesem Prinzip muß der Satz „es existiert eine von der Existenz des Subjekts unabhängige objektive Realität“ zu den nicht verifizierbaren und folglich sinnlosen Sätzen gezählt werden, insofern das Subjekt das, was per definitionem die Nichtexistenz des Subjekts selbst er-[473]fordert, nicht verifizieren kann. Am Beispiel der Sätze über das Vorhandensein von Eisen in tiefen Schichten des Erdinnern und über die Existenz der Natur vor dem Menschen konnten wir gleichfalls erkennen, in welcher Weise die Neopositivisten gegen die Thesen des philosophischen Materialismus zu Felde ziehen. Dasselbe gilt auch für solche Sätze wie die über die objektive Existenz der Mikroteilchen (Elektron, Neutrino usw.) und über die Gesetze der kausalen Zusammenhänge in der Makro- und Mikrowelt. Das von Heisenberg im Jahre 1925 aufgestellte sogenannte Prinzip der Beobachtbarkeit in der Physik fügte sich völlig in den Rahmen des Verifikationsprinzips ein.

[114] Vgl. The Journal of Philosophy, vol. LVI, No. 2, 1959, p. 77.
[115] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, S. 142.
[116] Ebenda, S. 146.

Verteidiger des Neopositivismus könnten einwenden, daß jene These des Verifikationsprinzips, die die Verifikation eines Satzes auf den Vergleich mit Erlebnissen des Subjekts reduziert, sich nicht so sehr gegen den philosophischen Materialismus als vielmehr gegen den objektiven Idealismus richtet. In der Tat finden wir in den Schriften Schlicks, Russells, Carnaps und anderer Positivisten eine ganze Reihe ironischer Bemerkungen gegen Sätze über „metaphysische Wesenheiten", Behauptungen über die Existenz eines „absoluten Geistes", eines „Berkeleyanischen Gottes" usw. Behauptungen über die Existenz Gottes, des absoluten Geistes, des absoluten Ich und dergleichen lassen sich tatsächlich nicht verifizieren. Was aber heißt das?

Betrachten wir folgende Sätze:

a) „Es existiert ein vom menschlichen Subjekt unabhängiger unsichtbarer und unhörbarer Gott";
b) „vor meiner Geburt existierte ich als Gedanke im Geiste Gottes";
c) „ich überlebe meinen physischen Tod".

Alle diese Sätze sind prinzipiell nicht verifizierbar, denn sie schließen das für die Verifikation notwendige Vorhandensein des Subjekts aus. Das aber bedeutet, daß, obwohl die Neopositivisten jeden dieser Sätze für nicht verifizierbar halten, sie dieselben keineswegs als falsch betrachten. Wenn wir auf Grund unserer Erfahrung die Protokolle erhalten können „ich habe nirgends Gott entdeckt", „ich habe nicht die geringste Erinnerung an meine Existenz vor der Geburt", „ich empfinde Tische, Stühle und sonstige Gegenstände nur gleichzeitig mit der Empfindung meines körperlichen Daseins", so erlauben mir diese Protokolle nicht, die oben angeführten Sätze für widerlegt zu halten. Die [474] Neopositivisten leugnen nicht die Wahrheit dieser Sätze, sondern sie lehnen es ab, sie als sinnvoll zu bezeichnen. Mehr aber braucht die Religion nicht! Der Ausschluß der genannten Sätze aus dem Bereich der theoretischen Erkenntnis liegt nur im Interesse des religiösen Irrationalismus. Die Verwandlung dieser Sätze in Scheinsätze hindert nicht, sie als „Stimme des Herzens", „übervernünftiges Dogma", „Vorgefühl der Seele" usw. aufzufassen.

Carnap stimmt dem voll und ganz zu: Den Begriff „Gott" für einen Scheinbegriff zu halten sei etwas ganz anderes als an die Existenz eines Urbildes dieses Begriffes zu glauben oder nicht zu glauben.[117] Carnap wollte keineswegs die Religion bekämpfen. Ihm ging es stets nur um eine Abgrenzung der Sphären der Religion, der Logik und der sinnlichen Erfahrung voneinander. Sein Ideal war das friedliche Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Bereichen. Daß das Verifikationsprinzip für die Religion annehmbar ist, obzwar es doch scheinbar weit von den Fragen des sozial-politischen Lebens entfernt ist, und insbesondere die Tatsache, daß es die Verifikation als Vergleich eines Satzes mit den Erlebnissen (Empfindungen) des Subjekts auffaßt, zeugt von seinem reaktionären Charakter.

Ist nun das Verifikationsprinzip und speziell seine These (2) tatsächlich unwiderlegbar? Dem ist ganz und gar nicht so.

Erstens ist es den Neopositivisten selbst keineswegs geglückt, die These (2) konsequent anzuwenden, d. h., mit ihrer Hilfe alle Begriffe von unbeobachtbaren Dingen aus der Wissenschaft zu eliminieren. Läßt sich doch der Inhalt der These (2) selbst nicht beobachten (gemeint ist nicht die Beobachtung seiner Niederschrift in Form von Buchstaben) und folglich nicht verifizieren!

Zweitens bedeutet diese These die Reduzierung der Operationen zur Verifikation eines beliebigen Satzes auf eine bestimmte endliche Anzahl einzelner, vom Subjekt gemachter Beobachtungen. In jeder dieser einzelnen Beobachtungen ist tatsächlich diese oder jene sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, dieser oder jener Prozeß gegeben, aber nicht die „objektive Rea-

[117] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, Wien 1934, S. 237.

lität schlechthin“. Nichtsdestoweniger muß auf den nominalistischen Fehler des Neopositivismus (er ist einer speziellen Kritik zu unterziehen) hingewiesen werden, zumal er in gewissem Maße mit dem Subjektivismus des Verifikationsprinzips verbunden ist, welches es ja nicht mit der Erkenntnis der objektiven Ursachen gleichartiger [475] Erscheinungen zu tun haben will. Der Hauptmangel der These (2), die die Verifikation als Vergleich des Satzes mit den Empfindungen auffaßt, besteht jedoch nicht hierin, sondern in der falschen Auffassung, daß die Empfindungen oder Erlebnisse des Subjekts das Kriterium dafür seien, was sinnvoll und wahr ist.

Nach der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus gibt es kein subjektives Wahrheitskriterium. Es läßt sich auch nicht in den „Tiefen“ des Objekts als solches entdecken. Das Kriterium für die Wahrheit von Urteilen wie auch von Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen ist die gesellschaftliche Praxis der Menschen. (Wir müssen hierbei berücksichtigen, daß die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe nur in dem Falle wahr oder falsch sind, wenn sie durch das Subjekt mit einer bestimmten Wertung ihrer Beziehung zur objektiven Wirklichkeit verbunden werden.) W. I. Lenin schrieb: „Bei Engels bricht die ganze lebendige menschliche Praxis in die Erkenntnistheorie selbst ein, wobei sie das *objektive* Kriterium der Wahrheit gibt ... Die Herrschaft über die Natur, die sich in der Praxis der Menschheit äußert, ist das Resultat der objektiv richtigen Widerspiegelung der Erscheinungen und Vorgänge der Natur im Kopfe des Menschen, ist der Beweis dafür, daß diese Widerspiegelung (in den Grenzen dessen, was uns die Praxis zeigt) objektive, absolute, ewige Wahrheit ist.“[118]

Praxis als Wahrheitskriterium ist die materielle Tätigkeit der Menschen, die die Objekte im menschlichen Interesse zielstrebig verändert, ist die aktive Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, in deren Verlauf die Menschen die gesteckten Ziele zu erreichen suchen. „Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmungen von dem Ding und von seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen.“[119] Wie Plechanow im Zusammenhang mit Engels’ Arbeit „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ bemerkte, besagt die kontemplative Auffassung des Wahrheitskriteriums, daß der [476] Gedanke mit dem Gegenstand übereinstimmen muß, während die dialektisch-materialistische Auffassung des Wahrheitskriteriums besagt, daß der Gegenstand in gewissem Sinne zur Übereinstimmung mit dem Gedanken gebracht werden muß. Damit ist gemeint, daß die Menschen, indem sie bestrebt sind, die Dinge ihren Bedürfnissen zu unterwerfen, diese Dinge umgestalten, sie mehr oder weniger wesentlich verändern.

Der Praxisbegriff schließt die folgenden Momente ein:

1) Die Anerkennung der vom Subjekt unabhängigen Existenz des Objekts in der Zeit (d. h. in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft); 2) die Abhängigkeit des praktisch tätigen Subjekts von der objektiven Realität, insofern das Subjekt deren Produkt ist; 3) die Unabhängigkeit der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen (und ihres Inhalts) vom Prozeß ihrer Erkenntnis durch das Subjekt, obzwar die Urteile selbst nicht unabhängig vom denkenden, d. h. „urteilenden“ Subjekt existieren können; die Praxis offenbart und überprüft die Wahrheit der Urteile, aber sie erzeugt sie nicht; 4) im Prozeß der Praxis beeinflußt das Subjekt das Objekt und verändert es. (Es wendet verschiedene Arten praktischer Operationen an: die Beobachtung, den Arbeitsprozeß, das Experiment, die Modellierung, die Konstruktion von Maschinen oder Geräten usw.); 5) im Prozeß der Praxis unterliegt das Subjekt der Einwirkung des sich verändernden Objekts und verändert sich infolgedessen selbst; dies vertieft die Wechselwir-

[118] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 187.
[119] Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 19, S. 530.

kung zwischen der materiellen Grundlage der Praxis und dem Bewußtsein; 6) die Praxis trägt gesellschaftlichen und die soziale Praxis Klassencharakter. Die gesellschaftliche Praxis ist, um mit Lenins Worten zu sprechen, nicht nur das Kriterium für die Wahrheit des Wissens, sondern auch die Grundlage der Erkenntnis, die derselben die Ziele setzt. Es existiert eine feste Einheit zwischen Theorie und Praxis. Die höchste Form der Praxis ist die materielle Produktionstätigkeit und das politische Handeln progressiver Klassen, sind die revolutionären Aktionen der Volksmassen.

Daraus ergibt sich, daß sich die Verifikation der Wahrheit von Urteilen nicht auf den Vergleich der Empfindungen des Subjekts mit einzelnen Sätzen, d. h. auf Verifikationsakte, reduzieren läßt. Der Inhalt eines einzelnen Satzes läßt sich nur in einer begrenzten Zahl von Fällen vermittels elementarer Operationen des Vergleiches dieses Satzes mit den Empfindungen des Subjekts [477] verifizieren. Wenn wir beispielsweise den Satz nehmen „Ich empfinde jetzt grün", so kann er tatsächlich durch Berufung auf die Sehempfindungen des Menschen überprüft werden, obgleich auch in diesem Falle die Konstatierung der stattgefundenen Verifikation durch den betreffenden Menschen nur mit Hilfe des Bewußtseins und der Sprache möglich ist. „Das Bewußtsein ist ... von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren."[120]

Das Wissen reduziert sich jedoch keineswegs auf die Konstatierung derartiger Erscheinungen. In einer sehr großen Zahl von Fällen ist die unmittelbare Verifikation entweder unmöglich oder unzulänglich. In der Regel überprüfen wir nicht vereinzelte Sätze, sondern wissenschaftliche Theorien. Die Feststellung der Übereinstimmung einer Theorie mit einzelnen Sachverhalten beweist noch lange nicht die Wahrheit dieser Theorie.

Das bekannte Fizeausche Experiment (Ausbreitung eines Lichtstrahls in einem bewegten Medium) vertrug sich sowohl mit der Wellentheorie des Lichts, die die Existenz eines Weltäthers anerkennt, als auch mit der Relativitätstheorie, die das Vorhandensein des Äthers leugnet. Nehmen wir ein anderes Beispiel. Aus astronomischen Beobachtungen ist die Tatsache bekannt, daß sich im Sternbild des Einhorns eine Ansammlung heißer Sterne (NGG – 2244) befindet, die von einem ringförmigen, im Zentrum dunklen Gasnebel umgeben ist. Diese Tatsache läßt sich heute mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit auf mindestens sechs unterschiedliche Weisen erklären: Es gibt Astronomen, die dies als Ergebnis eines zufälligen Einbruchs von Sternen in den Nebel und des „Aufsaugens" von Gas aus seinem zentralen Teil deuten; andere meinen dagegen, daß aus den Sternen Gas geschleudert würde oder daß ganz einfach unter dem Einfluß des Lichtdruckes das Gas von den Sternen abgestoßen werde. Außerdem ist nicht ausgeschlossen, daß die Sterne selbst aus dem Gas des zentralen Teils des Nebels gebildet werden oder daß es sich um eine physikalische Umwandlung von Gas handelt, welches im Gefolge dieser Umwandlung unsichtbar wurde, usw.

Die Überprüfung der Wahrheit wissenschaftlicher Theorien erfordert die Untersuchung der Gesamtheit aller Seiten des Objekts, auf dessen Erkenntnis die jeweilige Theorie abzielt, und [478] folglich aller Seiten dieser Theorie selbst. Eine derartige Überprüfung kann nur im Verlauf der Wechselwirkung zwischen der Theorie und dem Leben der Menschen vollzogen werden, die die Natur und ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse umgestalten. Unter „Wechselwirkung" zwischen Menschen und Theorien verstehen wir, daß die Menschen die Theorien in der Praxis anwenden. Dies führt einerseits zu einer mehr oder weniger vollständigen Bestätigung bestimmter Theorien bzw. zur Negation anderer, wenn sich herausstellt, daß diese teilweise verändert oder völlig durch andere ersetzt werden müssen. Andererseits resultiert hieraus eine Veränderung der weiteren praktischen und erkennenden Tätigkeit der Menschen selbst. Der einheitliche Prozeß der gesellschaftlichen Praxis gliedert sich natürlich entsprechend der praktischen Überprüfung einzelner Theorien, einzelner Gesetze, einzelner wissenschaftlicher Vorhersagen usw. in verschiedene Bestandteile, aber er spaltet sich nicht

[120] Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 30/31.

in völlig voneinander gesonderte Verifikationsakte auf und stellt kein Konglomerat der letzteren dar.

Wie werden Urteile über vergangene oder zukünftige Ereignisse überprüft? Wie wird die materialistische These von der Existenz der objektiven Realität überprüft?

Der dialektische Materialismus geht von der Anerkennung der Objektivität der Zeit als einer der Existenzformen der Materie aus. Ereignisse der Vergangenheit und Zukunft können im gleichen Maße als Grundlage für die Formulierung wahrer oder falscher Urteile dienen wie Ereignisse der Gegenwart.

Die praktische Überprüfung der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, die in der Vergangenheit über vergangene Sachverhalte ausgesagt wurden, verliert ihre Bedeutung auch für die spätere Zeit nicht. Andererseits können Urteile, die in der Gegenwart über künftige Sachverhalte ausgesagt werden (Voraussagen), lange vor dem Eintritt der Möglichkeit ihrer praktischen Überprüfung durchaus wahr sein. Nicht jedes wahre Urteil erweist sich als unmittelbar praktisch überprüfbar; mitunter kann der Zeitraum viele Jahre oder gar Jahrhunderte umfassen. So entwickelte schon Leonardo da Vinci die Idee eines Flugapparates, der schwerer sein sollte als die Luft; ehe dieser Gedanke verwirklicht wurde, vergingen vier Jahrhunderte. Karl Marx und Friedrich Engels formulierten die Ideen des wissenschaftlichen Sozialismus in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, ihre [479] praktische Realisierung geschah jedoch erst im zwanzigsten Jahrhundert.

Die Verifizierbarkeit von Urteilen über die Vergangenheit und über die Zukunft hat eine gemeinsame Grundlage. Diese liegt in den Kausalbeziehungen zwischen den Erscheinungen der objektiven Wirklichkeit und dem Zusammenhang zwischen der gegenwärtigen und künftigen Praxis der Menschen. Objektive Sachverhalte waren, sind und werden unabhängig von der Existenz des Subjekts (der Subjekte) sein. Die Praxis der Vergangenheit bedingt ihren gegenwärtigen Zustand und bewahrt ihre erkenntnistheoretische Bedeutung für die gesamte spätere Zeit. Die Vorhersage künftiger Ereignisse ergibt sich aus wissenschaftlichen Theorien auf der Grundlage logischer Gesetze und Regeln, die selbst eine vielfache praktische Bestätigung erfahren. Nicht nur das bestätigt jedoch die Wahrheit dieser oder jener Vorhersage. Die relative Beständigkeit objektiver Kausalzusammenhänge gestattet es, diese auch auf die Vergangenheit und Zukunft zu extrapolieren und auf dieser Grundlage ein relativ richtiges Bild von der Vergangenheit und Zukunft zu schaffen.

Was die Wahrheit des Urteils über die Existenz der objektiven Realität angeht, so wird diese nicht durch eine besondere, fragmentarische Praxis bestätigt, sondern durch die Gesamtheit der praktischen Tätigkeit der Menschen, die in letzter Instanz darauf gerichtet ist, bessere Existenzbedingungen für die Gesellschaft zu schaffen. Eben die *Gesamtheit* der menschlichen Praxis ist es, welche die Unsinnigkeit des Agnostizismus und damit auch seiner positivistischen Variante beweist. „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“[121]

Der Weg von der Praxis zu Urteilen wissenschaftlicher Theorien führt über die statistische und dann auch eigentlich theoretische Verallgemeinerung von Resultaten der Praxis selbst. Jegliche praktische Tätigkeit ist als solche bereits mehr oder weniger mit der Voraussicht (dem Wissen) ihrer Resultate verknüpft. Das scholastische Vorgehen der Neopositivisten besteht darin, daß [480] ihr Verifikationsprinzip das erkennende Denken von der praktischen Wechselwirkung des Subjekts mit seiner Umwelt abtrennt. Der Neopositivismus verurteilt das Denken zu dem ebenso mühseligen wie unfruchtbaren Versuch, das Problem zu lösen, wie

[121] Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 5.

Wahrheit unter der Bedingung des Fortbestandes des „Transcensus“ zu erwerben ist, d. h. einer angeblich prinzipiell unüberwindbaren Grenze zwischen dem Subjekt und der Welt seiner Erlebnisse und Empfindungen einerseits und dem Objekt, d. h. der Welt der materiellen Dinge und Prozesse, andererseits. In Wirklichkeit gibt es keine solche unüberschreitbare Grenze, und ihr Nichtvorhandensein gestattet es im Prozeß der Praxis, die Empfindungen selbst zu verifizieren, mit denen die Neopositivisten in ihrer Erkenntnistheorie völlig unkritisch operieren.

Zu Beginn unserer Untersuchung der These (2) des Verifikationsprinzips haben wir einige mit der Konzeption der Verifikation singulärer Sätze zusammenhängende Fragen aufgeworfen. Wir kennen die Antworten auf die beiden ersten Fragen. Ein Sachverhalt kann, der neopositivistischen Konzeption zufolge, weder unmittelbar noch vermittels von Protokollsätzen in die Wissenschaft einbezogen werden. Die Einbeziehung von Protokollen in Gestalt von singulären Sätzen ist nutzlos, da ja die Protokolle nur für den Augenblick ihrer Fixierung wirklich sind.

Die dritte Frage bezog sich auf die Möglichkeit des Vergleichs von Protokollen mit singulären Sätzen der Wissenschaft, d. h. auf die Vergleichbarkeit der einen Sätze mit anderen. Diese Frage gewann im Neopositivismus in dem Maße an Bedeutung, wie sich seine Tendenz verstärkte, auf die sinnliche Verifikation zu verzichten und zur formal-linguistischen Verifikation überzugehen.

5. Wahrheit und Verifizierbarkeit von Sätzen. Die vergebliche Suche der Neopositivisten nach der Objektivität und die Konzeption des „Physikalismus“

Wir haben nunmehr die dritte These des Verifikationsprinzips zu untersuchen, die Wahrheit mit Verifizierbarkeit bzw. mit der Methode ihrer Verifikation identifiziert, was mit anderen Worten auf die für viele idealistische philosophische Systeme charak-[481]teristische Gleichsetzung des Begriffs der Wahrheit mit dem Kriterium der Wahrheit hinausläuft.

Jeder Idealismus bekämpft das Prinzip der Widerspiegelung des materiellen Objekts durch das Subjekt, was sich in der Regel darin äußert, daß die Existenz des materiellen Objekts geleugnet wird, die Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt verneint wird, die Erkenntnis als Widerspiegelung des Ideellen im Ideellen oder schließlich gar als eine Art „Absorption“ des Objekts durch das Subjekt aufgefaßt wird.

Im Pragmatismus beispielsweise laufen diese Begriffe auf den Begriff des „Erfolgs“ der Persönlichkeit, im Machismus auf das Prinzip des „ökonomischen“ Bewußtwerdens der Erfahrung hinaus.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Neopositivismus im Bereich des Tatsachenwissens die Wahrheit und ihr Kriterium als Zusammenfallen des Inhalts eines Satzes mit dem sinnlich wahrnehmbaren Ereignis betrachtet. Die Identifizierung der Wahrheit und ihres Kriteriums resultiert hier nicht nur aus der im Verifikationsprinzip zum Ausdruck gebrachten Gleichsetzung von Wahrheit und Verifizierbarkeit, sondern auch aus der für den Neopositivismus überhaupt charakteristischen Identifizierung der Möglichkeit, wahrgenommen werden zu können, mit Existenz. Die Gleichsetzung der Definition des Wahrheitsbegriffs und des Wahrheitskriteriums ergibt sich auch im logisch-mathematischen Bereich, innerhalb dessen der Neopositivismus Wahrheit als konventionell festgelegte wechselseitige Übereinstimmung von Sätzen auffaßt.

Die Veränderungen der Wahrheitsauffassung im Neopositivismus führten dazu, daß die Wahrheit und ihr Kriterium für jedes Erkenntnisgebiet (sowohl für die logische als auch für die sinnliche Erkenntnis) als wechselseitige Übereinstimmung der Sätze (Kohärenz) definiert wurden. Für uns ist hier vornehmlich die Frage von Interesse, wie diese Veränderungen mit dem Verifikationsprinzip zusammenhingen und wie sie sich auf dessen weiteres Schicksal auswirkten.

Der Übergang zu der Auffassung, wonach die Wahrheit und ihr Kriterium in der wechselseitigen Übereinstimmung von Sätzen eines jeden Wissensgebietes liegt, rührte teils daher, daß Carnap die sinnliche Verifikation als logisch nicht begründbar erkannte. Er führte dies in seinem Aufsatz „Über Protokollsätze“ aus. [482] Wenn, so heißt es in dieser Arbeit, es unmöglich ist, einen absoluten Anfangspunkt des Verifikationsvorgangs zu finden, dann gibt es auch kein voraussetzungsloses sinnliches Fundament der Wissenschaft. Nach Carnap müssen als Basis der Wissenschaft nicht die Empfindungen, sondern Protokollsätze angesehen werden, da sie von allen Sätzen der Sinneserfahrung noch am nächsten stehen. Mit anderen Worten, Carnap verwandelte die Verifikation in einen Vorgang des Vergleichs von Sätzen eines Systems wissenschaftlicher Kenntnisse mit Protokollsätzen.

Nun läßt sich aber unschwer erkennen, daß es keine Begründung dafür gibt, Protokollsätze als Basis der Wissenschaft aufzufassen, wenn man mit Carnap annimmt, daß die Protokolle nichts Selbständiges sind. Nichts kann uns in diesem Falle hindern, auch jeden anderen Satz eines wissenschaftlichen Systems als Bestandteil des Fundaments der Wissenschaft zu verwenden.[122] Die Wissenschaft besitzt folglich keinen unzweifelhaften Ausgangspunkt, und es bleibt nur anzuerkennen, daß ihre Sätze lediglich dadurch verifiziert werden, indem man ihre logische Übereinstimmung nachweist. Gegen Ende der dreißiger Jahre, als sich der Neopositivismus auf der Grundlage der Ideen der logischen Semantik zu entwickeln begann, fing man an, neben der Übereinstimmung der Sätze mit den im gegebenen System geltenden Gesetzen der Logik und Regeln der logischen Syntax auch die Einheit der Bedeutungen (des Sinns) der Sätze in der gegebenen Theorie in den Begriff der wechselseitigen Übereinstimmung einzubeziehen. Das veränderte die Auffassung der Verifikation als eine wechselseitige Verifikation von Sätzen freilich nicht. Es sei jedoch vermerkt, daß es durchaus zweckmäßig ist, in der Logik das Prinzip der wechselseitigen Verifikation als Methode zur Feststellung des Sinns von Sätzen zu verwenden.

Der Übergang zu der Auffassung, wonach die Wahrheit und das Wahrheitskriterium in der wechselseitigen Übereinstimmung von Sätzen bestehen, bedeutete dem Wesen der Sache nach, daß das Prinzip der sinnlichen Verifikation aufgegeben wurde. Indem die Protokollsätze ihre „Autorität“ verloren, wurden auch die mit den Protokollen gemeinten sinnlichen Sachverhalte entwertet. Carnap schrieb deshalb: „Eine Widerlegung (Falsifizierung) im strengen Sinne gibt es für eine Hypothese nicht; denn auch wenn sie sich als L– unverträglich mit gewissen Protokollsätzen er-[483]weist, so besteht ja grundsätzlich stets die Möglichkeit, die Hypothese aufrechtzuhalten und auf die Anerkennung der Protokollsätze zu verzichten“[123], die sich nicht mit Hilfe jener logisch-sprachlichen Mittel formulieren lassen, mit denen die gegebene Hypothese aufgebaut wurde. Wenn wir z. B. die Hypothese haben, daß Figuren, die durch gerade Linien begrenzt werden, im empirischen Raum euklidische Eigenschaften besitzen, und ferner als Protokollsatz das Resultat der Gaußschen Messung der Winkelsumme eines kosmischen Dreiecks, die sich als von 180° verschieden erwies, dann kann dieses Protokoll ohne weitere Analyse verworfen werden, da es ja scheinbar nicht den Terminus „Gerade“ enthält und folglich mit unserer Hypothese nichts zu tun hat, denn es kann auch so gedeutet werden, daß es von der Nichtgeradlinigkeit der Lichtausbreitung zeugt.

Die Identifizierung von Wahrheit und Verifizierbarkeit, d. h. von Wahrheit und Wahrheitskriterium schlechthin, führte dazu, daß die neopositivistische Konzeption des Wahrheitskriteriums von einer Welle des Subjektivismus überflutet wurde. Dies bedeutete die Identifizierung der Tatsache der Widerspiegelung des Objekts mit dem Prozeß der Verifikation des Verhältnisses des Resultats dieser Widerspiegelung zum Objekt, d. h., der Unterschied zwischen dem Verifikationsprozeß und seinem Resultat (dem neuen Wissen) wurde beseitigt und damit der Erkenntnistätigkeit jeder Sinn genommen.

[122] Rudolf Carnap: Protokollsätze. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 224.
[123] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, S. 246.

Es kam zu einer Identifizierung der Wahrheit mit dem „Erfolg“ der Handlungen des Subjekts; es trat also eine Tendenz zu pragmatistischen Formulierungen auf. Vom Begriff des „Erfolgs“ im Sinne der Effektivität der Verifikation ist es nur noch ein Schritt bis zum Begriff des „Erfolgs“ im pragmatischen Sinne der Zufriedenstellung des Subjekts. Wenn jedoch bestimmte Konzeptionen wahr sind, so gilt es in Wirklichkeit noch festzustellen, „ob sie wahr sind, weil sie Erfolg haben, oder ob sie Erfolg haben, weil sie wahr sind“[124]. Überdies ist bei weitem nicht jeder Erfolg auf wahre Ideen gegründet. Auch falsche Ideen können einen zeitweiligen, vorübergehenden Erfolg reaktionärer gesellschaftlicher Gruppen fördern. Andererseits führt nicht jede [484] Wahrheit zu einem unmittelbaren und schnellen „Erfolg“. Die Identifizierung von Wahrheit und „Erfolg“ ist somit falsch.

Dem subjektivistischen Prinzip der wechselseitigen Übereinstimmung von Sätzen (dem Prinzip der Kohärenz) ging unmittelbar das von den Machisten entwickelte Prinzip der „kollektiven Organisiertheit der Erfahrung“ voraus, welches, wie Lenin bemerkte, geeignet war, selbst phantastische Vorstellungen zu rechtfertigen. Auch das neopositivistische Kohärenzprinzip läßt wissenschaftsfeindliche Konzeptionen zu, sofern die Voraussetzung ihrer inneren logischen Widerspruchsfreiheit im Rahmen eines bestimmten Systems von Sätzen gegeben ist. Es läßt sich beispielsweise ein System von Sätzen aufbauen, in welchem der Begriff „Aggression“ als „Maßnahme zur Gewährleistung der Sicherheit“ definiert wird, der Begriff „atomarer Überfall“ als „Mittel zur schmerzlosen Säuberung des Territoriums von der Bevölkerung“ und „Gefahr der atomaren Strahlung“ als „psychologische Übertreibung“.

Die Identifizierung der Wahrheit mit dem Wahrheitskriterium führt besonders in Gestalt der Theorie der wechselseitigen Übereinstimmung von Sätzen noch zu weiteren Folgen. Wenn Wahrheit vollständig mit Verifizierbarkeit bzw. mit der Methode ihrer Verifikation identifiziert wird, dann gibt es keine Wahrheiten, die ihrem Inhalt nach vom Subjekt unabhängig wären (eine andere Frage ist, daß sie insofern vom Subjekt abhängig sind, als sie von demselben formuliert werden). Damit verschwindet die objektive Wahrheit.

Bei der Analyse der These (2) des Verifikationsprinzips (Vergleich von Sätzen mit Empfindungen) haben wir gesehen, daß aus ihr die Reduzierung der Existenz der Gegenstände, über die Aussagen gemacht werden, mit der Möglichkeit, wahrgenommen werden zu können, folgte. Bei einer sensualistischen Auffassung der Verifikation führt dieses Resultat in Verbindung mit der These (3) (Wahrheit ist Verifizierbarkeit) zur Identifizierung der Existenz mit der Feststellung der Wahrheit, d. h. mit der Erkennbarkeit. Nachdem jedoch der Übergang zum Begriff der Verifikation als wechselseitiger Verifikation von Sätzen vollzogen wurde, reduzierte sich die Existenz auf die Möglichkeit, innerhalb eines bestimmten Systems Sätze zu konstruieren.

Die Tatsachen der wirklichen Geschichte der Erkenntnis lehren, daß, erstens, die ihrem Inhalt nach unerschöpfliche und noch [485] längst nicht erkannte objektive Realität die Grundlage für mögliche Empfindungen bildet und daß wir, zweitens, Sachverhalte nicht willkürlich anerkennen oder nicht anerkennen können. Selbst wenn wir die Existenz bestimmter Tatsachen und das Vorhandensein ursächlicher Zusammenhänge zwischen ihnen nicht vermuten, so existieren sie nichtsdestoweniger unabhängig von uns, und die Wissenschaft vermutet ihre Existenz oder konstatiert sie anhand mittelbarer Zeugnisse. So kann es auf einer bestimmten Entwicklungsstufe dieser oder jener Wissenschaft zu jener eigentümlichen Situation kommen, die Lenin folgendermaßen umschrieb: „Wenngleich wir diese Notwendigkeit *nicht kennen, so wissen wir* doch, daß sie existiert.“[125]

Der Übergang zur formalen Auffassung der Verifikation als Vergleich von Sätzen („wechselseitige Verifizierbarkeit von Sätzen“) warf nochmals mit besonderer Schärfe die bereits vordem entstandene Frage auf, wie dieser Vergleich vonstatten gehen soll. Die sinnliche Verifi-

[124] W. I. Lenin: Bemerkungen zu Reys Buch „Die moderne Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 556. Diese Worte A. Reys sind von Lenin unterstrichen.
[125] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 186.

kation stellt die ernste Frage nach der Vergleichbarkeit des Protokollsatzes W (der auf der Grundlage der Erfahrung eines gegebenen Subjekts gebildet wurde) und des singulären wissenschaftlichen Satzes U_n (der aus einem wissenschaftlichen System folgt, das von anderen Subjekten geschaffen wurde). Das Problem der Vergleichbarkeit dieser beiden Sätze kann als Problem der Übersetzung jedes von ihnen in die Sprache des anderen gedeutet werden (dieses Problem wird auch dann nicht aus der Welt geschafft, wenn beide Sätze in ein und derselben Nationalsprache oder Symbolsprache formuliert wurden, da ja verschiedene Subjekte strenggenommen ein und denselben Satz unterschiedlich auffassen können).

Ferner blieb die Frage ungelöst, wie sich die Empfindungen verschiedener Menschen vergleichen lassen, die in Protokollen verschiedener Personen fixiert sind. Gibt es eine Möglichkeit, der Wissenschaft die für sie notwendige „unpersönliche Erfahrung" zu sichern? Den Hintergrund des Streites um diese Fragen bildete das Bestreben der Neopositivisten, dem erkenntnistheoretischen Solipsismus zu entgehen. Ersetzte man die sensualistische Konzeption der Verifikation durch ihre Auffassung als wechselseitige Verifikation von Sätzen, so schlichtete man diesen Streit jedoch durchaus nicht, sondern entfachte ihn nur noch heftiger.

[486] Echtes Wissen kann nicht eng individuell sein, es ist vielmehr allgemeingültig und letztlich objektiv. In Worten erkannten die Neopositivisten des „Wiener Kreises" das alles an, aber sie deuteten die „Objektivität" anfänglich in fast kantianischem Sinne und entwickelten später folgende Formel: „Die *Objektivität* der wissenschaftlichen Sätze liegt darin, daß sie *intersubjektiv nachprüfbar* sein müssen."[126] Carnap schrieb: „*Die Wissenschaft ist das System der intersubjektiv gültigen* Sätze."[127]

Die Intersubjektivität ist die Begründung für die Übereinstimmung der Resultate von Verifikationen, die durch verschiedene Subjekte vorgenommen wurden, und für den Austausch dieser Resultate. Zugleich ist das Problem der Intersubjektivität mit der Möglichkeit verbunden, Protokollsätze (und wissenschaftliche Sätze überhaupt), über die verschiedene Subjekte in ihrer „Sprache" verfügen, ineinander zu übersetzen. „Die Lösung des Problems der Intersubjektivität setzt die Hypothese voraus, daß es unterschiedliche Erfahrungsreihen gibt, die gleiche Bestandteile besitzen können, d. h. Bestandteile, die in bestimmten Beziehungen strukturell identisch sind."[128]

Die Neopositivisten stellen an das intersubjektive Wissen folgende Forderungen: Es darf nicht ausschließlich einem bestimmten Subjekt angehören und in diesem Sinne von ihm „abhängig" sein. Damit verschiedene Subjekte die Fähigkeit erlangen, ihr Wissen auszutauschen und es in ein einheitliches wissenschaftliches System zu integrieren, ist es notwendig, daß das Wissen verschiedener Subjekte gewisse gemeinsame Züge hat. Das Wissen muß von der Gesamtheit der Subjekte „abhängen", und zwar in dem Sinne, daß seine Überprüfbarkeit nicht nur für ein, sondern für viele Subjekte gegeben sein muß. Das soll freilich nicht die Abhängigkeit des intersubjektiven Wissens von der Außenwelt bedeuten: letztere Annahme wird als „metaphysisch" zurückgewiesen.

Moritz Schlick kritisierte Mach und Avenarius, weil sie die Gleichartigkeit kausaler Gesetze, die durch verschiedene Subjekte aufgestellt werden, nicht hinreichend erklären konnten, d. h., ihre Intersubjektivität nicht zu begründen vermochten, und damit [487] schließlich zur Idee des pluralistischen Wissens gelangten. Die daraus erwachsende Auffassung vergleicht Schlick mit der Leibnizschen Monadologie.[129]

Die Vertreter des „Wiener Kreises" konnten sich jedoch nicht auf eine bloße Kritik ihrer Vorläufer beschränken. Sie waren gezwungen, den Mechanismus zu charakterisieren, auf Grund

[126] Karl Popper: Logik der Forschung, S. 16.
[127] Rudolf Carnap: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5-6, S. 448.
[128] J. R. Weinberg: An Examination of Logical Positivism, London 1936, p. 304.
[129] Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnistheorie, S. 195.

dessen die Allgemeinheit der Resultate einer theoretischen Verarbeitung individueller Erlebnisse zustande kommt. Sie mußten, mit anderen Worten, die Quelle der Intersubjektivität des Wissens angeben. Die Intersubjektivität welches Wissenselements – der Sachverhalte oder der Sätze – unterliegt der Begründung? Hängt das intersubjektive Wissen von der Erfahrung oder aber von der theoretischen Tätigkeit der Menschen ab? Wenn es durch die Erfahrung bedingt ist, dann kann die sinnliche Verifikation nicht gänzlich bedeutungslos für die Wissenschaft werden; wenn es jedoch nur von der theoretischen Tätigkeit abhängt, dann wäre es der Einheit der Wissenschaft abträglich, wollte man auf der Methode der sinnlichen Verifikation bestehen.

In dem Maße, wie sich die neopositivistischen Ansichten über die Verifikation entwickelten, änderten sich auch die über die Intersubjektivität und damit auch der Sinn dieses Begriffs.

Die Führer des „Wiener Kreises" – Schlick und Carnap – versuchten zunächst, die Intersubjektivität der Sachverhalte zu begründen, d. h. nachzuweisen, daß die Grundlage des für verschiedene Subjekte Gemeinsamen gänzlich in der Erfahrung liegt. Carnap schrieb: „... diese *Intersubjektivität* (*ist*) *die wesentliche* Eigenschaft der ‚Wirklichkeit' ..."[130], d. h. der sinnlichen Erfahrung. Dieser Standpunkt brachte aber die logischen Positivisten in eine sehr schwierige Lage.

Es wäre einfacher gewesen, dem zuzustimmen, daß die Welt der individuellen Erlebnisse ihrem Wesen nach nicht intersubjektiv sein kann. Dieses oder jenes Subjekt kann niemals vermittels seiner eigenen Empfindungen den Satz verifizieren „du empfindest Schmerz". Derartige Sätze müßten folglich als sinnlos angesehen werden. Während dies beispielsweise für den „klassischen" Behaviorismus kennzeichnend war, der behauptete, die Welt des individuellen Bewußtseins sei etwas Epiphänomenales, d. h. Nebensächliches und für die Wissenschaft Unwesentliches, [488] so konnten sich die Neopositivisten dieser Meinung nicht ohne weiteres anschließen: Wenn man die subjektiven Erlebnisse von der Welt isoliert, wird es problematisch, empirische Protokolle zu bilden.

Eine Zeitlang bemühten sich die Neopositivisten hartnäckig, irgendeine Grundlage für den Vergleich verschiedener individueller Erfahrungen zu finden. In ihren Arbeiten tauchten immer häufiger verworrene Formulierungen auf, die in keinem Falle mit ausreichender Exaktheit von den Anschauungen des Behaviorismus abgegrenzt wurden. Im Gegenteil, in der Folgezeit (im Stadium des Physikalismus) vollzog sich, wie wir noch sehen werden, eine immer engere Anlehnung an den Behaviorismus.

Die Intersubjektivität wurde also durch den Neopositivismus zunächst als Intersensualismus, d. h. als „kollektive Erfahrung", aufgefaßt. Das typische Beispiel für einen Versuch der Begründung des Intersensualismus ist Carnaps Buch „Der logische Aufbau der Welt" (1928).

Im Unterschied zu Wittgenstein, der die atomaren Sachverhalte als Basis der Wissenschaft betrachtete, nahm Carnap als Ausgangspunkt für den Aufbau eines Wissenssystems die Masse der Eindrücke „einfach so (hin), wie sie sich geben", oder als „Erlebnisstrom".[131] Er glaubte, daß dem Strom der Erlebnisse deshalb Intersubjektivität zukomme, weil „das Gegebene nicht subjektiv" sei.[132]

Er konnte sich damit aber nicht zufriedengeben und verwandte noch viele Anstrengungen darauf, die Intersubjektivität der sinnlichen Erfahrung mit Hilfe der von ihm vorgeschlagenen Methode der logischen Konstruktion der Begriffe zu begründen, welche „meine Eindrücke" und „Eindrücke einer anderen Person" in eine einheitlich strukturierte Beschreibung der Erfahrung auflöst. Die Methode Carnaps bestand in der Feststellung der Ähnlichkeit, der Analogie zwischen Klassen elementarer Eindrücke; im Ergebnis dessen werden, wie er sich ausdrückt, Begriffe von Klassen von Eigenschaften, sodann Begriffe von Klassen von Empfindungen, von

[130] Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, S. 90.
[131] Ebenda, S. 86.
[132] Ebenda, S. 194, 197.

„zeitlichen und räumlichen Ordnungen“, visuell wahrnehmbarer Dinge, „meines“ Körpers sowie sonstiger psychischer und schließlich auch physischer Gegenstände „konstruiert“.

[489] Der Versuch Carnaps endete mit einem völligen Mißerfolg; es gelang ihm nicht, die Intersubjektivität des Wissens zu begründen. Die Bildung von Begriffen verschiedenartiger Objekte vollzieht sich in Carnaps Buch auf der Grundlage der psychischen Erfahrung der betreffenden Person, d. h. Carnaps selbst. Die Welt der Erlebnisse jeder anderen Person wird durch das gegebene Subjekt lediglich vermittels ihrer Handlungen und Worte aufgenommen, d. h. als physischer Vorgang in „meiner Welt“. Damit kommt Carnap aber dem Behaviorismus schon sehr nahe.

Im System Carnaps ist selbst die elementarste Kommunikation zwischen den Subjekten, d. h. der Austausch einer für sie gleichartigen Information, eine völlige Unmöglichkeit. Das läßt sich an folgendem Beispiel illustrieren.

Nehmen wir an, in einem Zimmer sitzen zwei Neopositivisten, Anhänger der Idee der „logischen Konstruktion der Welt“, mit dem Rücken zueinandergekehrt und betrachten die gelben Tapeten; sie sprechen beide denselben Satz aus: „Ich sehe eine gelbe Wand.“ Danach fragen sie einander, was ihre Worte bedeuten. Es zeigt sich, daß an diesem Punkt unvermeidlich ein Streit entstehen muß, dessen Ausgang nicht abzusehen ist: Jeder der beiden meint, daß seine Worte sich auf den Sachverhalt beziehen, den er sieht, und die Worte des Partners auf die Prozesse, die sich in seinem Körper abspielen. Jeder der beiden Neopositivisten wird die Worte des Partners als Mitteilung über ein „linguistisches Verhalten“ (die Buchstaben I + c + h + s + e + h + e + usw. zeugen von Vorgängen in den Sprechwerkzeugen des anderen Menschen) wahrnehmen. Nehmen wir an, daß der Satz „Ich sehe eine gelbe Wand“ aus dem Munde des ersten Partners ein Protokollsatz ist und der zweite Partner ihn nicht nur als Aussage über seine Wahrnehmung ausspricht, sondern auch als singulären Satz des Wissens. Sofern der jeweilige Sinn dieser beiden Sätze, wie wir schon gesehen haben, sich vom Standpunkt der logischen Positivisten als nicht miteinander vereinbar erweist, ist es nicht möglich, den singulären Satz der Wissenschaft durch ein entsprechendes Protokoll zu verifizieren. Das Prinzip der sinnlichen Verifikation erhält damit einen weiteren Schlag.

Ein Zeuge des von uns angeführten Streites könnte leicht den Fehler der beiden Neopositivisten feststellen, aber er könnte ihnen nicht helfen. Er kann sie davon überzeugen, daß die Worte des Partners nicht bloß eine Mitteilung über seinen Körperzu-[490]stand, sondern auch eine an den anderen gerichtete Vorhersage ist: „Wenn du dich zu der Seite drehst, in die ich blicke, so wirst du eine gelbe Wand sehen.“ Es bleibt aber unbegreiflich, warum der Körperzustand des einen Partners dem künftigen Erlebnis des anderen entsprechen muß. Ebenso rätselhaft bleibt es, warum beide den gleichen Satz aussprechen, obzwar er für jeden Menschen völlig verschiedene Dinge bezeichnet: Die Mitteilung über einen Sachverhalt (sofern er selbst den Satz ausspricht) und die Mitteilung über einen Körperzustand in Verbindung mit einer Vorhersage (sofern derselbe Satz vom zweiten Gesprächspartner ausgesprochen wird).

Die hier entstehende Sackgasse ist natürlich nur für einen Anhänger Carnaps ausweglos, der glaubt, daß jeder Mensch in die Welt seiner Erlebnisse eingeschlossen sei. Für den Materialisten aber ist es klar, daß es keinerlei prinzipiellen erkenntnistheoretischen Unterschied gibt zwischen der Bedeutung des Satzes für den, der ihn ausspricht, und den, der ihn hört (ein Unterschied bleibt nur in den Grenzen psychologischer Nuancen). Eine lange gesellschaftliche Praxis hat zur Eindeutigkeit sprachlicher Formulierungen geführt, die in ihrer Struktur identisch sind. Aus dem Munde eines Materialisten bedeutet der oben angeführte Satz nur eins: „Ich sehe eine gelbe Wand als einen in meiner Erkenntnis widergespiegelten Gegenstand, der außer mir existiert.“

Selbst wenn es Carnap auch gelänge, den von ihm gesuchten Intersensualismus theoretisch zu begründen, käme er damit doch nicht aus der Sackgasse des Subjektivismus heraus, da er die Beziehung der Erfahrung zur Außenwelt prinzipiell falsch auffaßt. Die kollektive Erfah-

rung stellt sich nach seiner Ansicht als Resultat des Vergleichs der subjektiven Erlebnisse dar, in welchem der Unterschied zwischen Realität und Phantasie, Wirklichkeit und Traum prinzipiell ausgelöscht wird.

Carnaps Gedankengang ist dem Empiriomonismus Bogdanows verwandt. Die „Erfahrung" ist nach Bogdanow primär gegenüber der Natur und den geistigen Gegenständen, aber diese „Erfahrung" ist selbst nichts anderes als eine Summe von Bewußtseinszuständen. Lenin schrieb deshalb völlig zu Recht: „Zu meinen, der philosophische Idealismus verschwände dadurch, daß man das individuelle Bewußtsein durch das Menschheitsbewußtsein oder die Erfahrung einer Person durch die sozial-organisierte Erfahrung ersetzt, ist genau dasselbe, als wollte man glauben, [491] der Kapitalismus verschwinde, wenn man den einzelnen Kapitalisten durch eine Aktiengesellschaft ersetzt."[133]

Bleiben wir bei der Argumentation Bogdanows. Er behauptete: „Sofern die Erfahrungsdaten in *Abhängigkeit vom Zustand des gegebenen Nervensystems* auftreten, bilden sie die psychische Welt der jeweiligen Person. Sofern die Erfahrungsdaten *außerhalb dieser Abhängigkeit* genommen werden, haben wir es mit der physischen Welt zu tun. Deshalb bezeichnete Avenarius diese beiden Erfahrungsbereiche als ‚abhängige Reihe' und ‚unabhängige Reihe' der Erfahrung."[134]

Analogen Gedankengängen begegnen wir mitunter auch in den neopositivistischen Schriften zur Intersubjektivität: Die Erfahrung sei angeblich von der einzelnen Person und von der Außenwelt unabhängig, so daß sie sich in bezug auf das Subjekt selbst in die „Außenwelt" verwandle. Ayer erklärte, daß das Verbot des „natürlichen" Übergangs von der persönlichen zur kollektiven Erfahrung nur eine verbale Konvention sei und es genüge, die entgegengesetzte Konvention anzunehmen, um sie außer Kraft zu setzen. Darf man etwa keine universellen Spielregeln im Solitär oder im Patience angeben, nur weil es sich um Spiele für einen einzelnen Spieler handelt, fragt Ayer demagogisch.[135]

In der Annahme der „Unabhängigkeit" der Erfahrung von der Einzelperson zeigt sich nach Lenin, daß für die Machisten charakteristische „Hineinschmuggeln des Materialismus ..., was vom Standpunkt einer Philosophie, die besagt, daß die Körper Empfindungskomplexe, daß die Empfindungen mit den ‚Elementen' des Physischen ‚identisch' seien (d. h. vom Standpunkt des subjektiven Idealismus – I. N.) unberechtigt, willkürlich, eklektisch ist".[136] Die Anerkennung der Abhängigkeit der Erfahrung vom Kollektiv der Personen bei Ignorierung der äußeren materiellen Quelle der Erfahrung kennzeichnet den subjektiven Idealismus.

Wie wird nun vom dialektisch-materialistischen Standpunkt aus das Problem des Übergangs von individuellen Empfindungen und Wahrnehmungen zum allgemeingültigen Wissen gelöst? Vor [492] allem begreift die marxistisch-leninistische Philosophie die Allgemeingültigkeit des Wissens als Objektivität, d. h., als annähernd adäquate Widerspiegelung der Eigenschaften und Gesetze der einheitlichen objektiven Realität im Bewußtsein der Menschen. Man darf folglich die Quelle der Allgemeingültigkeit nicht in der „allgemeinen Übereinstimmung" der Menschen suchen, sondern in der Allgemeinheit der objektiven Gesetze der Materie, deren Entwicklungsprodukt auch die Menschen und ihr Bewußtsein sind. Die individuellen Erlebnisse der Menschen sind nicht intersubjektiv, jedoch gibt es in den menschlichen Empfindungen und Wahrnehmungen ein für alle Subjekte Allgemeines, weil in ihnen ein und dieselbe objektive Realität widergespiegelt wird und die Sinnesorgane und das Nervensystem der Menschen sich im Verlaufe vieler Jahrtausende allmählich an eine immer exaktere Widerspiegelung der Wirklichkeit angepaßt haben. Die Sachverhalte der objektiven Welt sind nicht intersubjektiv, sondern objektiv. Die Widerspiegelung dieser Sachverhalte im

[133] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 228.
[134] A. Bogdanow: Empiriomonismus, Buch I, Petersburg 1904, S. 18 (russ.).
[135] Alfred Ayer: The Foundations of Empirical Knowledge, p. 157.
[136] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 51.

Bewußtsein der Menschen vollzieht sich in analogen, aber natürlich individuellen Formen, und in diesem Sinne ist die Widerspiegelung subjektiv. Seinem Inhalt nach aber ist das Bewußtsein verschiedener Menschen, sofern es sich auf ein und dieselben Objekte bezieht, wahr, objektiv und annähernd gleichartig.

Die sinnlich empirische Intersubjektivität hat sich damit für den Neopositivisten als unbeweisbar herausgestellt. Die Verifikation vermittels des Vergleichs des singulären wissenschaftlichen Satzes (U_n) mit dem Protokoll (W), welches auf der Grundlage der Sinneserfahrung gebildet wurde, hat sich als unmöglich erwiesen.

Carnap und Neurath bewegten sich in Richtung zum sogenannten Physikalismus, der mit Materialismus nichts gemein hat. Sie gingen davon aus, daß beim Austausch von Wissensdaten nur die sprachlichen Strukturen, Sätze von einem Subjekt an das andere weitergegeben werden können. Mit anderen Worten, sie glaubten, die Intersubjektivität komme nur der sprachlichen Struktur des Wissens zu. Folglich identifizierten sie den Begriff „Verifikation des Satzes U_n“ mit dem Begriff „Übersetzbarkeit von U_n in die Sprache des Protokolls W und umgekehrt“. Wenn die Sätze U_n und W in denselben Ausdrücken ein und derselben Sprache formuliert werden, dann reduziert sich das Problem ihrer Übersetzung ineinander auf das Problem der Feststellung einer [493] Tautologie: beispielsweise wird der Satz „Die Uhr ist auf den Boden gefallen“ (U_n) durch den Satz „Die Uhr ist auf den Boden gefallen“ (W) verifiziert.[137] Folglich wird der Begriff „Bedingungen der Wahrheit“ (des Sinns) eines Satzes vom Begriff der sinnlichen Verifizierbarkeit getrennt.

In seinem Aufsatz „Form und Inhalt“ operierte Schlick mit der Intersubjektivität im Sinne der Abhängigkeit wissenschaftlicher Sätze von der übereinstimmenden „sprachlichen“ Meinung der Gelehrten. In noch stärkerem Maße als Schlick entwickelten Carnap, Neurath, Hempel und Kaila eine derartige Auffassung von der Intersubjektivität. Sie empfahlen, nur jene Sätze für wissenschaftlich annehmbar zu halten, die alle Erscheinungen in gleichartigen sprachlichen Ausdrücken beschreiben, und zwar lediglich in Ausdrücken, die in der Physik Anwendung finden (physikalistische Sätze). Die Sätze verschiedener Wissenschaften werden in physikalistische Sätze übersetzt, und falls sich das als unmöglich erweist, werden sie für wissenschaftlich sinnlos erklärt. Diese Konzeption brachte die neopositivistische Wissenschaftsauffassung in die Nähe des Behaviorismus Watsons.

Die Neopositivisten machten nun den Versuch, die Intersubjektivität physikalischer Sätze zu begründen. Carnap und die Anhänger seiner Lehre begannen, die Protokollsätze selbst als singuläre Sätze der Wissenschaft zu betrachten. Sie gelangten zu der Schlußfolgerung, daß die Intersubjektivität der sprachlichen Form der Protokolle unter der Voraussetzung zukomme, daß sich dieselben mit Hilfe der einheitlichen physikalistischen Wissenschaftssprache ausdrücken ließen, d. h. zum Bestandteil derselben gemacht werden könnten. In diesem Falle wird der Vergleich singulärer Sätze mit den Protokollen im Verlauf der Verifikation zu einer rein formalen Operation, da er auf einen Vergleich des Protokolls mit sich selbst hinausläuft. Die Verifikation besonderer und allgemeiner Sätze der Wissenschaft reduziert sich auf den Vergleich (die Überprüfung der wechselseitigen Übereinstimmung) mit physikalistischen Protokollen.

Gemäß dieser Idee wird in physikalistischen Protokollen nicht von objektiv existierenden Dingen gesprochen, auch nicht von „meinen jetzigen Erlebnissen“, sondern von in der Sprache der Physik ausgedrückten physiologischen Prozessen der Person, die das Protokoll formuliert hat. Bei der gewöhnlichen Aufzeich-[494]nung eines Sachverhalts hat der Protokollsatz beispielsweise folgende Gestalt: „Ich sehe einen Stein.“ Nachdem die Übereinstimmung mit der physikalistischen Sprache herbeigeführt wurde, wird er etwa so aussehen: „Hier ist ein Stein, sofern ich mich im Zustand der optischen Wahrnehmung einer steinartigen Form befinde.“ „Die übliche Deutung eines Protokollsatzes auf einen gewissen Zustand der Umge-

[137] Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie, S. 17.

bung des Subjektes ist also eine indirekte Deutung, zusammengesetzt aus der eigentlichen Deutung (auf den Körperzustand) und einem Kausalschluß.“[138] Die Gemeinsamkeit der Terminologie aller physikalistischen Protokolle und der für ihre Formulierung verwandten logischen Mittel verbürgt angeblich ihre Intersubjektivität.

Der Versuch, die Intersubjektivität auf physikalistischem Wege zu begründen, scheiterte ebenfalls. Vor allem wegen der falschen Anschauung, daß die vom jeweiligen Subjekt formulierten Protokolle keiner Verifikation durch andere Individuen bedürften. Wenn beispielsweise irgendein Wissenschaftler ein Protokoll sieht, das von irgend jemandem aufgeschrieben wurde, dann stellt dieses Protokoll für ihn lediglich einen Komplex schwarzer Figuren auf weißem Untergrunde dar. Der Wissenschaftler vermag in den Sinn des Aufgeschriebenen unter der Bedingung einzudringen, daß er die entsprechende wissenschaftliche Theorie kennt, zu der der betreffende Satz gehört. Diese Kenntnis setzt aber das Vorhandensein der „Erfahrung“ voraus, die dieser Wissenschaftler im Verlaufe seiner Tätigkeit erworben hat. Nun hat aber ein orthodoxer Physikalist kein Recht, sich auf die Erfahrung anderer Menschen zu beziehen; er muß sich vielmehr einzig auf das Operieren mit Sätzen beschränken.

Der englische Forscher Julius Weinberg hat im Zusammenhang mit seiner Untersuchung des logischen Empirismus überzeugend den Widerspruch aufgedeckt, der sich unweigerlich ergibt, wenn die Neopositivisten die Intersubjektivität und Verifikation physikalistisch zu deuten versuchen.[139]

Während die Meinungen anderer Wissenschaftler – so argumentiert Weinberg – es einem bestimmten Forscher erlauben, den Sinn eines oder mehrerer ihm vorliegender Protokolle zu verstehen und sie in bezug auf diese Protokolle als „Sachverhalt“ [495] anzunehmen, muß der Physikalist Vorsorge treffen, um diesen „Sachverhalt“ in einem Satz auszudrücken, der in das System wissenschaftlicher Sätze einbezogen werden kann. Das alles läßt sich mit Hilfe der folgenden Formel durchführen: „Das richtige System dieser oder jener Wissenschaft enthält den Satz ‚alle Sätze dieses Systems werden von den Wissenschaftlern N, N′, usw. anerkannt‘“ (1). Es zeigt sich aber, daß dieser Satz (1) nicht in das System einbezogen werden kann; denn einerseits widerspiegelt er seiner Form nach nicht die Spezifik der Behauptungen ihres *gegebenen* Systems und kann deshalb auf jedes System bezogen werden, andererseits kann er aber in kein einziges System von Sätzen eingefügt werden.

Weinberg beweist die Nichtverifizierbarkeit des Satzes (1) wie folgt. Wir bezeichnen den Satz (1) durch S_1. Er kann auf folgende Weise interpretiert werden: Für alle S (wobei S diesen oder jenen Satz des gegebenen Systems L_x bezeichnet) gilt, daß der Satz „S wird von den Wissenschaftlern N, N′, N″ usw. anerkannt“ äquivalent ist dem Satz „S gehört zum System L_x“. Laut Voraussetzung gehört jedoch S_1 selbst auch zum System L_x, so daß die von uns entwickelte Regel auch auf S_1 anwendbar ist. Als Resultat erhalten wir den Satz (2): „‚S_1 gehört zum System L_x‘ ≡ ‚S_1 wird von den Wissenschaftlern N, N′, N″ usw. anerkannt‘.“

Der Satz (2) kann gleichfalls als einer der Sätze S des Systems L_x betrachtet werden. Wir gelangen hiernach zu folgender Schlußfolgerung: Um exakt zu wissen, daß S_1 zum System L_x gehört, muß die Wahrheit von S, d. h. des Satzes (2), verifiziert werden; um letzteren aber verifizieren zu können, muß schon bewiesen sein, daß S_1 zum System L_x gehört. Es entsteht also eine ausweglose Situation.

Auch Russell und Ayer haben auf die Sackgasse hingewiesen, in die die physikalistische Konzeption der Verifikation gerät: Ein Satz, der von einem anderen Satz aussagt, daß dieser von einem bestimmten Wissenschaftler behauptet wurde, läßt sich im physikalistischen System nicht verifizieren.

[138] Rudolf Carnap: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5-6, S. 460.
[139] J. R. Weinberg: An Examination of Logical Positivism, chap. XII.

Auf diese unlösbaren Widersprüche des Neopositivismus wurde wiederholt zu Recht hingewiesen. Nicht immer wurde aber das Wesen dieser Widersprüche klar erkannt. Der von Weinberg beschriebene Zirkel entsteht tatsächlich; aber Weinberg hat sich nicht zu der Frage geäußert, daß die Ursache dieses Zirkels in einem falschen Ausgangspunkt liegt, nämlich in der Isolierung [496] des physikalistischen Systems von der Sinneserfahrung. Indes kann nur die Erfahrung, sofern sie materialistisch als gesellschaftliche Praxis begriffen wird, die Überprüfung der Sätze eines wissenschaftlichen Systems gewährleisten. Erst die menschliche Praxis durchbricht den geschlossenen Kreis der wechselseitigen Abhängigkeit des Satzes (2) und des Satzes links vom Äquivalenzzeichen (≡) innerhalb des Satzes (2).

Das Scheitern der physikalistischen Begründung der Intersubjektivität hängt auch damit zusammen, daß die physikalistischen Protokolle schon auf Grund ihrer Definition nicht unpersönlich sein können. Der Name des Subjekts, welches seine körperlichen Wahrnehmungen beobachtet und sie in Ausdrücken der Physik oder verwandter Wissenschaften formuliert, wird in diese Protokolle einbezogen (bzw. hinzugedacht). Auch Neuraths Vorschlag, die Namen der Individuen durch Koordinaten und physikalische Größen zu ersetzen – was angeblich die Problematik der Psyche eines anderen Subjekts[140] beseitigen würde –, hilft hier nicht weiter. Um die Protokolle verschiedener Personen in eine einheitliche physikalistische Wissenschaftssprache zu integrieren, wird noch eine weitere Möglichkeit angeboten, und zwar die Protokolle des Subjekts S_1 oder S_2 auf folgende Weise in Protokolle des Subjekts NN zu übersetzen: „NN sagt, daß S_1 im Protokoll das und das fixiert“ usw. Aber eine derartige Reduzierung der Protokolle verschiedener Personen auf die Protokolle einer Person führt, wie Stabbing und Neurath bemerkten, nicht zur Intersubjektivität, sondern zum Solipsismus; sie verlangt überdies von einem einzelnen Subjekt, daß es alle Wissenschaftszweige seiner Zeit überblicke.[141] Es ist folglich unmöglich, das System einer „unpersönlichen“ Wissenschaft zu verifizieren.

Der Kürze halber lassen wir jene Argumente beiseite, die gewöhnlich gegen den psychologischen Behaviorismus ins Feld geführt werden und auch in der Auseinandersetzung mit dem logischen Behaviorismus Carnaps ihre Geltung behalten.

[497] Selbst wenn es den Physikalisten (Carnap, Hempel, Neurath und Kaila) gelänge, Widersprüche in ihrem System zu vermeiden (wir wollen dies für einen Augenblick unterstellen), so würde auch das keinesfalls den Aufbau eines wirklich wissenschaftlichen Systems ermöglichen, welches die Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. die Intersubjektivität und Verifizierbarkeit des Wissens, garantieren könnte. Die geozentrische Theorie des Ptolemäus könnte insofern als intersubjektiv bezeichnet werden, als sie auf der Basis naturwissenschaftlicher Termini aufgebaut war, in sich hinreichend logische Übereinstimmung aufwies und im Verlaufe vieler Jahrhunderte die volle Anerkennung der Gelehrten fand sowie der Erfahrung zu entsprechen schien. Nichtsdestoweniger handelte es sich um eine falsche Theorie, wie die spätere physikalische und astronomische Praxis der Menschheit bewiesen hat.

Im Zusammenhang mit den Widersprüchen der physikalistischen Version der Intersubjektivität bewiesen die Neopositivisten erneut ihre Absage an den Materialismus. Sie konstruierten eine weitere, die dritte Version der Intersubjektivität, die eng mit der sogenannten Übersetzung des Physikalismus in die „formale Redeweise“ zusammenhing und formalen Charakter trug.

Carnap versuchte, die Kluft zwischen der Aufzeichnung der Protokolle einzelner Personen und der gesuchten intersubjektiven Wissenschaftssprache, die nicht nur für die betreffende

[140] Es ist interessant, daß sich derselbe Neurath dagegen wandte, Hinweise auf Personen aus Protokollsätzen zu eliminieren. Beispielsweise betrachtete er den Satz „Die Menschen sahen im 16. Jahrhundert feurige Schwerter am Himmel“ als wissenschaftlich geeigneter als den Satz „Am Himmel waren feurige Schwerter“, weil ersterer es erlaubt, die Frage zu umgehen, ob solche Schwerter am Himmel tatsächlich waren oder nicht (Otto Neurath: Pseudorationalismus der Falsifikationslehre. In: Erkenntnis, Bd. 5, H. 5, S. 362).

[141] J. R. Weinberg: An Examination of Logical Positivism, p. 276.

Person, sondern auch für alle anderen Individuen Geltung haben sollte, auf einem für den Neopositivismus typischen Wege zu überwinden. Um das Problem zu lösen, entwickelte er eine Methode, mit deren Hilfe es umgangen werden konnte.

In dem Aufsatz „Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft“ (1931) argumentierte Carnap wie folgt: „Die Protokollsprache des S_1 spricht von den Erlebnisinhalten des S_1, die des S_2 von denen des S_2; wovon aber soll nun die intersubjektive physikalische Sprache sprechen? Sie müßte sowohl von den Erlebnisinhalten des S_1 wie von denen des S_2 sprechen; aber das ist nicht möglich, da die Sphären der Erlebnisinhalte zweier Subjekte nicht übereinandergreifen. Auf diesem Weg findet sich auch keine widerspruchsfreie Lösung. ... Die Widersprüche verschwinden aber, sobald wir uns auf die korrekte formale Redeweise beschränken.“[142]

[498] Bevor wir unseren Gedankengang fortführen, sind einige Erläuterungen notwendig. Bekanntlich kam es im Physikalismus auf Grund der scholastischen Klügeleien Carnaps und Neuraths zu vier Arten von „Sprachen“: Die physikalische und logisch-syntaktische Redeweise wurde in jeweils zwei Varianten entwickelt, in einer inhaltlichen und einer formalen.

Wenn ein Anhänger des Physikalismus den Satz aufschreibt „alle Dinge sind Objekte“, so bedeutet das nicht, daß er materialistische Ansichten vertritt. Gewiß erklärte Carnap, daß man „die These von der Universalität der physikalischen Sprache als ‚*methodischen Materialismus*‘ bezeichnen“ könne. „Man hat unsere Auffassung häufig ‚positivistisch‘ genannt; wenn man will, mag man sie nun zugleich auch ‚materialistisch‘ nennen.“[143] In dem Satz „die (alle) Dinge sind Objekte“ (1) ist das Wort „Objekte“ jedoch nur ein physikalistischer Terminus zur Bezeichnung von Erlebnissen einer bestimmten Person; der Sinn dieses Wortes weist hier also keineswegs über die Grenzen des subjektiven Idealismus hinaus.

Der Satz „die Dinge sind Objekte“ kann nach Ansicht Carnaps in die logisch-syntaktische Redeweise übersetzt werden, in der die physikalistischen Termini und die Beziehungen zwischen ihnen ersetzt sind durch Termini von Bestandteilen der Sprache und durch grammatische (formal-logische) Beziehungen zwischen denselben. Als Resultat dieser Übersetzung erhalten wir den Satz (2) „Die Dinge sind Substantiva“. Carnap bezeichnete Sätze dieser Art wiederholt auch als Sätze in der formalen Redeweise und glaubte, daß die Übersetzung in die Redeweise (2) den Wissenschaftler im Grunde genommen vom Problem der Beziehung zwischen physikalistischer Wissenschaftssprache und Protokollsprache (und folglich auch vom Problem der Intersubjektivität und Verifikation) befreien würde, denn alle diese Probleme werden auf die Ebene der Beziehungen zwischen Elementen der logisch-syntaktischen Struktur der Sprache übertragen.

Neurath ging jedoch in der Formalisierung wissenschaftlicher Protokolle noch weiter. Nach seiner Ansicht behalten Sätze vom Typ (2) noch eine gewisse Inhaltlichkeit. Eine vollständigere „Befreiung“ von der Inhaltlichkeit wird nach seiner Ansicht wie folgt erreicht: Sowohl die physikalistische als auch die logisch-syntaktische Redeweise ist in formale Zeichen zu übersetzen, [499] wobei die Sätze (1) und (2) ihren inneren Sinn verlieren und nur noch als Striche auf dem Papier, als Lufterschütterungen durch sprachliche Laute usw. aufgefaßt werden. „Verknüpfungen von ‚Tintenhügeln auf Papier‘ und Verknüpfungen von ‚Lufterschütterungen‘, die man *unter bestimmten Bedingungen* gleichsetzen kann, nennen wir Sätze.“[144]

Zum Zwecke weitgehender erkenntnistheoretischer Verallgemeinerungen mißbraucht Neurath den Grundgedanken der mathematischen Beweistheorie Hilberts, derzufolge Beweise als Zeichenreihen aufgefaßt werden können, und erhob folgende Forderung: „*Aussagen*

[142] Rudolf Carnap: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5-6, S. 456.
[143] Ebenda, S. 461-462.
[144] Otto Neurath: Protokollsätze. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 209.

werden mit Aussagen verglichen, nicht mit ‚Erlebnissen', nicht mit einer ‚Welt', noch mit sonst etwas."[145] Wie Schlick in dem Aufsatz „Über das Fundament der Erkenntnis" (1934) erklärte, hatte Neurath, als er Sätze in eine sinnlose Reihe physikalischer Objekte verwandelte, folgendes im Auge: Sie würden nach dieser Operation mit Recht den Anspruch erheben, reale Vorkommnisse in der Welt zu sein, und sie müßten „anderen realen Prozessen" zeitlich vorausgehen.[146] Diese „Vorkommnisse" werden dann untereinander verglichen.

Im Handumdrehen hat Neurath somit eine ganze Gruppe von Problemen wie mit einem Zauberstab „beseitigt": die Beziehung zwischen dem Protokollsatz und der Erfahrung, die Intersubjektivität und die Verifikation der Erfahrung. Das alles wurde dadurch erreicht, daß man die wirkliche Sinneserfahrung durch eine „Erfahrung" ersetzte, welcher nur Wahrnehmungen von Tintenhügeln, typographischer Farben und sprachlicher Laute zugrunde liegen. Daraus ergab sich ein „formaler Materialismus" besonderer Art, der jedoch keine Spur eines echten Materialismus enthält. Der von Neurath aufgestellten These zufolge hat man mit Sätzen als mit angeblich ursprünglichen intersubjektiven „Objekten" zu operieren, wobei von der naturwissenschaftlichen Fragestellung, woher diese „empirischen Objekte" genommen werden, zu abstrahieren sei. Wenn die Bewegung der Feder auf dem Papier nicht zur „Erfahrung" gehört, dann fragt es sich, was diese Bewegung darstellt. Neurath ließ solche Fragen unbeantwortet. Die Verwandlung wissenschaftlicher Sätze in empirische Objekte [500] (nicht aus der Sicht der polygraphischen Kunst, sondern der Erkenntnistheorie) führte den Empirismus in der Erkenntnistheorie in eine Sackgasse.

Um das Problem der Intersubjektivität und der Verifikation von wissenschaftlichen Sätzen zu lösen, entschloß sich Neurath, den Inhalt wissenschaftlicher Sätze zu eliminieren. Während Carnap resignierend zugestand, daß „jeder Satz der Protokollsprache irgendeines Subjektes ... nur für dieses Subjekt selbst Sinn" habe[147], entschied Neurath, daß es „beruhigender" wäre, wenn auch dieses Subjekt von dem ihm bekannten Sinn der Sätze absieht. Nun wäre es aber falsch, anzunehmen, daß die Begriffe „Sinn" und „sinnvoll" Neurath überhaupt nicht interessiert hätten. Der Begriff „Sinn" wurde von ihm nicht einfach eliminiert, sondern umgedeutet, und zwar interpretierte er ihn als formale Abhängigkeit von Sätzen untereinander. Und hierin fand er in Carnap einen Bundesgenossen: „Muß man nicht ..., damit der ‚Sinn' der Sätze der Sprache bestimmt ist, die ‚Bedeutung' der Wörter angeben? Nein; was mit dieser inhaltlichen Formulierung gemeint ist, ist schon in den genannten formalen Angaben mit enthalten. Denn die Angabe der ‚Bedeutung' eines Wortes geschieht entweder durch Übersetzung oder durch Definition."[148] Im System des formalen Physikalismus reduziert sich die Bedeutung entweder auf die Übersetzung in eine andere Sprache, z. B. „слон* ist Elefant", oder auf eine Nominaldefinition: „Der Elefant ist ein Tier mit den und den Merkmalen", oder schließlich auf eine Definition durch Hinweis: „Der Elefant ist dasjenige, was sich um die und die Zeit in dem und dem Gehege des Moskauer Tierparks befindet". Hierbei werden die angeführten Definitionen wiederum als sinnleere Komplexe von Strichen behandelt. Auch die Lehre des Physikalismus muß man dann als sinnleer betrachten. Mit dem Verlust ihres Sinns erlangt sie für [501] Neurath die gewünschte Eigenschaft: Sie bedarf keinerlei Verifikation, verliert aber dafür ihre Bedeutung für die Wissenschaft.

---

[145] Otto Neurath: Soziologie im Physikalismus. III: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5-6, S. 403.
[146] Moritz Schlick: Über das Fundament der Erkenntnis. In: Erkenntnis, Bd. 4, H. 2, S. 81.
[147] Rudolf Carnap: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5-6, S. 454.
[148] Ebenda, S. 435. Es ist eine besondere Aufgabe, derartig formale Definitionen einer Kritik zu unterziehen, denn sie sind niemals in der Lage, uns ein zuverlässiges Mittel an die Hand zu geben, um das zu definierende Objekt aus der Zahl der übrigen Objekte auszusondern. Es ist zum Beispiel absolut unmöglich, alle möglichen Fälle der Definition durch Hinweise zusammenzustellen, und auf dieser Grundlage würde die völlig kasuistische Frage entstehen: Ist das, was jetzt an der und der Stelle des Gangesufer steht, ein Elefant? Im Falle der formalen Nominaldefinition könnte auch ein mit einem Rüssel versehener aufgeblasener Gummisack für einen Elefanten gehalten werden. – * gesprochen: slon

Zu welchem Zweck bezog Neurath Sätze der Wissenschaft in den Begriff der Erfahrung ein, während er die Sinneswahrnehmungen aus der Erfahrung eliminierte? Neuraths Verwandlung wissenschaftlicher Sätze in empirische Objekte verfolgte das Ziel, die Frage nach der Quelle ihrer Intersubjektivität auszumerzen. Das mußte nach Neurath auch die Frage ihrer Verifikation aufheben; denn es ist sinnlos, Objekte zu „überprüfen", sobald sie gegenwärtig sind. Es kann von einer „Überprüfung" nicht mehr die Rede sein, wenn es sich nur noch darum handelt, Stäbchen und gebogene Strichelchen zu „überprüfen"; denn es ist sinnlos, diesen die Begriffe „wahr" und „falsch" beizulegen.[149] Es geht also nur darum, verschiedene Sätze, die alle gleichermaßen unpersönlich sind, miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Es gibt unter diesen Sätzen keine „privilegierten" Protokolle; sie sind alle gleichwertig, insofern sie alle inhaltsleer sind. Das erkenntnistheoretische Problem wird so zu einem Problem der rein formalen Anordnung.

Der sophistische Charakter der von Neurath vorgeschlagenen Lösung des Problems der Intersubjektivität und der Verifikation bedarf keiner langen Beweise. Die „Lösung" erweist sich als ein Pyrrhus-Sieg; denn die Wissenschaft wird hierbei sowohl von der Verifikation als auch vom wissenschaftlichen Inhalt „befreit". J. Weinberg beendete seine „Untersuchung des logischen Positivismus" mit der melancholischen Schlußfolgerung, daß die Wissenschaft ohne Intersubjektivität undenkbar sei, der Neopositivismus die Intersubjektivität jedoch nicht begründen könne, weshalb er der „Verbesserung bedarf ...".

Die weiteren Versuche, die Intersubjektivität zu begründen, bestanden darin, daß auf beide Varianten des Physikalismus verzichtet wurde. Man mußte in bezug auf den Physikalismus auch deshalb zum Rückzug blasen, weil die Versuche, ein „unifiziertes" Wissenssystem auf der Grundlage von Prädikaten, die ausschließlich der Physik entstammen, aufzubauen, sich als undurchführbar erwiesen. Das konnte auch gar nicht anders sein, weil diese Versuche eine linguistische Spielart mechanistischer Illusionen waren, denen zufolge die Einheit des Wissens allein durch die Erfor-[502]schung der „elementaren" einfachsten Bewegungsform hergestellt werden könne. Der Physikalismus wurde ersetzt durch das weniger „strenge" Prinzip der Reduktion wissenschaftlicher Sätze auf Sätze der unmittelbaren Beobachtung, d. h., es kam zu einer partiellen Rückkehr zur sensitiven Intersubjektivität. Carnap schlug 1936 vor, schon die Reduktion auf Sätze mit nur eingebildeten sinnlichen Prädikaten für ausreichend zu erklären. Aus dem Physikalismus wurde die verschwommene These: Es muß „nach Möglichkeit" eine Annäherung und Vereinigung der verschiedenen Wissenszweige auf der einfachsten Ebene angestrebt werden. Feigl demonstrierte den Zusammenbruch des Physikalismus besonders deutlich: „Die Alternative" zwischen der Philosophie des „nicht anderes als ..." (es handelt sich um die physikalistische These, wonach der lebende Organismus nichts anderes als eine Maschine sei – I. N.) und der Philosophie des „nicht mehr als ..." löst sich als Philosophie des „das was ist".[150] Was Feigl vorschlägt ist: beschreibt das „Gegebene", aber philosophiert nicht! Wir werden den weiteren Verfall des Physikalismus im Rahmen unseres Themas nicht näher verfolgen. Die heute entwickelten Konzeptionen einer einheitlichen Feldtheorie der Struktur der Materie haben den Physikalismus noch weiter erschüttert, da in ihnen einfache Bewegungen und Eigenschaften aus komplizierteren abgeleitet werden.[151] Wir wollen hier lediglich noch einige Bemerkungen zur Konzeption der formalen Intersubjektivität machen.

Diese Konzeption verlagert den Schwerpunkt der Anschauungen über die Quellen der Intersubjektivität auf die Einheit der logischen Struktur eines Systems wissenschaftlicher Sätze. Die von Anfang an vorausgesetzte Gemeinsamkeit der logischen Mittel, derer sich verschie-

[149] Ungeachtet dessen leugnete Neurath selbst kategorisch, daß der formale Physikalismus Sätze der Wissenschaft in sinnlose Scheinsätze verwandle.

[150] Zitiert nach: Readings in Philosophical Analysis, ed. II. Feigl and W. Sellars, New York 1949, p. 4.

[151] Zum Physikalismus vgl. den Artikel „Physikalismus" in Band 5 der „Philosophischen Enzyklopädie" sowie: The E. Rill, Contemporary Theories of Knowledge, New York, 1961, Part V, chap. 14, p. 426-475.

dene Subjekte bei der Formulierung von Protokollen bedienen, spielte nicht nur bei der physikalistischen, sondern auch bei der sensualistischen Begründung der Intersubjektivität eine gewisse Rolle. Woraus resultiert aber die Einheit der logischen Struktur der Sätze, d. h. ihre Unterordnung unter die Gesetze der Logik und die Regeln des deduktiven Schließens, die für alle diese Sätze in gleicher Weise gelten?

[503] In der Regel erklären die Neopositivisten die logische Einheit vermittels des Konventionalismus. Nun ist aber gerade der Konventionalismus mit der Intersubjektivität nicht vereinbar, sofern man nicht auch die Intersubjektivität für ein Produkt der Konvention hält. Das Prinzip des Konventionalismus besitzt keinen objektiven Charakter, da es der Wissenschaft ex hypothesis als willkürliches Postulat aufgezwungen wird. Mit dem gleichen Erfolg kann man auch die Intersubjektivität des Wissens „einfach" postulieren; es fragt sich nur, für wen Postulate, über deren Ursprung keine Überlegungen angestellt werden sollen, eine ernst zu nehmende Beweiskraft haben?

Es muß betont werden, daß der dialektische Materialismus die logische Einheit der Wissenschaft aus der materiellen Einheit der Außenwelt erklärt. Wie jede andere Wissenschaft gewinnt natürlich auch die formale Logik im Verlaufe ihrer Entwicklung eine relative Selbständigkeit gegenüber der sinnlichen Grundlage der Erkenntnis, und die praktische Anwendung der Logik ist relativ selbständig in bezug auf Fragen ihrer inneren Struktur. Die sinnliche Grundlage des Wissens darf jedoch auf keinen Fall als passives Material betrachtet werden, das sodann nur logisch verarbeitet und „formiert" wird. Die Sinneswahrnehmungen bilden, indem sie die objektive Realität widerspiegeln, nicht nur für die Erkenntnis der Objekte eine unerschöpfliche Quelle, sondern auch für die Vervollständigung und Veränderung unserer Kenntnisse über die logische Struktur des Wissens, die in letzter Instanz von dem Inhalt dieser Struktur abhängig ist. Die Entwicklung der logischen Struktur wird vornehmlich durch die Notwendigkeit bedingt, die Struktur des sinnlichen Wissens vollständiger widerzuspiegeln, und letztlich von der Notwendigkeit, die Struktur der Gegenstände und Zusammenhänge der Außenwelt abzubilden.

Das logische Moment des Wissens stellt die allgemeinste Widerspiegelung von Eigenschaften des Inhalts der Erkenntnis dar und besitzt eine objektive Grundlage; zugleich aber gehört es der Sphäre der gedanklichen Tätigkeit an. Die logische Form der Erkenntnis hat deshalb viele spezifische Besonderheiten. Der Inhalt der Logik als Wissenschaft (ihr Inhalt besteht darin, die von ihr untersuchten logischen Formen zum Ausdruck zu bringen) besitzt eine spezifische „Intersubjektivität". Damit ist gemeint, daß die von der Logik untersuchten strukturellen Zu-[504]sammenhänge hinsichtlich ihrer Ausdrucksform subjektiv sind (sie existieren als solche nur, insofern es logisch denkende Menschen gibt); auch der Aufbau verschiedener Systeme mehrwertiger Logiken stellt sich auf den ersten Blick als subjektiv dar. Indessen sind die logischen Zusammenhänge objektiv, was die gesellschaftliche Praxis der Menschheit beweist; denn in dieser wurden die Gesetze und Figuren der gewöhnlichen zweiwertigen Logik millionen- und milliardenfach wiederholt, bevor sie ihre theoretische Fixierung und Formulierung erfuhren. Die Systeme der mehrwertigen Logiken hingegen gelangen über Interpretationen zur praktischen Anwendung.

Aber gerade der gesellschaftliche Charakter der menschlichen Tätigkeit bleibt im Neopositivismus unberücksichtigt. In ihrer Alltagspraxis gehen die Neopositivisten zwar selbst intuitiv vom gesellschaftlichen Charakter der Wissenschaft aus (es wäre sonst unverständlich, für wen und mit welchem Ziel sie ihre zahlreichen Aufsätze und Schriften verfassen). Was jedoch die Methodologie der Erforschung des Erkenntnisprozesses angeht, so halten sie an ihrem extrem individualistischen Standpunkt fest. Bertrand Russell hat dies einmal offen ausgesprochen: „Jede Erkenntnistheorie muß mit der Frage beginnen ‚Was weiß ich?', und nicht mit der Frage ‚Was weiß die Menschheit'?"[152] Von einem derartigen erkenntnistheore-

[152] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 143.

tischen Standpunkt aus läßt sich das Problem der Intersubjektivität und der Verifikation zweifellos überhaupt nicht befriedigend lösen.

Die Suche nach einer intersubjektiven Grundlage des Wissens führte die logischen Positivisten zu der Schlußfolgerung, daß das Verifikationsprinzip in der Form, in der es Wahrheit und Verifizierbarkeit identifiziert und somit die Wahrheit völlig von der Tätigkeit des Subjekts abhängig macht, zu eng ist.

Im Jahre 1936 veröffentlichte Carnap den Aufsatz „Testability and Meaning“, im welchem er seine frühere Behauptung, der Sinn eines Satzes (d. h. seine Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein) sei mit seiner Überprüfbarkeit identisch, aufgab.

Nehmen wir z. B. den Satz „Am 6. Mai des Jahres 1935 steht um vier Uhr in meinem Zimmer ein runder schwarzer Tisch“ (1). Nach traditioneller neopositivistischer Auffassung ist dieser Satz dann wahr, wenn der folgende Satz wahr ist, „Wenn am 6. Mai [505] des Jahres 1935 jemand um vier Uhr in mein Zimmer kommt und sich umsieht, dann erblickt er eine schwarze Scheibe auf vier Füßen“ (2), bzw. wenn Sätze wahr sind, die dem Satz (2) analog sind. Eine einfache logische Umformung zeigt aber, daß der Satz (2) auch dann wahr sein kann, wenn (1) falsch ist. Der Satz (2) hat die Form $(x)\,[P(x) \supset Q(x)]$, wobei P bedeutet „kommt am 6. Mai 1935 ins Zimmer und sieht sich um“ und Q – „nimmt eine schwarze Scheibe auf vier Füßen wahr“. Nach der logischen Regel $p \supset q \equiv \overline{p} \vee q$ kann dieser Satz in den folgenden umgeformt werden: $(x)\,[\overline{P\ x} \vee Q(x)]$, der bekanntlich auch dann wahr ist, wenn $(x)\ \overline{P\ x}$, d. h., wenn niemand ins Zimmer kommt, unabhängig davon, ob der ins Zimmer eintretende Mensch eine schwarze Scheibe erblicken würde oder nicht. Somit fallen Wahrheit und Sinn des Satzes (1) nicht mit der empirischen Überprüfbarkeit des Satzes (2) zusammen.

Entsprechend dieser Überlegung zog Carnap den Schluß, daß, wenn ein Satz (Urteil) nicht überprüfbar ist, dies nicht bedeutet, daß er sinnlos ist. Carnap schlug vor, die Kenntnis der Wahrheitsbedingungen des Urteils (den Sinn) und die Kenntnis der konkreten Methode zur Überprüfung der Wahrheit (die Überprüfbarkeit) voneinander zu unterscheiden. Er gliederte den Begriff der Überprüfbarkeit (Verifizierbarkeit) in zwei verschiedene Begriffe auf, deren einen er als „Bestätigungsfähigkeit“ (confirmation) und den anderen als die eigentliche „Prüfbarkeit“ (testability) bezeichnete.

Carnap schrieb in seinem Aufsatz, daß beispielsweise die Behauptung der Wasserlöslichkeit eines Stoffes für Individuen jener Welten, auf denen Körper in flüssigem Aggregatzustand überhaupt nicht existierten und folglich auch keine konkreten Verfahren zur Überprüfung der Wahrheit dieser Behauptung bekannt wären, durchaus nicht sinnlos sei. Diese Behauptung ist auch unabhängig von der Kenntnis der konkreten Verfahren zu ihrer Überprüfung sinnvoll – d. h. insbesondere wahr – (confirmable without being testable), wobei der Grad ihrer Bestätigungsfähigkeit (confirmation) einer Wahrscheinlichkeitsschätzung unterliegt. Carnap führte die sogenannte Prüfbarkeitsformel in die Logik ein: $Q_1 \supset (Q_3 \equiv Q_2)$; hier bezeichnet Q_3 den zu prüfenden Satz, Q_2 die Aufzeichnung des experimentellen Resultats, und Q_1 ist das Symbol für die konkreten Operationen, die für die Durchführung der Überprüfung notwendig sind. Die für [506] das Beispiel der Wasserlöslichkeit eines Stoffes in Frage kommende Formel kann wie folgt gelesen werden: „Wenn der betreffende Stoff in Wasser gegeben wird, dann ist die Wahrheit oder Falschheit des Satzes, ‚der Stoff ist löslich‘ logisch gleichwertig mit der Wahrheit oder Falschheit des Satzes ‚der Stoff hat sich im Wasser aufgelöst‘.“[153]

Das spezielle Problem, in welchem Verhältnis die Lehre Carnaps von den Prädikaten des Typs „löslich“ zur Theorie der sogenannten sekundären Qualitäten steht, wollen wir hier nicht berüh-

[153] Die Prüfbarkeitsformel wird durch Verknüpfung – nach erfolgter Symbolisierung – der sogenannten reduktiven Paare gewonnen: 1) Wenn der betreffende Stoff in Wasser gegeben wird, so wird er, falls er wasserlöslich ist, sich zu diesem Zeitpunkt auflösen; 2) Wenn der betreffende Stoff in Wasser gegeben wird, so wird er, falls er nicht wasserlöslich ist, sich zu diesem Zeitpunkt nicht auflösen.

ren.[154] Wir wenden uns jetzt vielmehr dem allgemeinphilosophischen Aspekt der Frage zu. Carnap charakterisierte seinen Standpunkt, wonach die Bedingungen der Wahrheit mit der Prüfbarkeit nicht zusammenfallen, als Überwindung des Positivismus und als Übergang zur Position eines „liberalen Empirismus“. Sein Gedankengang verrät aber, daß er dem Wesen der Sache nach den Positivismus nicht überwunden hat. Es zeigt sich, daß er unter Positivismus die Forderung versteht, den Kreis der in der Wissenschaft gebrauchten Termini (Termini, denen Gegenstände unterstellt werden) auf solche Termini einzuschränken, die sich voll und ganz auf Daten der Sinneserfahrung reduzieren lassen. Er identifizierte somit die Begriffe „Positivismus“ und „Physikalismus der unmittelbaren Beobachtung“. Der „Empirismus“ beschränkt sich seiner Ansicht nach auf die Forderung nach indirekter Bestätigungsfähigkeit der Sätze, d. h., er deckt sich mit dem Begriff eines „abgeschwächten“ Physikalismus. Carnap denkt also nicht daran, den positivistischen Begriff der „Erfahrung“ philosophisch umzuwerten; ohne eine solche Umwertung kann aber von einer wirklichen Überwindung des Positivismus keine Rede sein.

Carnap erklärte beispielsweise, daß Schlick sich geirrt habe, als er den Satz „Wenn alle Lebewesen aus dem Weltall verschwinden würden, würden die Himmelskörper fortfahren, sich auf ihren Bahnen zu bewegen“ für empirisch nicht überprüfbar hielt. Nach Carnaps Meinung kann der zweite Teil dieses Satzes [507] gesondert betrachtet werden, denn die Gesetze der Himmelsmechanik seien völlig unabhängig von der Frage nach der Existenz von Lebewesen. Was den zweiten Teil des Satzes angeht, so meint Carnap, daß sich das Problem, seine Bestätigungsfähigkeit festzustellen (d. h. die Wahrheitsbedingungen anzugeben) und zum Teil sogar das Problem seiner Prüfbarkeit lösen läßt, denn aus den uns bekannten astronomischen Gesetzen sind solche Voraussagen über die Bewegung der Himmelskörper ableitbar, die von der Lebenstätigkeit der Menschen unabhängig sind und noch zu Lebzeiten der heutigen Generation sinnlich überprüft werden können.[155]

Dieser Gedankengang Carnaps beinhaltet ein Zugeständnis an die materialistische These, wonach die Naturgesetze objektiven Charakter tragen. Es muß aber in aller Deutlichkeit hervorgehoben werden, daß Carnap sich hierzu nicht direkt äußert. Das Zugeständnis wird erstens ohne offene Anerkennung der Richtigkeit des Materialismus gemacht und zweitens keineswegs „zu Ende“ geführt.

In welchem Sinne sind nun nach Carnap die Naturgesetze „unabhängig“ vom Subjekt? In dem Sinne, daß der Ausdruck (x) $\overline{P\ x}$ im oben angeführten Beispiel „unabhängig“ von dem Ausdruck Q (x) ist. Diese „Unabhängigkeit“ ist eine Folge dessen, daß die Matrizen der Veränderung der logischen Wertigkeiten der durch das Disjunktionszeichen verknüpften Sätze $\overline{P\ x}$ und Q (x) nicht zusammenfallen; das aber hängt seinerseits wieder davon ab, welcher Sinn dem Disjunktionszeichen beigelegt wird. Nach Ansicht Carnaps ist dieser Sinn eine logische Konvention, die dem jeweiligen Kalkül zugrunde gelegt wird. Hier aber ist von Materialismus schon nichts mehr zu spüren! Es muß ergänzt werden, daß jene Aussagen- und Prädikatenkalküle, derer er sich bei seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen bedient, bei weitem nicht hinreichend sind, um bei der Analyse erkenntnistheoretischer Probleme groben Vereinfachungen aus [508] dem Wege zu gehen. Der Begriff des ursächlichen Zusammenhangs ($m \rightarrow n$) läßt sich in Überlegungen erkenntnistheoretischer Art weder durch die „materiale“ ($p \supset q$) noch durch die „formale“ [(... x) (... x ... $\supset$ ...)], noch durch die „strenge“ logische ($A \prec B$) Implikation adäquat ersetzen.

[154] Vgl. Materialna jedność swiata, Warszawa 1961, S. 119-139.

[155] Carnap überschätzt den Unterschied seines Standpunktes von den Anschauungen Schlicks. Schlicks Erwägungen zu diesem Satz (sie sind enthalten in dem Aufsatz „Bedeutung und Verifikation“) sind ein Muster an eklektischer Vermengung idealistischer und materialistischer Thesen. Er formte diesen Satz in den folgenden um: „Die Himmelskörper existieren unabhängig vom Leben und Tod einzelner Menschen.“ In dieser Gestalt hielt er ihn als durch die Erfahrung positiv verifizierbar; er sprach sich jedoch kategorisch dagegen aus, hieraus irgendwelche philosophischen Schlußfolgerungen zu ziehen.

Auch mit Hilfe der sogenannten kausalen Implikation kann der Bereich der Kausalrelationen nicht vollständig formalisiert werden. Burks hatte den Versuch gemacht, die kausale Implikation auf die Analyse dispositioneller Prädikate anzuwenden.[156] Wie V. S. Švyrjov gezeigt hat, kann die phänomenologische Deutung der dispositionellen Prädikate – über deren Grenzen weder Carnap noch Burks hinausgegangen sind – jedoch den kausalen Aspekt der „Wesen-Erscheinungs"-Relation nicht adäquat widerspiegeln und führt zu Paradoxien. Die dispositionelle Deutung der Eigenschaften, die für vollständiges Aufdecken ihres Wesens ausgegeben wird, führt zum Operationalismus. Wenn also die Eigenschaft „elektrisch geladen sein" operativ auf folgende Weise definiert wird: „Wenn man einen Körper dem Elektroskop nähert, dann bewirkt er, wenn er elektrisch geladen ist, ein Auseinandertreten der Blättchen des Elektroskops" (in dieser Definition können auch irgendwelche andere operative Folgen angegeben werden), so stehen wir, falls irgendwelche neuen, bislang unbekannten Wirkungen der elektrischen Ladungen entdeckt werden sollten, vor der logischen Notwendigkeit, diese Wirkungen für die Äußerung einer neuen dispositionellen Eigenschaft zu halten. Kurz, es wird so viele Arten der elektrischen Ladung geben, wie verschiedene und qualitativ neue Äußerungen ihrer Wirkung gefunden werden! Wir glauben uns in die mittelalterliche Physik mit ihren unzähligen „verborgenen Qualitäten" zurückversetzt.

Im Jahre 1958 erschien das Buch des polnischen Positivisten H. Mehlberg „Die Reichweite der Wissenschaft".[157] Mehlberg bewegt sich dem Wesen der Sache nach im Rahmen der von Carnap eingeführten Begriffe, geht jedoch mit ihnen in noch viel stärkerem Maße sophistisch um. Er erklärt, daß nichtüberprüfbare Sätze für die Wissenschaft notwendig seien und man sie deshalb nicht als wissenschaftlich, sondern „lediglich" logisch bedeutungslos auffassen müsse. Mehlberg gestattet der Wissen-[509]schaft also wohlwollend, Aussagen zu benutzen, nach deren Wahrheit nicht gefragt werden darf!

Abschließend wollen wir den Standpunkt des dialektischen Materialismus zum Problem des Verhältnisses zwischen Wahrheit und Prüfbarkeit betrachten. Vom materialistischen Standpunkt aus ist die Frage nach dem Wahrheitskriterium die Frage nach der Prüfung des Verhältnisses zwischen dem Inhalt des erkenntnistheoretischen Abbildes und der in ihm abgebildeten objektiven Realität. Das Wahrheitskriterium muß mit dem Prozeß der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt im organischen Zusammenhang stehen. Nach marxistisch-leninistischer Auffassung ist die gesellschaftliche Praxis der Menschheit ein solches Kriterium.

Andrerseits kann vom Standpunkt der marxistischen Philosophie aus das Kriterium für die Wahrheit oder Falschheit nicht vom Erkenntnisprozeß selbst abhängen, es darf nicht aus dem mit seiner Hilfe überprüften Resultat der Erkenntnis abgeleitet werden und in diesem Sinne von ihm abhängig sein, da es in diesem Falle nicht objektiv sein könnte. Deshalb muß das Wahrheitskriterium von den theoretischen Mitteln der Wahrheitsfindung unterschieden werden, und es ist folglich nicht auf eine Summe rein theoretischer Operationen reduzierbar. Unbedingt aber bildet die Analyse des Wahrheitskriteriums einen Bestandteil der Erkenntnistheorie.

Wenn man im Wahrheitskriterium (wie auch in einem beliebigen wissenschaftlichen Urteil) nur eine theoretische These sieht, dann erhebt sich unweigerlich die Frage, worin das Kriterium für die Wahrheit des Wahrheitskriteriums besteht. Eine theoretische These kann nicht als Kriterium für die Wahrheit einer anderen dienen, denn sie erfordert ja ihrerseits wieder ein Kriterium ihrer Wahrheit und so weiter bis uns Unendliche. So entsteht ein regressus ad infinitum, der im vorliegenden Falle die Bezeichnung „Paradoxon Nelsons" erhalten hat. Keine einzige idealistische Schule vermochte bisher eine Lösung dieses Paradoxons zu finden.

[156] Vgl. Philosophy of Science, 1955, vol. 22, No. 3.
[157] H. Mehlberg: The Reach of Science, Toronto, 1958.

Nun läßt sich aber das Wahrheitskriterium nicht von der theoretischen Form der Wahrheitsfindung isolieren, denn in diesem Falle könnte es überhaupt nicht für ihre Überprüfung verwandt werden. Ja, es muß organisch mit den Operationen verbunden sein, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen, weil sonst un-[510]erfindlich bliebe, wieso es effektiv auf das gewonnene Wissen angewandt werden kann.

Die Anerkennung der Praxis als Wahrheitskriterium entspricht völlig ihrer fundamentalen Bedeutung im Erkenntnisprozeß. Der Begriff der Praxis als des Wahrheitskriteriums kann nicht mit dem Begriff der objektiven Wahrheit zusammenfallen, denn die praktische Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet sich wesentlich von deren erkenntnistheoretischer Wechselwirkung, und zwar sowohl in den Anfangs- und mittleren Gliedern des Erkenntnisprozesses als auch in der die konkreten Erkenntnisetappen abschließenden Formulierung wahrer wissenschaftlicher Gesetze und wissenschaftlicher Theorien.

Die Praxis geht der Erkenntnis der objektiven Realität durch den Menschen sowohl historisch als auch logisch voraus, und sie schließt sie als Ziel der Erkenntnis auch ab. Die Praxis besitzt die Würde der Allgemeinheit; die Erkenntnis ist nur eine der ihr untergeordneten Seiten, obgleich sie in der Folge ihrerseits zu einer Erweiterung und qualitativen Entwicklung der Praxis führt.

In allen Funktionen, auch in ihrer Funktion als Kriterium der Erkenntnis, schließt die Praxis die gedankliche Tätigkeit in dem Sinne ein, daß die Arbeit wie auch jede sonstige Tätigkeit des Menschen ein bewußter Prozeß ist. Die Praxis schließt ferner die Empfindungen ein, und zwar insofern, als die aktiven Beobachtungen, die eines der Elemente der Praxis darstellen, vornehmlich mit den Empfindungen verbunden sind. Karl Marx bestimmte deshalb die Praxis als menschlich-sinnliche Tätigkeit.[158] W. I. Lenin wies darauf hin, daß „die uns in der Erkenntnistheorie als Kriterium dienende Praxis ... auch die Praxis der astronomischen Beobachtungen, Entdeckungen usw. umfassen (muß)“[159].

Eine der effektivsten Formen praktischer Überprüfung ist das Experiment, welches zugleich die Besonderheiten der zu untersuchenden Erscheinungen und neuen Fakten feststellt, die einer weiteren Erklärung bedürfen. Das Experiment muß den zu untersuchenden Prozeß in verhältnismäßig reiner Form, d. h. ohne von außen hinzutretende Komponenten, reproduzieren; schon deshalb aber ist es keineswegs immer anwendbar. Das Experi-[511]ment wird durch die Modellierung unterstützt, die auf den strukturellen Analogien zwischen Prozessen in unterschiedlichen Bereichen der Wirklichkeit beruht und ein weites Feld der Anwendung findet, so z. B. im Bauwesen, in der Aerodynamik, Physiologie, Kybernetik und anderen Wissenszweigen. Auch den Aufbau neuer logisch-deduktiver Kalküle kann man als Experiment betrachten und die materielle Interpretation dieser Kalküle als eine Spielart der Modellierung.

Das Experiment und die Modellierung sind nur zwei besondere Formen praktischer Überprüfung der Wahrheit. Die Technik ihrer Realisierung hängt vom Niveau der Erkenntnis und den Möglichkeiten der Produktion in der jeweiligen Entwicklungsetappe ab. Jede Reihe von Experimenten erfaßt nur eine endliche Zahl von Fakten, und die Resultate des Experimentierens werden nur durch eine begrenzte Zahl von Subjekten fixiert.

Im gesellschaftlichen Leben ist das Experiment als Mittel zur Überprüfung der Wahrheit von Urteilen nur beschränkt anwendbar; das liegt an der außerordentlichen Kompliziertheit der gesellschaftlichen Prozesse, die vom Handeln der Menschen und ihren Interessen abhängen. Die Überprüfung der Wahrheit gesellschaftlicher Theorien geschieht über die Bestätigung wissenschaftlicher Vorhersagen. Diese Vorhersagen beziehen sich auf die Grundtendenzen der sozialen Entwicklung, die im Verlauf des produktiv-ökonomischen und politischen Handelns bestimmter Klassen und im Ergebnis des Klassenkampfes in Erscheinung treten. Dieses

[158] Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 6.
[159] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 135.

Handeln und diese Kämpfe sind nach marxistischer Auffassung die wichtigste Form der Praxis als Kriterium der Wahrheit. Es sind aber auch klassische Beispiele für die Vorhersage einzelner Ereignisse von großer Bedeutung bekannt. So sagte z. B. Karl Marx im Jahre 1852 voraus, daß Frankreich unter Napoleon III. in den Kriegsabenteuern, in die es durch die regierenden Kreise in naher Zukunft hineingezogen werden würde, eine Niederlage erleiden werde. Oder es sei an Friedrich Engels' – in den Briefen und Aufsätzen der achtziger Jahre formulierte – Voraussage des Weltkrieges zwischen den kapitalistischen Mächten und des Sturzes der kaiserlichen Selbstherrschaft erinnert. Es sei schließlich auch darauf hingewiesen, daß W. I. Lenin im Jahre 1894 die siegreiche sozialistische Revolution in Rußland vorhersagte.

Obgleich das Experiment und die Modellierung die Tätigkeit [512] des logischen Denkens in sich einschließen, besitzen diese Formen der Praxis, wie die Praxis überhaupt, einen unvergleichlich reicheren Inhalt als die Empfindungen und das Denken. Ohne Empfindungen ist die praktische Verbindung der Menschen mit ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt nicht denkbar. Aber eine sinnliche Kontemplation; die sich nicht auf eine allseitige praktische Überprüfung stützt, führt häufig zu Irrtümern (es sei an die Vorstellung von der Unbeweglichkeit der Erde erinnert). Die allseitige praktische Überprüfung kann solche theoretischen Schlußfolgerungen bestätigen, die einer unmittelbaren sinnlichen Beobachtung überhaupt nicht unterzogen werden können (z. B. der Aufbau der Atomkerne aus Nukleonen usw.). Marx' Worte, wonach die Praxis die „menschliche sinnliche Tätigkeit" ist, beziehen sich nicht nur auf die große Rolle der menschlichen Empfindungen in der Entwicklung der Praxis, sondern auch auf die sinnliche „Handgreiflichkeit", „Gegenständlichkeit", Materialität der Praxis.

Die Auffassung, wonach die Praxis als Mittel zur Gewinnung eines endgültigen Wahrheitskriteriums in die Erkenntnistheorie einbezogen werden muß, ist deshalb dem Standpunkt der idealistischen Sensualisten und Positivisten diametral entgegengesetzt. Die Position der letzteren läßt sich wie folgt resümieren: Die sinnliche „Praxis" ist das Wahrheitskriterium. Aus unseren Darlegungen folgt, daß nach positivistischer Auffassung die Praxis sich auf die Empfindungen des Menschen reduziert und diese Empfindungen als Gesamtheit passiver „Sachverhalte" der Erkenntnis betrachtet werden, die entweder von ihrer äußeren Quelle und der materiellen Natur des sie wahrnehmenden Subjekts völlig isoliert sind oder aber als die einzig existierende Realität betrachtet werden. In einer solchen „Praxis" ist keine Spur wirklicher Praxis enthalten. Eine solche Auffassung von Praxis führt unweigerlich zu falschen und unsinnigen Schlußfolgerungen (wenn z. B. die zeitweilig unterbrochene Empfindung der Helligkeit eines Fernsehbildschirmes wiederkehrt, so läßt sich das nach Ansicht der Neopositivisten damit erklären, daß die Augen nach einer vorübergehenden Erkrankung „plötzlich" wieder genesen sind, nicht aber damit, daß die Bildröhre repariert oder andere Röhren ausgetauscht wurden).[160] Die auf mate-[513]rieller Grundlage vonstatten gehende Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt verschwindet, die Begriffe der Wahrheit und sinnlichen Überprüfbarkeit fallen zusammen, und das Subjekt wird völlig in die Sphäre der persönlichen Empfindungen und Erlebnisse eingeschlossen; es hat dabei der Unmittelbarkeit ihres Inhalts völlig zu „vertrauen" und darf nicht auf ihre Fähigkeit bauen, das Subjekt mit der Außenwelt zu verbinden. Die Identifizierung von Wahrheit und Überprüfbarkeit war im Neopositivismus der zwanziger und dreißiger Jahre der Eckpfeiler des Verifikationsprinzips und der aus ihm abgeleiteten subjektiv-idealistischen Schlußfolgerungen.

Die Wahrheit als erkenntnistheoretisches Charakteristikum der Urteile sowie die logische Wertigkeit derselben existieren natürlich nicht außerhalb der Erkenntnis und ihrer Resultate. Die Wahrheit von Urteilen ist jedoch unabhängig von der Überprüfung. Der Bereich des ob-

[160] Übrigens sind die genannten „Schlußfolgerungen" für den sensualistischen Solipsisten keineswegs notwendig. Die Unsinnigkeit seines Standpunktes [513] besteht darin, daß er die Frage, wie die im Bereich seiner Sinneswahrnehmung stattfindenden Ereignisse zu erklären seien, überhaupt nicht stellt.

jektiv Existierenden ist quantitativ und qualitativ unendlich umfassender als der Bereich wahrer, von Menschen formulierter Urteile. In diesem Sinne sind Wahrheit und Erkennbarkeit nicht identisch. Nichtsdestoweniger gibt es keine starren Grenzen, die der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis eine prinzipielle Schranke setzen würden und folglich eine gewisse Klasse wahrer, aber prinzipiell nicht überprüfbarer Urteile festlegen könnten.

Die These, wonach Wahrheit und Überprüfbarkeit nicht zusammenfallen, erfuhr auf logisch-mathematischem Gebiet durch das Gödelsche Theorem (1931) ihre Erhärtung. Gödel bewies, daß es in jedem hinreichend reichhaltigen logisch-mathematischen Kalkül wahre Sätze gibt, die mit den Mitteln dieses Kalküls zwar formuliert, aber weder bewiesen noch widerlegt werden können. Folglich besitzen diese Sätze einen außertheoretischen Ursprung (im Hinblick auf die gegebene Theorie). Ihre Wahrheit ist nicht identisch mit ihrer Ableitbarkeit (und in diesem Sinne mit ihrer Überprüfbarkeit) innerhalb des gegebenen formalen Kalküls.

Was die Beziehung zwischen der Wahrheit und der Methode ihrer Überprüfung angeht, so hängt die Wahrheit weder von der Überprüfung noch von der Art und Weise dieser Überprüfung [514] ab, obgleich der Erkenntnisprozeß keineswegs als unabhängig von letzterer betrachtet werden kann. Der Inhalt wahrer Urteile und Theorien ist in der Regel um vieles reicher als der Inhalt der Beschreibung der konkreten Methode ihrer Überprüfung. Nehmen wir an, wir hätten zwei mathematische Behauptungen, und die Wahrheit jeder dieser Behauptungen sei bewiesen. Ihr wahrer Inhalt reduziert sich nicht auf die Art ihres Beweises (und ihrer Prüfung); vielmehr tritt dieser wahre Inhalt erst allmählich zutage, wenn wir verschiedenartige Konsequenzen aus der Wechselwirkung dieser Behauptungen untereinander und mit anderen mathematischen Thesen ziehen.

Um zu beweisen, daß die Wahrheit und ihre Überprüfung nicht zusammenfallen, kann man nahezu beliebige Beispiele auch aus dem Bereich des sinnlichen Wissens anführen, und sei es nur das bereits erwähnte Beispiel Russells mit der Pfütze. Reduziert sich etwa die Kenntnis davon, daß „dies eine Pfütze ist“ nur auf die Beschreibung einer bestimmten Methode der Überprüfung dieses Satzes (durch Vergleich folgender Resultate: Wenn man durch die Pfütze hindurchgeht, bekommt man nasse Füße; macht man einen Umweg, dann bleiben diese unangenehmen Folgen aus)? Sowohl der Meteorologe als auch der Bodenkundler, der Biologe und der Chemiker können jeweils vom Standpunkt ihrer Wissenschaft Aussagen über diese objektiv existierende Erscheinung der Pfütze machen und dabei noch weitere Fragen aufwerfen, deren Beantwortung erst noch in der Zukunft erfolgen muß. Die Wahrheit ist folglich keineswegs mit der Kenntnis der Methode ihrer Überprüfung identisch.

6. Der Sinn und die Operationen der Überprüfung. Der Konventionalismus

Wir wenden uns jetzt der These (4) des Verifikationsprinzips zu, die besagt, daß der Sinn von Sätzen mit ihrer Überprüfbarkeit identisch ist und die Gesamtheit der Operationen zur Überprüfung eines Satzes den Sinn dieses Satzes darstellt. Diese These nimmt innerhalb der Philosophie des Neopositivismus eine außerordentlich wichtige Stellung ein, denn sie legt der Konzeption des Verifikationsprinzips die von der neopositivistischen [515] Philosophie aus der symbolischen Logik entlehnte Auffassung desselben als Sinnkriterium zugrunde.

Die genannte These fixiert innerhalb des Verifikationsprinzips das Problem der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem zu überprüfenden Satz im Prozeß seiner Überprüfung.

Unter Operationen der Überprüfung wird die Gesamtheit von Handlungen (einschließlich ihres technischen Teils) verstanden, die im Wahrnehmungsfeld den Sachverhalt hervorbringen können, dessen Aufzeichnung im Protokoll (W) sodann mit dem singulären Satz (U_n) verglichen wird. Zu den Operationen der Überprüfung zählt auch der Prozeß des Vergleichs selbst, der die Operationen am Sachverhalt und an den Sätzen voraussetzt. Im Falle der formal-verbalistischen Auffassung des Sachverhalts nehmen auch die Operationen der Überprüfung entsprechenden Charakter an.

In der These (4) geht es einerseits darum, ob ein Satz „sinnvoll“ ist, d. h., ob er wahr oder falsch sein kann, und andrerseits um den „Sinn“, verstanden als konkreter Inhalt des betreffenden Satzes. Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, auf den Inhalt der Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ in der formalen Logik und im logischen Positivismus einzugehen.

Die logischen Positivisten stellen keineswegs in Abrede, daß der Ausdruck „Sinn“ unterschiedliche Bedeutung hat. Carnap führte als Beispiel für die unterschiedlichen Nuancen der Bedeutungen des Terminus „sinnlos“ eine „*Reihe von* schrittweise schlimmer werdenden *Zeichenkomplexen* an. Soll hierin (1) als sinnvoll (wenn auch vielleicht falsch) hingestellt werden, so dürfte es schwierig sein, ohne Willkür ein Kriterium aufzustellen, durch das irgendwo in der Reihe eine Grenze zwischen Sinnvollem und Sinnlosem gezogen würde. 1. ‚In dieser Wolke sitzt Jupiter (er drückt sich aber weder in der Gestalt der Wolke aus, noch ist seine Anwesenheit in irgendeiner anderen Weise durch Wahrnehmungen erkennbar)‘; 2. ‚dieser Stein ist traurig‘; 3. ‚dieses Dreieck ist tugendhaft‘; 4. ‚Berlin Pferd blau‘; 5. ‚und oder dessen‘; 6. ‚bu ba bi‘; 7. ‚–)] ∇ – – –‘.“[161] Im Laufe der letzten fünfzig Jahre war der Inhalt der Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ Gegenstand zahlreicher Untersuchungen von Sprachwissenschaftlern, Logikern, Mathematikern und Philosophen. Die [516] Schrift Schaffs „Einführung in die Semantik“ (1960)[162] enthält einen Überblick über diese Problematik, eine Analyse vom marxistischen Standpunkt aus sowie die hauptsächliche Literatur zu diesem Fragenkreis. In den Schriften der zeitgenössischen amerikanischen „analytischen Philosophen“ wird das Problem der Bedeutung des Begriffs „Bedeutung“, wie bereits angemerkt, sogar zur Hauptfrage der „analytischen Philosophie“. Es wurden die verschiedensten Lösungsversuche vorgeschlagen, um die Frage nach der Bedeutung des Begriffs „Bedeutung“ zu klären. Frege identifizierte die Bedeutung mit dem Gegenstand, Brentano mit einem idealen Sein als einer verabsolutierten Eigenschaft des Denkens und mit einem „intentionalen“ Akt und Mead mit den Reaktionen des Subjekts auf das Zeichen; Russell hingegen schwankte zwischen der Auffassung der „Bedeutung“ als physiologischer Reaktion des Organismus und als Abbild oder als reproduktiver Vorstellung. Wittgenstein neigte dazu, die „Bedeutung“ mit dem Gebrauch (the use) des Zeichens zu identifizieren, und Korzybski faßte die „Bedeutung“ als Beziehung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten Gegenstand auf.

Innerhalb des neopositivistischen Problems der Verifikation fallen die Begriffe „Bedeutung“ und „Sinn“ zusammen; die ganze Frage wird auf eine andere Ebene verschoben, und zwar auf die Ebene der Beziehung zwischen Sinn und Methode der Überprüfung bzw. zwischen „sinnvoll“ und „überprüfbar“ („verifizierbar“). Die Identifizierung dieser zwei Begriffspaare war, wie wir bereits gesehen haben, auch für Schlick charakteristisch. Carnaps Anschauungen zu dieser Frage entwickelten sich von der Leugnung des Begriffs „Sinn“ (im Stadium der logischen Syntax) bis hin zur Unterscheidung von Sinn und Methode der Überprüfung (im Stadium der logischen Semantik), worauf wir noch eingehen werden. Die Untersuchungen der Neopositivisten zur Frage nach dem Inhalt des logischen Begriffs „Sinn“ stützten sich zum Teil auf die Forschungen des Mathematikers Frege, dessen Ergebnisse sie jedoch in verzerrter Form reproduzierten.

In seiner Arbeit „Über Sinn und Bedeutung“ (1892) führte Frege die Unterscheidung zwischen der Beziehung des Wortes zum bezeichneten Gegenstand (diese Beziehung nannte er „Be-[517]deutung“, denotation, reference) und dem Sinn des Wortes (connotation, sense) ein.[163] Die genannte Unterscheidung tritt noch schärfer hervor, wenn sie als Unterschied zwischen „Nominatum“ (dem Objekt, das benannt wird) und „Sinn“, d. h. der Art und Weise,

[161] Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Berlin 1928, S. 28.
[162] Adam Schaff: Einführung in die Semantik; vgl. I. S. Narski: Vorlesungen eines polnischen marxistischen Philosophen zur Theorie der Bedeutung. In: Westnik MGU, Nr. 1, 1960, S. 91-96 (russ.).
[163] Vgl. B. W. Birjukow: Gottlob Freges Theorie des Sinns. In: Die Anwendung der Logik in Wissenschaft und Technik, Moskau 1960, S. 502-555.

wie das „Nominatum“ seinen Ausdruck in der Sprache findet, gefaßt wird. (Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß man den Planeten Venus sowohl als „Abendstern“ wie auch als „Morgenstern“ bezeichnen kann; der Sinn dieser beiden Ausdrücke ist jeweils ein andrer, das Nominatum jedoch ein und dasselbe.) Die genannte Abgrenzung wandte Frege dann auch auf die Sätze selbst an. Er gelangte zu dem Schluß, daß der Sinn eines Satzes in dem Urteil besteht, das in diesem Satz ausgedrückt wird, und daß das Nominatum des Satzes seine logische Wertigkeit (d. h. seine Wahrheit bzw. Falschheit) ist. Tatsächlich können Sätze mit einem sehr unterschiedlichen Sinn vom Standpunkt ihrer logischen Wertigkeiten aus gleichartig sein (die Wahrheit erscheint in diesem Falle als das gemeinsame Designat aller wahren Sätze unabhängig von ihrem Sinn). Frege betrachtete somit die Kategorie „Sinn“ als etwas Objektives, während er den logischen Wertigkeiten eine bedingt objektive Existenz beilegte. Freges Lösung des Problems blieb durchaus nicht unbestritten und rief viele Einwendungen hervor[164], aber das ist schon wieder ein Sonderproblem.

Die Neopositivisten verabsolutierten Freges Schlußfolgerung zum Problem der Bedeutung des Begriffs „Sinn“ und gelangten zu folgender Annahme: Da sich verschiedene „Sinne“ auf ein und dasselbe Nominatum beziehen können, so kann man sie vom logischen Standpunkt aus als unwesentlich betrachten und anerkennen, daß für die Logik der Begriff „Sinn“ nur als Gesamtheit der Bedingungen der logischen „Wahrheit“ (oder „Falschheit“) dieses oder jenes Satzes von Bedeutung ist. Mit anderen Worten, Bedeutung und Sinn von Sätzen werden gleichgesetzt, sofern diese Sätze unter gleichen logischen Bedingungen wahr sind. Die Sätze „$2 \times 2 = 4$“ und „$3 \times 3 = 9$“ lassen sich also als bedeutungsgleiche („sinngleiche“) auffassen.

Vor seinem Übergang zur Semantik betrachtete Carnap in der Regel den Sinn eines Satzes als Produkt seiner logischen Ableit-[518]barkeit aus einer Gesamtheit anderer Sätze und identifizierte ihn folglich mit der Möglichkeit, aus einem gegebenen Satz mittels logischer Deduktion eine bestimmte Klasse anderer Sätze abzuleiten.[165]

Was den Begriff „sinnvoll“ angeht, so wurde er, wie wir bereits wissen, in den zwanziger Jahren von den Neopositivisten mit der Verifizierbarkeit eines Satzes identifiziert, sofern zu jener Zeit kein Unterschied gemacht wurde zwischen den Bedingungen der Wahrheit und der Verifizierbarkeit. Aus der Handhabung des Begriffs der sinnlichen Verifizierbarkeit eines Satzes ergab sich jedoch die Notwendigkeit, davon auszugehen, daß dieser Satz einen gewissen inhaltlichen Sinn besitzt, ohne dessen Kenntnis es unmöglich ist, den Satz zu verifizieren. Den inhaltlichen Sinn eines Satzes zu kennen, war auch im Falle seiner sinnlichen Nichtverifizierbarkeit notwendig, weil es sonst, wie der polnische Philosoph Ingarden (1934) bemerkte, unmöglich wäre festzustellen, daß er nicht verifizierbar ist.

Zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Sinn“ gibt es keine totale Kluft, und Carnap hatte zum Teil recht, wenn er davon sprach, daß es „Abstufungen“ zwischen diesen Bedeutungen gäbe. Wenn ein Satz nicht wahr ist, dann besitzt er in gewissem Maße für die Wissenschaft auch keinen inhaltlichen Sinn. Lenin schrieb nicht ohne Grund von dem „Unsinn, der aller und jeder idealistischen Philosophie eigen ist“[166], sofern sie niemals durch die menschliche Praxis bestätigt werden kann. Wenn sich herausstellt, daß es keine Mittel gibt, um die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes festzustellen, dann ist er für die Wissenschaft nutzlos. Wenn die Bedingungen bekannt sind, unter denen die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes eindeutig festgestellt werden kann, dann heißt dies, daß er auch eine inhaltliche Bestimmtheit, also einen Sinn besitzt. W. I. Lenin betonte deshalb, daß die Philosophie des Machismus bei all ihrer Absurdität für den gesunden Menschenverstand einen erkenntnistheoretischen sowie einen sozialen und klassenmäßigen Sinn enthalte, der entlarvt und kritisiert werden müsse.

[164] Vgl. Rudolf Carnap: Meaning and Necessity, chap. III, § 28-30.
[165] Vgl. Rudolf Carnap: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis, Bd. 2, H. 5-6, S. 460.
[166] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 224.

Als sich Carnap (Anfang der dreißiger Jahre) mit der logischen Syntax beschäftigte, war der Hauptbegriff in der von ihm [519] vertretenen Variante der neopositivistischen Erkenntnistheorie nicht der Wahrheitsbegriff, sondern der Begriff der unmittelbaren Ableitbarkeit (Wahrheit wurde auf Ableitbarkeit reduziert). In Carnaps System der logischen Syntax fehlten Regeln zur Bezeichnung von Gegenständen sowie spezielle Regeln zur Feststellung der Wahrheit. Diese Regeln waren durch Regeln für die Umformung von Sätzen ersetzt worden. Der Sinn (die Bedeutung) eines Satzes wurde als die Klasse von Sätzen aufgefaßt, die aus dem gegebenen Satz folgen. Damit wurde es unmöglich, den Sinn empirisch festzustellen.[167] Wenn wir es mit einem streng analytischen Satz zu tun haben, dann sind alle aus ihm abgeleiteten Schlüsse nichts andres als dieser analytische Satz selbst, der nur seiner Form nach verändert wurde. Carnap bezeichnete deshalb im Gefolge Wittgensteins analytische Sätze als sinnleer.

Die Begriffe und die Terminologie der logischen Syntax führten jedoch nicht zu einer völligen Umgestaltung der neopositivistischen Philosophie in ihrer vorsemantischen Entwicklungsetappe. Der empirische Inhalt des Begriffs „Sinn“ spielte in ihr auch weiterhin eine gewisse Rolle.

Wie wirkte sich die Reduzierung des Sinns (der Bedingungen für die Feststellung der Wahrheit) von Sätzen auf die Gesamtheit der Verfahren (Operationen) zu ihrer Überprüfung in der vorsemantischen Entwicklungsetappe des Neopositivismus auf das Verifikationsprinzip aus?

Die Identifizierung des Sinns eines Satzes mit den Operationen seiner Überprüfung finden wir nicht nur innerhalb des Neopositivismus, sondern auch in der ihm verwandten Konzeption des Operationalismus, die erstmals im Jahre 1921 durch den englischen Physiker Norman Campbell formuliert wurde und in der Folgezeit in den Schriften des amerikanischen Physikers Percy Bridgman ausgebaut wurde („The Logic of Modern Physics“, 1927; „The Nature of Some of Our Physikal Concepts“, 1952 u. a.). Die operationalistische Deutung verschiedener Begriffe der Naturwissenschaft bedarf einer gesonderten Analyse.[168] Wir [520] müssen uns hier auf die Untersuchung des Hauptinhalts des Operationalismus beschränken.

Bridgman behauptete, daß die Begriffe, mit denen es die Wissenschaft zu tun hat, keineswegs etwas abbilden, was in der Wirklichkeit existiert, sondern nur die Bedeutung eines Synonyms für die Gesamtheit (the corresponding Set) der Operationen des Wissenschaftlers an dem zu untersuchenden sinnlichen Material darstellen, d. h. schließlich nur das „Verhalten“ dieses Wissenschaftlers ausdrücken. Die Hauptthese des Operationalismus, die den Ausgangspunkt seiner weiteren Überlegungen bildet, besteht in der Identifizierung der Objekte mit den Operationen ihrer Untersuchung im Laboratorium (1). Die Operationalisten stellen in Abrede, daß die von den Wissenschaftlern im Laboratorium angewandten Verfahren nur Mittel zur Untersuchung objektiv existierender Mikroteilchen und der in ihnen ablaufenden Prozesse darstellen. Sie vertreten den Standpunkt, daß die Operationen selbst die Realität hervorbringen. Bridgman schließt in den Begriff Operation auch die Messung ein und ersetzt den vielseitigen Erkenntnisprozeß nicht selten durch den Meßprozeß. Auf der methodologischen Grundlage einer Identifizierung der Eigenschaften der Objekte mit der auf diese Objekte gerichteten menschlichen Tätigkeit führte die Verabsolutierung der Meßoperationen zur Gleichsetzung dieser Operationen mit dem Inhalt der Objekte (2). Schließlich identifizierten die Operationalisten die Objekte logisch-mathematischen Kalküle mit der Gesamtheit der Denkoperationen, die notwendig sind, um diese Objekte (z. B. „Zahl“, „Menge“ usw.) zu definieren (3).

Die drei angeführten Formulierungen reduzieren die operationale Definition auf die Klärung der Frage, wie sich das Subjekt zu verhalten habe, damit ihm in seiner Erfahrung der zu defi-

[167] Vgl. Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie, Kap. 1, Das empiristische Sinnkriterium, S. 1-26.

[168] Vgl. Poznański: Operacjonalizm po trzydiestu latach. In: Fragmenty filozoficzne, Ser. 2, Warszawa 1959. Dieser Aufsatz enthält umfangreiches Tatsachenmaterial; doch kann man nicht in allen Punkten den Auffassungen des Autors zustimmen.

nierende Gegenstand gegeben sei. Die Formulierung (3) reduziert den Gegenstand auf das Resultat seiner Definition, die ihm in ihrem Anwendungsbereich die Fähigkeit zu bestimmten Wirkungen zuschreibt. Das bildet die Grundlage für eine weitere Deutung der operationalen Definition selbst: Es handelt sich nicht mehr darum, was das Subjekt tut, sondern darum, was mit dem „Objekt" selbst geschieht, wobei freilich unter Objekt nur der theoretische Begriff, der Terminus, das Symbol verstanden werden.

Bridgman zufolge legt der Operationalist den Sinn eines Be-[521]griffs dadurch fest, daß er die Operationen seiner Anwendung angibt. Die Begriffe und Symbole werden mit den theoretischen Operationen identifiziert, die mit diesen Begriffen und Symbolen vorgenommen werden; es sind dies Operationen, die diese Begriffe und Symbole entsprechend ihren Definitionen in den jeweiligen Kalkülen „ausführen" können (4).

Die operationalistischen Formulierungen sind auf das engste mit dem Verifikationsprinzip verbunden. Dies gilt besonders für Frank, der betonte, daß der operationalistischen Deutung strenggenommen nicht die wissenschaftlichen Termini, sondern die Sätze unterzogen werden müssen. In Franks Konzeption werden wissenschaftliche Sätze durch verschiedene Operationen verifiziert. Er ist beispielsweise der Ansicht, daß die Newtonsche Gleichung, die die Kraft durch Masse und Beschleunigung ausdrückt (f = mb), nicht objektiv-realen, sondern rein operationalen Charakter besitzt. Dasselbe soll auch für Sätze über Lage und Geschwindigkeit beobachtbarer Körper (entsprechend dem Bohrschen Komplementaritätsprinzip) sowie für die Sätze über die durch die Psi-Funktion beschriebenen de-Broglie-Wellen in der Quantenmechanik gelten.

Bridgman forderte, in wissenschaftlichen Formeln und Gleichungen nur solche Größen anzuwenden und als sinnvoll zu akzeptieren, die beobachtbar oder aus Sätzen über beobachtbare Sachverhalte operational ableitbar sind. Diese Forderung entsprach voll und ganz dem Verifikationsprinzip. Der Operationalismus mißt den theoretischen Konstruktionen der Wissenschaften keine objektive Bedeutung bei, sondern hält sie für logische Konstruktionen, die nur zum Zwecke der Vorhersage künftiger Operationen angewendet werden. Hempel verwies zu Recht darauf[169], daß die operationalistischen Ideen in der Lehre Carnaps vom Unterschied zwischen Prüfbarkeit und Bestätigungsfähigkeit ein direktes Echo gefunden haben. Im Operationalismus gibt es sogar eine spezifische „atomare" Konzeption der Erfahrung: Jeder wissenschaftliche Begriff ist atomar, er wird lediglich durch die ihm entsprechenden Operationen erzeugt, die das, was der Wissenschaftler mit diesem Begriff verbindet, hervorbringen oder messen.

Aus dem Operationalismus leiten sich Wahrheitsdefinitionen her, die denen durch Verifikation entsprechen: Die Wahrheit [522] ist identisch mit den Operationen ihrer Überprüfung (5), die Wahrheit eines theoretischen Begriffs (Symbol) ist identisch mit dem „Erfolg" seines Funktionierens (6). Die letzte Formulierung gleicht der Behauptung der Pragmatisten, wonach Wahrheit das sein soll, was für unser Denken am bequemsten ist.

Der Operationalismus machte ähnliche Veränderungen durch wie das Verifikationsprinzip, das mit der Zeit eine immer stärkere formalistische Deutung erfuhr. Bridgman zählte auch die sogenannten paper-pencil-Operationen zu den operationalistischen Verfahren; er verstand darunter die gedankliche und sprachliche Handhabung der Symbole. Im Laufe der Zeit verlagerte sich in der operationalistischen Konzeption das Schwergewicht auf die „sprachlichen" Operationen. Dieser Prozeß hatte zur Folge, daß die Grenze zwischen Empirischem und Rationalem sowie der Begriff „Operation" immer verschwommener wurden.

Die Reduzierung des Sinns von Sätzen auf die Operationen ihrer Verifikation verwandelt sich, wenn man die Operationen als sprachliche (mündliche) Prozeduren betrachtet, nahezu in eine Paraphrase zum formal-verbalistischen Physikalismus, wobei allerdings ein Unterschied bestehenbleibt. Während der Physikalismus unbedingt die Notwendigkeit voraussetzt,

[169] Vgl. Scientific Monthly, 1954, vol. 79, p. 209-231.

ein in sich übereinstimmendes System von Sätzen zu konstruieren, gewährt die operationalistische Deutung der sprachlichen Verifikation dem Subjekt, welches die jeweiligen Sätze ausspricht, eine etwas größere Handlungsfreiheit. Ob ein gegebener Satz mit anderen in Übereinstimmung zu bringen ist oder nicht, hängt von der Entscheidung des Subjekts ab, die sich nicht aus dem Prinzip des Operationalismus herleitet.

Die Identifizierung des Sinns von Sätzen mit den Operationen ihrer Verifikation bedeutet, die Klasse aller Sätze über die Realität auf die Klasse der operational ermittelten Sätze zu reduzieren, d. h., die Begriffe „Realität" und „Erkanntsein" gehen ineinander über. „Vom operationalistischen Standpunkt aus", erklärte Bridgman, „ist es sinnlos, ‚Natur' von ‚Naturkenntnis' trennen zu wollen."[170] Die objektive Wirklichkeit reduziert sich auf Operationen, d. h. auf die Tätigkeit des Subjekts. Von diesem Standpunkt aus sind die „Hypothese, daß der Sternenhimmel zu allen Zeiten existiert hat und die Hypothese, daß er nur dann existiert, [523] wenn ich ihn sehe, in allen Folgen, die ich überprüfen kann, völlig identisch"[171].

Genauer gesagt, verwirft der Operationalist die erste Hypothese, weil sie mehr als das aussagt, was aus den Operationen des Subjekts entnommen werden kann; damit aber stellt er sich auf den Standpunkt des Solipsismus. So kommt es zu einer besonderen Art des Solipsismus, die einen voluntaristischen Anstrich hat.

Rapoport, ein führender Vertreter der semantischen Philosophie, machte sich die operationalistische Wahrheitskonzeption zu eigen. In seinem bereits erwähnten Buch „Operational Philosophy" gliederte er die Erkenntnistheorie in fünf Probleme auf: die Definition (was ist x?), die Realität (ist x real?), die Verifikation (ist x wahr?), die Deduktion (besitzt x eine Wertigkeit?) und die Kausalität (warum ist x?). Die Antworten auf die gestellten Probleme reduziert Rapoport auf die Fixierung der verschiedenen Nuancen im Verhältnis des Subjekts zu seinen Operationen mit der sinnlichen Erfahrung und den Symbolen dieser Erfahrung. Er hielt diese Lösung des Problems für das einzige Mittel, die „Kluft zwischen Denken und Handeln"[172] zu überwinden. Der polnische Historiker des Operationalismus Poznański ist der Ansicht, daß die operationalistische Philosophie Rapoports mit dem Operationalismus nichts gemein habe. Er übersieht jedoch dabei völlig, daß Rapoport dem Operationalismus nur eine extrem semantische Form verliehen hat.

Es bleibt uns noch die These (5) des Verifikationsprinzips zu untersuchen; sie identifizierte den Sinn eines Satzes mit seiner Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein. Als rein logische Bedingung der Thesen (3) und (4) gehört These (5) nicht unmittelbar zur Philosophie und trägt nichts prinzipiell Neues zur Beleuchtung des philosophischen Wesens des neopositivistischen Verifikationsprinzips bei. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die logischen Positivisten versuchten, mit Hilfe der These (5) das als philosophisch „neutral" getarnte Verifikationsprinzip zu ihrem wichtigsten Instrument im Kampf gegen ihre philosophischen Gegner auszubauen. Das Verifikationsprinzip „exkommuniziert" die mit dem Neopositivismus nicht übereinstimmenden philo-[524]sophischen Lehren aus dem Reich der Wahrheit; sie erfahren ein ähnliches Schicksal wie die Engel in Dantes „Göttlicher Komödie". Die Engel, die weder gute noch böse Taten vollbracht haben, kommen nicht in die Hölle, sondern in ihren Vorhof, d. h., sie stehen „jenseits" von Gut und Böse:

Der Himmel Schönheit hätten sie getrübt,
auch nimmt die tiefre Hölle sie nicht auf,
weil etwas Ruhm sie den Verdammten brächten.

In den Schriften der führenden Vertreter und der Epigonen des Neopositivismus trifft man häufig, wie wir bereits vermerkt haben, auf den demagogischen Vergleich des Verifikations-

[170] P. W. Bridgman: The Logic of Modern Physics, New York 1927, p. 62.
[171] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 467.
[172] A. Rapoport: Operational Philosophy. Integrating Knowledge and Action, p. 17, 29, 230 etc.

prinzips mit dem sogenannten Ockhamschen Rasiermesser, d. h. der gegen alle Varianten des mittelalterlichen Realismus gerichteten nominalistischen These, daß „ohne Notwendigkeit“ (sine necessitate) keine Wesenheiten und Prinzipien in die Philosophie eingeführt werden dürfen. Die Neopositivisten behaupteten übereinstimmend, daß das Verifikationsprinzip ein unentbehrliches Mittel sei, um alle „metaphysischen“ Sätze und Theorien aus der Wissenschaft zu entfernen. In Wirklichkeit wenden sie es jedoch überaus parteilich und einseitig an, nämlich gegen den philosophischen Materialismus, gegen die Lehre, daß die Kunst die Wirklichkeit widerspiegelt, sowie gegen alle antisubjektivistischen Theorien in der Soziologie und Ethik.

Die Neopositivisten versuchen, mit Hilfe des Verifikationsprinzips die grundlegende These des philosophischen Materialismus von der Existenz der objektiven Realität in Zweifel zu ziehen. „Behauptungen über materielle Dinge“, schrieb Ayer, „lassen sich nicht beweiskräftig verifizieren.“[173] Das Verifikationsprinzip wird auch benutzt, um die These vom objektiven Charakter der Kausalität und von der objektiven Bedingtheit der menschlichen Erfahrung zu bestreiten.

In der Ästhetik wird dieses Prinzip dazu verwandt, Abstraktionismus und Symbolismus zu propagieren, in der Ethik, um Amoralität und Prinzipienlosigkeit zu begründen. Reichenbach formulierte ein „ethisches Toleranzprinzip“: „Der wissenschaftliche Philosoph ist von Haus aus tolerant und erlaubt jedem, zu meinen, was er will ... *Jedermann hat das Recht, seine eigenen* [525] *ethischen Imperative aufzustellen und zu verlangen, daß alle anderen Menschen diesen Imperativen Folge leisten*.“[174]

Ayer behauptete seinerzeit z. B., daß, wenn wir einer Mitteilung über einen Sachverhalt, beispielsweise über einen Diebstahl, die Wertung „unmoralisch“ hinzufügen, wir dieser Mitteilung nichts hinzufügen, was verifiziert werden könnte, weshalb diese Wertung als ein „Pseudoprädikat“ (ähnlich wie die Termini „wahr“, „existiert“ usw.) fallengelassen werden muß.[175] Ayers spätere Erklärung, daß die Wertungen „moralisch“, „amoralisch“, „gut“, „böse“ u. ä. doch eine Information enthalten, insofern sie uns über die Auffassungen des betreffenden Subjekts aufklären, beseitigt den Subjektivismus keineswegs. In seiner Schrift „Philosophie als Denken der Welt ...“ behauptete Avenarius seinerzeit, daß sich aus dem Prinzip der Denkökonomie die Notwendigkeit ergebe, die heuchlerische Forderung zu befolgen: si vis pacem, para bellum (willst du Frieden, bereite den Krieg vor). Ein halbes Jahrhundert später erklärte Otto Neurath, daß Behauptungen, in denen die Kriegspropaganda gebrandmarkt wird, sinnlos seien und für die soziologische Wissenschaft keine Bedeutung hätten. Gemäß dem Verifikationsprinzip ist das Urteil „Der Aggressionskrieg ist ein Verbrechen gegen die Menschheit“ nicht verifizierbar und somit sinnlos.

In der Politik stellt das Verifikationsprinzip eine verborgene methodologische Grundlage dar, um einen „dritten Weg“ zwischen Krieg und Frieden zu propagieren. Schon August Comte, der erklärte, daß seine Philosophie imstande sei, die große Vereinigung des Geistes der Ordnung mit dem Geist des Fortschritts zu verwirklichen, faßte dies als Grundlage einer dauerhaften Versöhnung zwischen Konservatismus und Fortschritt auf. Wenn die Neopositivisten heute die These von der Notwendigkeit, zwischen einander diametral entgegengesetzten Tendenzen im gesellschaftlichen Leben zu wählen, als sinnlosen Satz bezeichnen, so entspricht dies voll und ganz der versöhnlerischen Politik [526] der zeitgenössischen Revisionisten, was sich beispielsweise im pseudotheoretischen Wirken Malewskis in Polen zeigte.

---

[173] Alfred Ayer: The Foundations of Empirical Knowledge, p. 239.

[174] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Berlin 1953, S. 289, 330.

[175] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 152.
Die neopositivistische Ethik, bekannt unter dem Namen „Emotivismus“, da sie die Wahrheit bzw. Falschheit der ethischen Urteile leugnet und dieselben als den in Imperativform gekleideten Ausdruck der subjektiven Emotionen der Persönlichkeit deutet, erlangte eine weite Verbreitung nach der Veröffentlichung des Buches von Stevenson: Ethics and Language, 1944. (Siehe dazu Kapitel III, Abschnitt 8 unseres Buches.)

Noch vor wenigen Jahren wurde das Verifikationsprinzip von den „allgemeinen Semantikern“ Chase und Korzybski mißbraucht, um den Kapitalismus zu verteidigen und den Faschismus zu rechtfertigen. Chase leugnete die sozialen Übel des Kapitalismus, indem er erklärte: „Die Arbeitslosigkeit ist kein Ding. Es läßt sich ganz und gar nicht beweisen, ob sie real existiert oder nicht existiert und nicht vielmehr nur ein Wort ist.“[176] Gewiß hat Chase nicht in Abrede gestellt, daß viele Arbeiter in den USA arbeitslos sind und daß diese Tatsache auch verifiziert werden kann; er behauptete aber kategorisch, daß die Arbeitslosigkeit, als eine mit dem Kapitalismus notwendig verbundene ökonomische Erscheinung, nicht existiere, denn der Begriff der Arbeitslosigkeit hänge mit dem nichtverifizierbaren Kausalitätsprinzip zusammen. Korzybski betrachtete in seinem Buch „Wissenschaft und geistige Gesundheit“ den Faschismus als Erscheinungsweise eines individuellen „Egoismus“, d. h. als ein nur moralisch-ideologisches Phänomen.[177] Als gesellschaftliches Problem existiere der Faschismus angeblich nicht. Der Faschismus ist in diesem Sinne nur eine ephemerische „metaphysische Wesenheit“.

Die nominalistischen Motive des Verifikationsprinzips durchdringen auch solche grundlegenden Schriften zur sogenannten empirischen Soziologie wie die Arbeit von Florian Znanezki und William Thomas „Der polnische Bauer in Europa und Amerika“ (1918), Otto Neuraths Broschüre „Empirische Soziologie“ (1932) und das Buch George Lundbergs „Sozialforschung“ (1942).

In diesem Buch wird den allgemeinen Begriffen und Gesetzen der Wissenschaft der Kampf angesagt; es sollen nur noch empirische „Gesetze“ akzeptiert werden, die keinen Anspruch darauf erheben, das Wesen der Erscheinung zu erklären. Nach Lundbergs Ansicht sollen diese Gesetze „eine statistische Verallgemeinerung empirischer Beobachtungen sein, welche beschreibt, wie sich ein gegebenes Objekt unter den festgestellten Bedingungen verhält“[178]. Überhaupt äußert sich der Einfluß des Neopositivismus auf die Soziologie darin, daß entweder versucht wird, die [527] gesamte Soziologie mit Hilfe des Verifikationsprinzips auf die verschiedenen Arten der „empirischen Soziologie“ zu reduzieren (deren Geist Ende der 50er Jahre den größten Teil der amerikanischen Soziologen beherrschte); heute zeichnet sich jedoch bereits eine Gegenreaktion ab[179] oder die Soziologie (einschließlich ihres theoretischen Teils) von der Philosophiegeschichte zu isolieren oder schließlich die Sprache als grundlegende soziale Erscheinung zu deuten, die alle übrigen bestimmt.

Die äußere Form des Verifikationsprinzips ist so gehalten, daß kaum ein Forscher wagen würde, es zu mißachten. Für den dialektischen Materialismus und die sich bewußt auf ihn stützenden Wissenschaftler ist das Verifikationsprinzip jedoch ein treffendes Beispiel für unbegründete dogmatische „Metaphysik“.

Wie schon gezeigt wurde, gründet sich das Verifikationsprinzip auf die Behauptung, daß die menschliche Erfahrung aus gewissen „elementaren Daten“ bestehe. Diese Behauptung ist falsch, wird aber ohne jeden Beweis vom Neopositivismus als bedingungslos wahr angenommen. Das Verifikationsprinzip ist an die Überzeugung geknüpft, daß sich die Erfahrung in Sätzen fixieren lasse. Diese Überzeugung besteht zu Recht (sofern sie materialistisch aufgefaßt wird), aber der Neopositivismus hat sich als völlig unfähig erwiesen, das Wesen der Wechselwirkung von Sinnlichem und Rationalem zu erklären.[180]

---

[176] St. Chase: Roads to Agreement, New York 1951, p. 133.

[177] A. Korzybski: Science and Sanity, preface.

[178] G. A. Lundberg: Social Research. A Study in Methode of Gathering Data, New York 1942, p. 12.

[179] Vgl. G. Andrejewa: Kritik der modernen bürgerlichen empirischen Soziologie. In: Kritik der modernen bürgerlichen Ideologie, Moskau 1963 (russ.).

[180] Das Problem der Wechselbeziehung von Sinnlichem und Rationalem betrachten die Neopositivisten gewöhnlich als Problem der Wechselbeziehung von empirischem und theoretischem Wissen, obwohl hier keine völlige Identität vorliegt, da in jeder empirischen Behauptung ein rationales Moment enthalten ist. Die Wechselbeziehung zwischen empirischem und theoretischem Wissen ist für sie aber fast dieselbe wie die zwischen synthetischen und analytischen Sätzen. Nach langwierigen Auseinandersetzungen sahen sich die „analytischen Philoso-

Das Verifikationsprinzip ist schließlich ohne die Anerkennung der Kausalität undenkbar. Nun akzeptiert aber der Neopositivismus keineswegs die These vom objektiven Charakter der Kausa-[528]lität, so daß das Verifikationsprinzip zu einem rein subjektivistischen Postulat wird und dadurch notgedrungen entwertet wird.

Die logischen Positivisten leugnen die Objektivität der Kausalität (wir sehen hier von einzelnen Differenzen zwischen ihnen ab), sie betrachten die Gesetze der Wissenschaft (alle Gesetze stützen sich auf die Anerkennung der Kausalität) und das Gesetz der Kausalität selbst als formal-logische Konstruktionen, die das Erfahrungsmaterial ordnen und auf deren Grundlage Voraussagen über künftige Erfahrungen gemacht werden können. Viele Neopositivisten (Reichenbach u. a.) identifizierten Kausalität und Voraussagbarkeit, ließen dabei jedoch außer acht, daß die Kenntnis bestimmter kausaler Zusammenhänge noch nicht immer zugleich die Möglichkeit bedeutet, Voraussagen treffen zu können, und daß umgekehrt, das Vermögen, diese oder jene Folge von Ereignissen vorauszusehen, noch nicht bedeutet, daß wir ihre wesentlichen Ursachen erkannt haben. Russell reduzierte in seinem Buch „Human Knowledge“ die Kausalität auf „abgeschwächte“ Voraussagbarkeit (auf Grund der Behauptung über das Vorhandensein von A kann man zu einigen Aussagen über B gelangen), dies führte allerdings zu einer Verwischung der Grenzen zwischen kausaler und funktionaler Abhängigkeit. Die Reduzierung von Kausalität auf Voraussagbarkeit bringt viele Widersprüche mit sich und steht in dieser Beziehung den Kausalitätsauffassungen der früheren Agnostiker Hume und Spencer in nichts nach (vgl. Teil I, § 2 u. 4). Ajdukiewicz spricht in dem Aufsatz „Das Weltbild und die Begriffsapparatur“ (1934) davon, daß, wenn wir einen bestimmten Begriffsapparat, d. h. ein System terminologisch und symbolisch fixierter wissenschaftlicher Begriffe, benutzen, wir gezwungen sind, bestimmte Erfahrungsdaten anzuerkennen. Sodann weist er darauf hin, daß es unzulässig sei, die Ausdrücke „Zwang des Anerkennens“ und „kausaler Zwang“ miteinander zu verwechseln, denn mit dem kausalen Zwang sei nur ein hypothetischer Zusammenhang gemeint.[181]

[529] „Wenn wir sagen: ‚die Erfahrungsdaten E zwingen uns, falls wir auf dem Boden der Begriffsapparatur B stehen, zur Anerkennung des Urteils U′, so heißt das: ‚man kann in der Begriffsapparatur B auf ein solches Entscheidungsproblem stoßen, daß die Lösung dieses Problems bei Gegebenheit der Erfahrungsdaten E nur in der positiven Assertion des Urteils U erfolgen kann, da sie sonst nicht die Lösung eben dieses Problems wäre‘. Die Redewendung ‚die Empfindungsdaten E zwingen uns, absolut (also abgesehen von der Begriffsapparatur) das Urteil U anzuerkennen‘, bedeutet aber: ‚in jeder Begriffsapparatur gibt es ein solches Entscheidungsproblem, dessen Lösung bei Gegebenheit der Erfahrungsdaten E nur in der positiven Assertion des Urteils U erfolgen kann‘.“[182] Ajdukiewicz versucht also, unbedingt die Tatsache zu umgehen, daß die objektive, d. h. vom Subjekt unabhängige, Realität jene Ursache ist, die uns zwingt, solche und keine anderen Urteile über sie zu formulieren.

J. St. Mill setzte seinerzeit an die Stelle der faktischen Einheit der materiellen Natur und der in ihr wirkenden Gesetze das subjektiv-psychologische Prinzip der Gleichartigkeit. Ajdukiewicz hingegen setzte an ihre Stelle gewisse, für alle Begriffsapparaturen gemeinsame Züge und Besonderheiten. Dabei ließ er jedoch die Frage, warum diese Besonderheiten ausge-

---

phen“ im Verlaufe der letzten Jahre gezwungen, anzuerkennen, daß die Grenze zwischen diesen beiden Arten von Sätzen als relativ betrachtet werden muß. Vgl. E. D. Smirnowa: Zum Problem des Analytischen und Synthetischen. In: Philosophische Fragen der modernen formalen Logik, Moskau 1962 (russ.). Zum Verhältnis von empirischem und theoretischem Wissen vgl. W. S. Schwirjew: Über die neopositivistische Konzeption der logischen Analyse der Wissenschaft. In: Die Philosophie des Marxismus und der Neopositivis-[528]mus. Fragen der Kritik des zeitgenössischen Positivismus, Moskau 1963 (russ.). Diese Fragen wurden besonders mit dem Übergang zur hypothetisch-deduktiven Konzeption des Aufbaus der Wissenschaft aufgeworfen. Dieser Übergang führte zu neuen Schwierigkeiten. Siehe: W. S. Schwirjew: Der Neopositivismus und Probleme der empirischen Begründung der Wissenschaft, Moskau 1966 (russ.).

[181] Kazimierz Ajdukiewicz: Das Weltbild und die Begriffsapparatur. In: Erkenntnis, Bd. 4, H. 4, S. 267.

[182] Ebenda, S. 267.

rechnet bei jenen Begriffsapparaturen auftreten, die sich in der Wissenschaft als effektiv erweisen, völlig unbeantwortet.

Das Verifikationsprinzip, dieses Fundament des Neopositivismus, bricht aber zusammen, sobald man ihm die Voraussetzung der Kausalität entzieht. In der Tat gelangten die Neopositivisten zu ihm, indem sie von der stillschweigenden Voraussetzung ausgingen, daß es für die Wissenschaft kausal notwendig sei und daß die Entwicklung der Wissenschaft durch die Notwendigkeit der Anpassung der Menschen an ihre Umwelt ursächlich bedingt sei. Die Erfahrung ist die Ursache für die Existenz der sie fixierenden Protokolle und der Verifikation wissenschaftlicher Sätze. Während Sätze über eine vollzogene Verifikation die logische Grundlage für den Schluß auf die Wahrheit oder Falschheit einer bestimmten wissenschaftlichen These abgeben, wird die vollzogene Verifikation selbst als ein bestimmter empirischer Sachverhalt aufgefaßt, der seinerseits die Ursache dafür ist, daß die gegebene These in der Folge als wahr betrachtet wird. Obwohl [530] das alles augenfällig ist, können die Neopositivisten die Kausalität dennoch nicht akzeptieren, weil das Verifikationsprinzip das Kausalgesetz für nicht verifizierbar erklärt![183]

Ein analoges Bild ergibt sich auch hinsichtlich des Induktionsprinzips. Wenn dieses Prinzip nicht anerkannt wird, dann ist es, wie wir gezeigt haben, unmöglich, von verifizierten singulären Sätzen zu allgemeinen Sätzen der Wissenschaft überzugehen, was bedeutet, daß das System der Wissenschaft insgesamt nicht verifiziert werden kann. Das Verifikationsprinzip aber kann die Induktion weder erklären noch annehmen. Die Versuche einzelner Neopositivisten, das Induktionsprinzip als „Invarianzforderung“ (als apriorisches Prinzip – E. Kaila) oder als „Anweisung“, mit Sätzen möglichst geordnet zu operieren (als Imperativ – H. Feigl) zu interpretieren, widersprechen dem Wesen des Neopositivismus, denn sie erweisen sich als Versuche, die „Metaphysik“ in eine vorsätzlich „antimetaphysische“ Lehre einzubeziehen. Der Neopositivismus stand stets vor demselben Dilemma: entweder die Richtigkeit der materialistischen Lehre offen anzuerkennen oder auf dem schwankenden Boden des Subjektivismus und doppeldeutiger Vorbehalte weiterzugehen. Die Neopositivisten zogen letzteres vor und landeten wiederum in einer Sackgasse: Wenn das Verifikationsprinzip nicht auf der Anerkennung der objektiven Kausalität beruht, was bildet dann seine Grundlage? Die Versuche, auf diese Frage eine Antwort zu geben, führten zu neuen Schwierigkeiten.

Wenn man anerkennt, daß das Verifikationsprinzip ein synthetischer Satz ist, dann unterliegt es wie jeder synthetische (und folglich empirische) Satz der Verifikation, denn der Neopositivismus leugnet die Existenz synthetischer Sätze a priori. Ein Satz, in dem fixiert wurde, daß das Verifikationsprinzip verifiziert ist, unterläge selbst wieder der Verifikation und so weiter ohne Ende. Es entsteht ein regressus ad infinitum.

Da die Annahme, das Verifikationsprinzip sei synthetischer Natur, in eine Sackgasse führte, begann man die Vermutung zu äußern, es trage analytischen Charakter. Mit anderen Worten also, es sollte auf analytischem Wege aus dem Wahrheitsbegriff bzw. aus der Wahrheitsdefinition hervorgehen. Folgt es aber tat-[531]sächlich aus diesem Begriff? Einerseits ist diese Frage zu bejahen, insofern sowohl die empirische Wahrheit als auch die Verifikation darauf beruhen, daß Satz und Erfahrungstatsache gleichen Inhalt haben. Andererseits aber muß die Frage verneint werden, denn es ist durchaus nicht klar, warum ein nichtverifizierbarer Satz weder zur Klasse der wahren noch zu der der falschen Sätze gehören soll. Wenn überdies aus dem Satz „die Wahrheit ist die inhaltliche Gleichheit eines Satzes und einer Erfahrungstatsache“ der Satz deduziert werden kann „Prüfbarkeit ist Wahrheit“, so ist nicht ersichtlich, woher die Ausgangsdefinition der Wahrheit stammt. Bei der Begründung des Verifikationsprinzips gerät der logische Positivismus also immer wieder in dieselbe Sackgasse.

[183] M. Gordon: Zagadnienie powtarzalności jako cechy prawidlowści koegzystencjalych i przyczynowych w ujęciu Arthura Papa i Philippa Franka. In: Studia filozoficzne, 1958, N 4 (7).

Führende Vertreter des Neopositivismus (Popper, Ajdukiewicz, Frank u. a.) gelangten schließlich dahin, den konventionellen Charakter des Verifikationsprinzips anzuerkennen. Es sei eine bedingte Übereinkunft, die von einer Gruppe von Wissenschaftlern zum Zwecke der „Bequemlichkeit", der „dynamischen Effektivität", der „Einfachheit", der „Denkökonomie" usw. getroffen wurde. Der Konventionalismus erfaßte die gesamte Doktrin des Neopositivismus wie eine unheilbare Krankheit und zersetzte sie allmählich. Die Theoretiker des Konventionalismus hegten die Illusion, das Problem des Ursprungs der Logik und der Mathematik „gelöst" zu haben und dabei gleichzeitig sowohl den Induktionismus als auch den Kantschen Apriorismus überwunden zu haben. Mit dieser Illusion verband sich noch eine andere, nämlich die, den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus überwunden zu haben, woraus sie den Anspruch ableiteten, in weltanschaulichen Fragen eine neutrale Position einzunehmen.

Die Entwicklungsstadien, die der Konventionalismus durchmachte, werden durch das „Toleranzprinzip" Carnaps und das Prinzip des „radikalen Konventionalismus" Ajdukiewiczs gekennzeichnet. Schon Poincaré betrachtete die geometrischen Axiome als durch Übereinkunft festgesetzte Definitionen. Dieses Motiv wurde nunmehr durch Carnap verstärkt, der erklärte, daß es nicht darauf ankomme, Verbote auszusprechen, sondern Übereinstimmung zu erzielen. *In der Logik gibt es keine Moral*. Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will.[184] [532] Die Auswahl der Definitionen jener Regeln, die beim Aufbau der „Form der Sprache" angewandt werden, hängt Carnap zufolge aber von der Meinung der Wissenschaftler „unseres Kulturkreises"[185] und nach Neurath von der Psychologie der Wissenschaftler ab.[186]

Ajdukiewicz begnügte sich nicht mit dem Konventionalismus in der Logik und Mathematik, sondern dehnte ihn auf alle Ausgangsprinzipien und Begriffe der Wissenschaft aus. Ihm zufolge sind Konventionen verabredete sprachliche Definitionen.[187] Im Unterschied zu Poincaré, für den Definitionen einfache Nominaldefinitionen waren, betrachtete sie Ajdukiewicz als von den durch Übereinkunft festgesetzten semantischen Regeln abgeleitet. „Es gibt somit in der Wissenschaft keine Sätze, die den Charakter von Konventionen hätten. Konventionell, willkürlich ist etwas anderes. Konventionell ist der Sinn, der dem Terminus in der Wissenschaft beigelegt wird."[188]

Ohne hier speziell die erkenntnistheoretischen Quellen des Konventionalismus analysieren zu wollen (die außerordentlich vielfältig sind), sei darauf hingewiesen, daß eine dieser Quellen in der Art und Weise bestand, wie die Anhänger des Konventionalismus die logische Analyse des Begriffs „wechselseitige Übereinstimmung von Sätzen" vornahmen. Von der Analyse dieses Begriffs führte ein direkter Weg zur Analyse der inneren Widerspruchsfreiheit formal-axiomatischer Systeme und schließlich der logischen Analytizität. Im Prozeß der besagten Analyse wichen die Neopositivisten einer streng wissenschaftlichen Untersuchung der Frage aus. Sie erkannten mitunter selbst an, daß es nicht ganz dasselbe ist, ob man von einem Satz sagt, er sei „analytisch" oder er sei „tautologisch" (denn analytische Sätze, d. h. solche, die unabhängig von anderen Sätzen wahr sind, enthalten nichttautologisch definierte Zeichen, wie beispielsweise das bereits als wahr anerkannte Urteil „die objektive Realität existiert objektiv"). Ungeachtet dessen ersetzen die Neopositivisten jedoch faktisch „analytisch" durch „tautologisch". Wir wollen besonders [533] beachten, daß der letztgenannte Terminus so interpretiert wurde, als seien die in einem gegebenen System angenommenen Gesetze der Logik von dem in sie hineingelegten Inhalt völlig unabhängig.[189]

[184] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, S. 45.
[185] Rudolf Carnap: Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 180.
[186] Otto Neurath: Radikaler Physikalismus und „Wirkliche Welt". In: Erkenntnis, Bd. 4, S. 358/359.
[187] Kazimierz Ajdukiewicz: Das Weltbild und die Begriffsapparatur. In: Erkenntnis, Bd. 4, S. 261-274.
[188] Kazimierz Ajdukiewicz: Konwencjonalne pierwiastki w nauce. In: Wiedza i zycic 1947, Zs. 4, S. 312.
[189] P. W. Tawanjez: Über den sogenannten tautologischen Charakter der Logik. In: Woprossi filosofii, 1957, Nr. 2 (russ.).

Dieser Gedankengang führte dazu, daß der tautologische Charakter logischer Gesetze als „Inhaltslosigkeit“ interpretiert und die Logik auf eine Summe von Tautologien reduziert wurde.[190] So blieb nur noch anzunehmen, daß die logischen Tautologien rein konventioneller Natur sind.

Bekanntlich spielte die subjektivistische Interpretation der Tatsache, daß es verschiedene (n-wertige) Logiken und verschiedene Geometrien gibt, in der Entstehungsgeschichte des Konventionalismus eine nicht unbedeutende Rolle. Ein analoger Einfluß auf die Herausbildung des Konventionalismus war auch dadurch gegeben, daß die Grundbegriffe der Mathematik durch rein formale (nicht unbedingt „evidente“) Definitionen konstruiert werden können. Wir erinnern schließlich an das umfassende Problem der Interpretation formaler Systeme überhaupt: Axiomatische Systeme werden als logische „Leerfomen“ für verschiedene inhaltliche Interpretationen (Theorien) gedeutet, was die Illusion erzeugt, daß diese Formen völlig unabhängig von äußeren Ursachen bestehen.

Die Anhänger des Konventionalismus wollten nicht erkennen, daß die Möglichkeit, formale Systeme unterschiedlich zu interpretieren (was ein Sonderfall des Isomorphismus, d. h. der Strukturgleichheit von Zusammenhängen in unterschiedlichen Bereichen der Wirklichkeit ist), in der materiellen Einheit der Welt begründet liegt. Die Möglichkeit, formal widerspruchsfreie Systeme unterschiedlich zu interpretieren („Erfüllbarkeit“), ist nicht die Folge einer „Allmacht“ dieser Systeme, sondern eine Folge ihrer Abhängigkeit von der objektiven Welt, die ihre Annehmbarkeit oder Nichtannehmbarkeit bestimmt. Hier entscheidet das Kriterium der Praxis und nicht die Willkür des denkenden Subjekts. Die „Erfüllbarkeit“ von Systemen und Kalkülen folgt aus ihrer Wahrheit und nicht umgekehrt. Eine allgemeine Voraussetzung des Konventionalismus bestand weiterhin darin, daß [534] man nicht verstand, daß nichtinterpretierte, ‚rein‘ syntaktische Systeme weder Logik noch Mathematik sind, sondern ganz einfach formale Konstruktionen, die ihrer (beliebigen) semantischen Interpretation harren.[191]

Die Unhaltbarkeit des Konventionalismus wird auch durch das bekannte Gödelsche Theorem erwiesen, das besagt, in jedem hinreichend reichhaltigen logisch-mathematischen Kalkül können mit den Mitteln dieses Kalküls wahre Sätze formuliert werden, die in ihm jedoch abgeleitet werden können. Gödel selbst schloß sich zunächst dem „Wiener Kreis“ an, doch brachte es sein Wirken als Mathematiker mit sich, daß er zum spontanen Materialismus hin tendierte.

Die Übertragung des Konventionalismus aus der Logik und der Mathematik in den Bereich des empirischen Wissens wirkte sich sowohl auf die Lösung der Frage nach der Quelle des Verifikationsprinzips als auch auf die Deutung des Verifikationsmechanismus aus.

Das Prinzip des Konventionalismus erlebte innerhalb des Neopositivismus mehrfache Peripetien[192], die dadurch bedingt waren, daß man es irgendwie zu tarnen suchte. Einer der letzten Versuche dieser Art war der Aufsatz von Quine „Wahrheit durch Konvention“[193]. Quine weist hier darauf hin, daß man, um die Logik aus Konventionen abzuleiten, bereits einen bestimmten logischen Apparat benötigt; diese Einsicht läßt ihn zwischen Apriorismus und Pragmatismus schwanken, und er gelangt schließlich zu dem hilflosen Schluß, daß die Logik im sprachlichen Verhalten der Menschen einfach angenommen wird. Damit haben wir in neuem sprachlichem Gewande wiederum die so vielfach malträtierte Idee des Konventionalismus vor uns.

Das Verifikationsprinzip war von Anbeginn mit dem Konventionalismus verknüpft; letzterer hängt organisch mit dem logischen Aspekt der Wirkungsweise des Verifikationsmechanis-

[190] Vgl. Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, 6.1.; vgl. Bertrand Russell: My Philosophical Development, New York 1959, p. 211.
[191] Zum Konventionalismus siehe: Westnik MGU, Serie: Ökonomie-Philosophie, 1961, Nr. 1.
[192] Vgl. Westnik MGU 1961, Nr. 1, S. 88-97 (russ.).
[193] Vgl. Readings in Philosophical Analysis, New York 1949, p. 273.

mus zusammen. Die Ableitung der Sätze U_n aus U geschieht nach neopositivistischer Ansicht mit Hilfe eines axiomatisch-konventionellen Systems. Letzteres, das muß hier ergänzt werden, muß in einer Reihe von Fällen außer den spezifisch-logischen Konventionen auch reduktiv gebildete Aussagen enthalten (da nämlich [535] U kein Gesetz der Logik, sondern ein Satz irgendeiner anderen Wissenschaft mit experimenteller Grundlage ist, reichen für die Ableitung der Folgen aus U die „reinen" logischen Gesetze und Regeln allein nicht mehr aus). Die Sätze U′, U″, U‴, ..., U^n werden aus einem konventionellen logischen System entlehnt, aber nicht aus verschiedenen Systemen: sonst würden sich nämlich bei der Bewegung von U zu U_n logische Widersprüche ergeben.

Der Einfluß des Konventionalismus auf den Verifikationsmechanismus erschöpft sich jedoch nicht hierin. Letzterer läßt sich seiner logischen Form nach als sogenannte progressive Reduktion deuten, d. h. als Schluß folgenden Typs: „1) Wenn U, so U_n 2) U_n gilt; 3) folglich gilt U." Bekanntlich handelt es sich jedoch hierbei nicht um einen zwingenden Schluß, denn U_n kann sich nicht nur in Beziehung zu U als konsequent erweisen. Augenscheinlich zeigte sich die mangelnde Gewißheit dieses Schlusses schon in dem bereits erwähnten einfacheren Fall, wo U eine Verallgemeinerung von U_n war. In diesem Falle sind Reduktion und Induktion identisch, und der Schluß von der Verifikation von U_n auf die Verifikation von U ist um so weniger zwingend, je kleiner die Zahl der von uns überprüften Fälle U_n ist (alle Fälle U_n lassen sich in der Regel nicht überprüfen).

In den beschriebenen logischen Zusammenhängen spielt nach Ansicht der Neopositivisten der Konventionalismus eine wesentliche Rolle. Erstens wird der Sinn der logischen Wenn-So-Beziehung konventionell bestimmt. Zweitens ist es nur auf Grund einer Konvention möglich, sich auf die Überprüfung nur bestimmter Sätze der Reihe U_n zu beschränken. Außerdem werden konventionelle (aus einem bereits angenommenen System stammende) logische Mittel angewandt, um die Regeln für die logisch-exakte Formulierung des Protokolls W und die Gegenüberstellung (den Vergleich) von W und U_n abzuleiten.

Nachdem die Neopositivisten darauf verzichtet hatten, das Verhältnis der Wahrnehmungen zu den Protokollen W zu analysieren und den Prozeß der Verifikation auf die wechselseitige Verifikation von Sätzen, d. h. auf die Feststellung ihrer wechselseitigen Übereinstimmung, reduzierten, wurde der konventionell akzeptierte logische Apparat zum alleinigen Richter darüber, ob U_n und W miteinander übereinstimmen (wobei W die Rolle eines gewöhnlichen singulären Satzes zu spielen begann).

[536] Man begann, das Problem der wechselseitigen Übereinstimmung allein durch Konvention (vor allem im Sinne der Widerspruchsfreiheit) verschiedener allgemeiner Sätze U, U_A, U_B, U_C ... des betreffenden Wissenssystems zu lösen, wobei man nicht nur ein rein logisches System (eine L-Sprache) im Auge hatte, sondern ein beliebiges System, das empirische Umformungsregeln enthält (in der Terminologie Carnaps eine P-Sprache). Was die Verifikation von Sätzen innerhalb der L-Sprache angeht, so erfolgt sie durch unmittelbare Untersuchung ihrer symbolischen Form.

Darüber hinaus wurde, wie wir oben zeigten, der Konventionalismus bemüht, um den Ursprung des Verifikationsprinzips selbst zu erklären.

Wenn der Konventionalismus in das empirische Wissen eindringt, dann erweist sich jede Wissenschaft (nicht nur die Logik und die Mathematik) als ein schwankendes und nur durch Konvention geltendes Gebäude. Die Anwendung des Prinzips des Konventionalismus führte im Neopositivismus zu einer extremen Subjektivierung der Kategorie „Sinn" und von daher auch zu einer subjektivistischen Interpretation der Wissenschaft. Schon zu Beginn der neopositivistischen Bewegung riet Wittgenstein, sich nicht auf eine „gefährliche" Untersuchung der erkenntnistheoretischen Grundlagen dieser Philosophie einzulassen. Man solle nicht nach der Quelle des Verifikationsprinzips suchen, denn dies sei ein „metaphysisches" Unterfangen. Er empfahl, in dieser wie auch in anderen Fragen der philosophischen Begründung der neoposi-

tivistischen Doktrin, sich jedes Urteils zu enthalten. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.[194] Wie jedoch Russell in seinem Vorwort zum „Logisch-philosophischen Traktat“ (1922) zu Recht bemerkte, ist diese Forderung, sich nicht über die „Metaphysik“ zu äußern, selbst „Metaphysik“. Wer eine „antimetaphysische“ Aussage trifft, wird selbst zum „Metaphysiker“. Es ist Wittgenstein und seinen Anhängern nicht gelungen, eine von Ontologie freie Erkenntnistheorie aufzubauen. Auch der Subjektivismus des Verifikationsprinzips ließ sich nicht verschleiern.

Unsere Untersuchung des Verifikationsprinzips in der vorsemantischen Phase des Neopositivismus abschließend, wollen wir noch auf eine besonders charakteristische Besonderheit hin-[537]weisen, die zeigt, daß es für die Wissenschaft und für die Praxis völlig unbrauchbar ist. In der Entwicklung der Wissenschaft spielt die Vorhersage künftiger Erscheinungen eine große Rolle. Das Verifikationsprinzip aber ist seinem Wesen nach mit wissenschaftlicher Voraussicht unvereinbar.

Die Frage, ob wissenschaftliche Voraussicht möglich ist, hat für das Leben der Menschen eine unmittelbar praktische Bedeutung. Schon Comte, der das anerkannte, stellte fest, daß die Funktion „positiver Gesetze“ in der rationalen Voraussicht liegt, die es erlaubt, wissenschaftliche Gesetze im Interesse der Menschen auszunutzen (prévoir pour pouvoir). Reichenbach betrachtete die Möglichkeit der Voraussicht künftiger Erfahrung als Kriterium für die Wahrheit wissenschaftlicher Theorien. Er behauptete: „Die Aussage ‚es gibt eine physikalische Welt‘ kann sehr wohl von der Aussage ‚es gibt keine physikalische Welt‘ unterschieden werden, da wir uns Erlebnisse vorstellen können, welche die eine Aussage wahrscheinlich, die andere unwahrscheinlich machen würden. Die beiden Aussagen unterscheiden sich mit Hinblick auf ihren Voraussagegehalt. Die funktionelle Auffassung der Erkenntnis gibt der Hypothese über die physikalische Welt einen verifizierbaren Sinn.“[195] Man könnte meinen, man habe einen Materialisten vor sich.

Nun macht aber gerade die Methode des logischen Empirismus die Voraussicht prinzipiell unmöglich. Wie wir schon gesehen haben, nimmt das Verifikationsprinzip erstens der Zukunft ihren objektiv-realen Charakter. Zweitens führt die Leugnung des objektiven Charakters der kausalen Zusammenhänge dazu, daß eine Übereinstimmung theoretischer Schlüsse mit Erscheinungen, die erst später auftreten, nicht zugestanden wird; eine derartige Übereinstimmung betrachtet man als reinen Zufall, als „Glück“ des Theoretikers. Die Leugnung des objektiven Charakters der Kausalität ist unvereinbar mit der Voraussage des Übergangs realer Möglichkeiten in Wirklichkeit. Drittens wird, gemäß dem Verifikationsprinzip, die Wahrheit außerhalb des Widerspiegelungsprozesses und außerhalb der Beziehung des Inhalts von Urteilen zur objektiven Realität betrachtet. Die neopositivistische Lehre von der Wahrheit und ihrem Kriterium steht ihrer ganzen Tendenz nach im Widerspruch zu der Aufgabe [538] der Wissenschaft, künftige Zustände der objektiven Realität vorauszusagen. In seinem Aufsatz „Die Soziologie im Physikalismus“ (1931) stellt Otto Neurath in Abrede, daß Schlußfolgerungen aus der auf positivistischer Grundlage aufgebauten Soziologie praktisch anwendbar seien; er trifft eine strenge Unterscheidung zwischen „Voraussagen“ (die angeblich aus der Soziologie des Neopositivismus entspringen) und „Befehlen“ (Voraussagen, die praktisch anwendbar sind). „Aus einem System von Aussagen“, schrieb Neurath, „*kann nie ein Befehl abgeleitet werden*! ... Daß man Befehle und Voraussagen so häufig mengt, hängt wohl damit zusammen, daß beide es mit der ‚Zukunft‘ zu tun haben. Ein Befehl ist ein Vorgang, von dem man annimmt, daß er bestimmte Veränderungen in der Zukunft hervorruft; die Voraussage ist eine Aussage, von der man annimmt, daß sie mit einer zukünftigen Aussage in Übereinstimmung stehen werde.“[196]

[194] Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. In: Schriften, S. 83.
[195] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, S. 299. Allerdings äußert er auf S. 203 eine völlig entgegengesetzte Meinung.
[196] Otto Neurath: Soziologie im Physikalismus. In Erkenntnis, Bd. 2, S. 430.

In der Unterscheidung zwischen theoretischen Schlüssen („Voraussagen“) und den Anweisungen für ihre unmittelbare praktische Verwirklichung („Befehlen“) steckt ein Körnchen Wahrheit, denn der unmittelbare Übergang von der Theorie zur praktischen Anwendung ist keineswegs immer möglich. Aber es kann nach unserer Ansicht keine absolute Trennung zwischen der Theorie und ihrer praktischen Anwendung geben. Neurath wollte nicht erkennen, daß Voraussagen über gesellschaftliche Erscheinungen ihren Wert verlieren, wenn man ihnen im praktischen Handeln nicht folgt (ganz abgesehen davon, daß sich die Soziologie des Neopositivismus das Wesen sozialer Erscheinungen insgesamt falsch vorstellt und die von ihr gemachten statistischen „Voraussagen“ ein Beispiel extremer Haarspalterei sind).

Der künftige Zustand der Gesellschaft läßt sich prinzipiell nicht vom aktiven Handeln der Menschen in der Gegenwart trennen. Die Menschen lassen sich in ihrem Handeln von dem leiten, was Neurath „Befehle“ genannt hat, weil ihr Handeln selbst in den Fällen zielgerichtet ist, in denen die Resultate von den beabsichtigten Zwecken abweichen. „Befehle“ können unterschiedlicher Herkunft sein: Sie können aus falschen gesellschaftlichen Theorien entspringen, die in einer entsprechenden sozialpolitischen Situation entstanden sind, oder aber aus einer wissenschaftlichen Theorie. In jedem Falle aber beeinflußt ihre Verwirklichung die weitere menschliche Geschichte.

[539] Neurath erkannte freilich an, daß die Menschen, wenn sie diesem oder jenem „Befehl“ folgen, ihn in bezug auf ihr Bewußtsein als etwas Äußeres wahrnehmen oder für ein Produkt ihres eigenen Kopfes halten. Er lehnte aber prinzipiell ab, daß sich die Menschen in ihrem Handeln von theoretisch begründeten „Befehlen“, d. h. von einer Theorie, leiten lassen könnten! Zugleich war er der Ansicht, daß die Aufgabe der verschiedenen politischen Theorien darin bestünde, solche „Befehle“ zusammenzustellen, die die Menschen zwingen, diese oder jene Politik zu verwirklichen, nachdem sie mit Hilfe verschiedener propagandistischer Mittel durch diese „Befehle“ beeinflußt worden sind. Diese Ansichten Neuraths mußten bürgerlichen Politikern höchst willkommen sein; für sie ist ja jede Losung gut, die ihnen hilft, die „Menge“ hinter sich zu bringen ... Neurath hat das nicht erkannt. Von der Konfusion seiner gesellschaftlichen Anschauungen zeugt, daß er seine Überlegungen als mit dem Marxismus vereinbar betrachtete und sogar behauptete, daß der Marxismus die „empirische Soziologie“ unserer Zeit sei. Neurath fand im Lager der Revisionisten manche Anhänger. Das ist auch nicht verwunderlich, denn er selbst war Austro-Marxist. Die Austro-Marxisten Bauer und Renner haben der Methodologie Neuraths vieles entlehnt. In seinem Aufsatz „Ist der Marxismus Ideologie oder Wissenschaft“ (1928) behauptete Renner z. B., daß der Marxismus nur ein „empirischer Kampf“ sei und die Ideologie von Marx ihn nur „diskreditiere“. Ebenso wie Neurath versuchen auch heute manche Revisionisten, das Verifikationsprinzip zur Widerlegung des historischen Materialismus heranzuziehen.

Malewski versucht in dem Aufsatz „Der empirische Sinn der Theorie des historischen Materialismus“[197] von einer positivistischen und revisionistischen Position aus, „die Wissenschaft von der Ideologie zu reinigen“. Er erklärt, daß die Thesen des historischen Materialismus in „rein empirischem“ Geiste „umzuformulieren“ seien. Er ist bestrebt, alle wissenschaftlichen Sätze über die Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung der Produktion, über die sozialen Revolutionen usw. aus der marxistischen Theorie zu entfernen.

Wir haben schon gesehen, daß das Verifikationsprinzip nicht nur auf künftige, sondern auch auf gegenwärtige Ereignisse nicht [540] anwendbar ist und sich folglich auch nicht in der alltäglichen praktischen Tätigkeit anwenden läßt.

Ihr Verhältnis zur Alltagspraxis gründen die Neopositivisten – sobald sie den Rahmen ihrer „Theorien“ verlassen – keineswegs auf das Verifikationsprinzip und natürlich auch nicht auf die aus ihm sich herleitenden solipsistischen Konsequenzen. In seinem Aufsatz „Positivismus

[197] Vgl. Studia filozoficzne, 1957, N 2, str. 61-78 etc.

und Realismus“ (1932) nannte sich Schlick einen „empirischen Realisten“ und behauptete, daß sich der Positivist im täglichen Leben wie ein realistischer Metaphysiker verhalten müsse: „... die Welt des Nichtmetaphysikers ist dieselbe Welt wie die aller übrigen Menschen; es fehlt in ihr nichts was nötig ist, um alle Aussagen der Wissenschaft und alle Handlungen des Lebens sinnvoll zu machen.“[198]

Ähnliche Gedanken finden wir auch bei Russell: „Ich glaube nicht, daß es einen Menschen gibt, der, nachdem er diese Alternative klar erkannt hat, ehrlich und aufrichtig die zweite Hypothese wählt“ (es handelt sich um die Alternative zwischen der Anerkennung der Existenz einer Welt außerhalb der Wahrnehmung und dem Solipsismus des gegenwärtigen Moments – I. N.).[199]

Für die Erkenntnistheorie des Neopositivismus ist also die Trennung zwischen Theorie und Praxis charakteristisch. In dieser Beziehung folgt sie der für alle bürgerlichen philosophischen Lehren des 20. Jahrhunderts typischen „Tradition“. Lenin schrieb, „daß die Menschen sich in ihrer Praxis gänzlich und ausschließlich von der materialistischen Erkenntnistheorie leiten lassen, der Versuch aber, sie ‚theoretisch‘ zu umgehen, drückt nur die gelahrt-scholastischen und geschraubt-idealistischen Bestrebungen Machs aus“[200]. Die gleiche Trennung der Praxis von der Erkenntnistheorie, die es den Solipsisten machistischer Prägung gestattete, die Augen vor dem offenkundigen Widerspruch zwischen ihrer Lehre und dem Leben zu verschließen, ist auch für die Anhänger des Verifikationsprinzips innerhalb des Neopositivismus charakteristisch.

Der dialektische Materialismus wertet die wissenschaftliche Voraussicht als eine Bestätigung für die Wahrheit einer Theorie und ihres inneren Zusammenhangs mit der Praxis. Für die Rich-[541]tigkeit dieser Auffassung sprechen viele Beispiele aus der Geschichte der Natur- und Gesellschaftswissenschaften, etwa die Vorausberechnung der Bahn des Planeten Neptun durch Leverrier, die Vorherbestimmung von Eigenschaften neuer chemischer Elemente durch Mendelejew, die genialen Voraussagen von Marx, Engels und Lenin über den Sieg der sozialistischen Revolution, die Diktatur des Proletariats, den Sieg des Sozialismus und den Aufbau des Kommunismus.

Der Zusammenbruch von Prognosen signalisiert die Falschheit der Theorien, aus denen sie abgeleitet wurden, nicht aber deren Sinnlosigkeit. Theorien, die völlig sinnlos sind, d. h. weder wahre noch falsche Sätze enthalten, gibt es faktisch nicht.

Die wissenschaftliche Voraussicht kann sich im gewissen Sinne auch auf die Vergangenheit beziehen. Wie wir bereits betonten, ist die Überprüfung von Wahrheiten durch die Praxis, darunter auch die Überprüfung vermittels der Voraussicht, kein Konglomerat voneinander isolierter elementarer Operationen der Überprüfung, sondern ein einheitlicher und weitverzweigter Prozeß. Keine „Operation“ der Überprüfung ist atomar; sie besteht immer aus Handlungen, deren jede direkt oder indirekt mit anderen Handlungen verbunden ist und die Gruppe der folgenden bedingt.

Der Erfolg des Überprüfungsvorganges hängt im hohen Maße davon ab, wie die Menschen ihre praktische Tätigkeit kritisch einschätzen. So entsteht eine erkenntnistheoretische Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis: Die Wahrheit wird durch die Praxis überprüft, die mit der Theorie in Wechselwirkung steht. Wenn deshalb die eine oder andere Vorhersage nicht eintritt, so bedeutet dies noch nicht, daß man diese Theorie sofort aus dem Rang einer wahren in den einer falschen Theorie überführen müßte. Das Nichteintreten des erwarteten Sachverhalts, der die Vorhersage bestätigen würde (im Unterschied zum Eintreten des genau entgegengesetzten Sachverhalts), ist nicht hinreichend dafür, einen Satz für sinnlos zu erklären.

[198] Moritz Schlick: Positivismus und Realismus. In: Erkenntnis, Bd. 3, S. 28.
[199] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 197.
[200] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 135.

Es sei noch auf folgendes hingewiesen. Carnap und andere Positivisten operieren in der letzten Zeit mit dem Verifikationsprinzip sehr viel vorsichtiger als früher, wenn es darum geht, Sätze für sinnlos zu erklären. Das positivistische „Ockhamsche Rasiermesser" ist stumpf geworden. In der Arbeit „Der methodologische Charakter theoretischer Begriffe" (1958) verknüpft [542] Carnap den Begriff „sinnvoll" schon nicht mehr ausschließlich mit „beobachtbar", sondern setzt ihn auch in Abhängigkeit zur Sprache der Theorie (L_T), zur Sprache der Beobachtung (L_o) und zum Charakter des theoretischen Systems der Wissenschaft (V_T), wobei er anerkennt, daß zwischen L_T, L_o, V_T sowie einigen anderen theoretischen Faktoren und den empirischen Daten eine vielseitige Wechselwirkung besteht. Carnap erklärt in diesem Aufsatz, daß es falsch sei, physikalische Sätze, die sich beispielsweise auf das elektromagnetische Feld beziehen, nur deshalb für sinnlos zu halten, weil letzteres als solches nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Er wirft in diesem Zusammenhang dem operationalistischen Prinzip Bridgmans „äußerste Enge"[201] vor. Aber auch in diesem Aufsatz Carnaps finden wir keine Anerkennung der Richtigkeit des Materialismus. Wenn er erklärt, daß er die Existenz „unbeobachtbarer Realitäten" anerkenne, so formuliert er dies derart verschwommen, daß es auch für die objektiven Idealisten annehmbar bleibt.

Spezifische Schwierigkeiten ergaben sich aus der engen Auffassung des Verifikationsprinzips, die besagt, daß der Sinn zusammengesetzter Sätze über den Sinn der in sie eingehenden Elementarsätze festzustellen ist. Die Theoretiker der symbolischen Logik formulierten die „Antinomien der Verifikation". Auf zwei dieser Antinomien haben wir bereits im Zusammenhang mit der Lehre Poppers von der Falsifikation hingewiesen. Wir wollen noch auf die folgende Antinomie verweisen: Nach den Regeln des Aussagenkalküls genügt es, damit eine Disjunktion (z. B. $A \vee B$) sinnvoll sei, daß eines ihrer Glieder (z. B. A) sinnvoll ist. Wenn daher B sinnlos oder sogar absurd ist, so ist die Disjunktion als ganzes dennoch sinnvoll.

Die „Antinomien der Verifikation" zeugen erneut davon, daß der Formalismus, in welcher Form er auch immer auftreten möge, eine vollständige und allseitige Erkenntnis der Wirklichkeit nicht garantieren kann. In jedem formalen System können Sätze gebildet werden, die aus der Sicht dieses Systems unentscheidbar (d. h. „sinnlos") sind, die jedoch außerhalb dieses Systems durchaus sinnvoll sein können.[202] Die Wechselbeziehungen wissen-[543]schaftlich sinnvoller Sätze sind nahezu unerschöpflich kompliziert, und auf der jeweils gegebenen Stufe der Formalisierung kann der Inhalt dieser Wechselbeziehungen immer nur teilweise ausgeschöpft werden. Die „Antinomien der Verifikation" ergeben sich zwangsläufig aus den sogenannten Unterbrechungen des Erkenntnisprozesses und aus der Betrachtung einzelner seiner Resultate (darunter auch der Mißerfolge) als starrer und unveränderlicher Ergebnisse.

Im allgemeinen führt in der formalen Logik die Überwindung bestimmter Antinomien dazu, daß neue auftauchen. Dies läßt sich an folgendem Beispiel demonstrieren. Wie wir noch zeigen werden, hatte Tarski Paradoxien vom Typ des bekannten Paradoxons des „Lügners" dadurch aus der Umgangssprache eliminiert, daß er die Prädikate „wahr" und „falsch" in den Metabereich verwies. Aber auch in der neuen Situation entsteht ein analoges Paradoxon, wenngleich es jetzt auch in einer komplizierteren Form, auftritt. Nehmen wir die folgenden Aussagen:

(1) Meyer sagt, daß das jetzt von Schulze Gesagte wahr sei;
(2) Schulze sagt, daß das jetzt von Meyer Gesagte falsch sei.

Offensichtlich sind wir nicht imstande, die Aussage (1) als wahr oder falsch zu charakterisieren, obgleich hier die erkenntnistheoretischen Prädikate nur im Metazusammenhang auftau-

[201] Rudolf Carnap: The Methodological Character of Theoretical Concepts. In: Minnesota Studies in The Philosophy of Science, vol. I, Minneapolis 1959, p. 65.
[202] Es ist charakteristisch, daß Bridgman in seinem Buch „Die Dinge, wie sie sind" (1959) die angeführte Schlußfolgerung aus dem Gödelschen [543] Theorem völlig subjektivistisch als Argument für die Ansicht zu deuten suchte, daß jedes Subjekt dazu verurteilt sei, auf seinen persönlichen Positionen zu verharren, d. h., daß der Agnostizismus unvermeidlich sei.

chen; wir müssen also neue formale Mittel ausfindig machen, um das entstandene Paradoxon auszuschließen usw.

Die „Allmacht" der formalen Logik ist eine Illusion. Die Logik kann die menschliche Praxis und die dialektische Methode der Erkenntnis nicht ersetzen, der formale Zusammenhang kann den inhaltlichen Zusammenhang niemals restlos ersetzen. Wird dies nicht begriffen, so führt es zu einer metaphysischen und folglich völlig falschen Auffassung von der Rolle der formalen Logik in der Erkenntnis.

Die logischen Positivisten waren nicht in der Lage, die „Antinomien der Verifikation" richtig zu interpretieren. Carnap schlug in seinem Aufsatz „Prüfbarkeit und Bedeutung" vor, die Antinomien durch eine solche Umformung der Regeln der Wissenschaftssprache zu beseitigen, die es im Prinzip ausschließen würde, daß in ihr sinnlose Sätze auftauchen. Er identifizierte [544] hierbei die Begriffe „empirisch sinnvoll" und „im wissenschaftlichen System L ausdrückbar", womit er die Verifikation selbst umging. Es fragt sich aber, wo man das Kriterium finden kann, um aus der Sprache die nichtempirischen Prädikate auszuschließen und sie durch neue, wirklich empirische Prädikate hinreichend fehlerfrei zu ergänzen? Da Carnap keinen materialistischen Standpunkt einzunehmen gedenkt, gerät er in eine Sackgasse. Stegmüller weist zwar darauf hin, daß die Wahl neuer Prädikate durch das „Gewissen" der Wissenschaftler bestimmt werden müsse[203]; doch nimmt sich dieser Hinweis recht kläglich aus.

7. Die logische Semantik und der Neopositivismus über die Wahrheit. Die Wahrscheinlichkeit und die Methode der Verifikation

Die führenden Vertreter des logischen Positivismus versuchten in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre auf der Grundlage der logischen Semantik erneut, die empirische Variante des Verifikationsprinzips anzuwenden, indem sie sie in ihre Konzeption der „formalen Wahrheit" einbezogen. Die in der logischen Semantik entwickelte Wahrheitsdefinition wurde als Vergleich von Sätzen untereinander gedeutet. Bei der Formalisierung des Empirismus war das für den verbalistischen Physikalismus Neuraths charakteristische Verfahren also nicht vergessen. Die positivistische Deutung der semantischen Wahrheitskonzeption konnte das Verifikationsprinzip jedoch nicht retten, sondern entwertete es nur.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die semantische Wahrheitskonzeption zugleich die Entwicklung der Semantik als logischer Wissenschaft einleitete, die die Bezeichnungsfunktionen von Zeichen und die Bedeutungen von Begriffen und Urteilen untersucht (darunter auch die ihnen zukommenden Bedeutungen der Wahrheit und Falschheit). In jener erweiterten philosophischen Deutung, die ihr die Neopositivisten gegeben haben, führt die semantische Wahrheitskonzeption zu einer falschen Auffassung von der Erkenntnis; in ihrer engen logischen Bedeutung hat sie aber [545] in der Wissenschaft eine fortschrittliche Rolle gespielt. Bekanntlich hilft die logische Semantik[204], rationelle Systeme der Aufzeichnung wissenschaftlicher Daten und der automatischen Übersetzung auszuarbeiten.

In den letzten beiden Jahrzehnten wurde die logische Semantik im Ausland vornehmlich von den führenden Theoretikern des Neopositivismus entwickelt. Unterschiedliche Probleme vermengend schreiben sie dem Positivismus die ausschlaggebende Rolle bei der Ausarbeitung der Semantik zu und interpretieren zugleich die logische Semantik im Geiste des Positivismus. Die Vertreter der „allgemeinen Semantik" hingegen (einer populären Spielart des semantischen Idealismus) vereinigten die positivistische Handhabung der semantischen

[203] W. Stegmüller: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, S. 281.

[204] Unter logischer Semantik versteht man im Grunde genommen zwei Wissenschaften: 1) Die Theorie der Bedeutungen, die die Bedeutung der Worte, ihre Synonymität, Analytizität und ihren logischen Inhalt überhaupt untersucht; 2) die Theorie der Bezeichnungen, die die Bedeutungen mittels Interpretationen untersucht, indem sie die Beziehung von Sätzen, Termini, Symbolen semantischer Systeme zu den durch sie bezeichneten Gegenständen analysiert. Vgl. D. G. Lachuti, I. I. Rewsin, W. K. Finn: Über einen Zugang zur Semantik. In: Filosofskije nauki, 1951. Nr. 1, S. 208 (russ.).

Wahrheitskonzeption mit dem Pragmatismus. Sie behielten das Verifikationsprinzip in seiner sensualistischen Form bei, vulgarisierten es jedoch. Sie ebneten irrationalistischen Einflüssen den Weg in die Logik und Sprachwissenschaft.

In der logischen Semantik wird streng zwischen Wahrheitsbedingungen und Sinn eines Satzes einerseits und seiner Prüfbarkeit (Verifizierbarkeit) andererseits unterschieden. Damit wurde eine der Schwächen beseitigt, die vordem dem Verifikationsprinzip anhafteten. Wie wir schon gesehen haben, tauchte die Idee dieser Unterscheidung im Neopositivismus nicht erst mit der Entstehung der logischen Semantik auf. Schon in Neuraths verbalistischer Variante des Physikalismus wurde der Unterschied zwischen Sinn (Wahrheitsbedingungen) und sinnlicher Verifikation berücksichtigt, die sich als außerhalb der Wissenschaft liegend erwies, da Neurath die Sätze selbst als endgültige Ausgangssachverhalte ansah. Ein unmittelbarer Hinweis auf die Notwendigkeit, zwischen den genannten Begriffen zu unterscheiden, findet sich auch in Carnaps Aufsatz „Prüfbarkeit und Bedeutung".

An der semantischen Wahrheitsdefinition interessiert uns in [546] erster Linie ihre neopositivistische Deutung und ihr Einfluß auf das Verifikationsprinzip.

Die semantische Problematik ist relativ selbständig. Alfred Tarski erklärte hierzu, worauf wir bereits hingewiesen haben, in dem Aufsatz „Der semantische Wahrheitsbegriff": „Wir können den semantischen Wahrheitsbegriff akzeptieren, ohne von unserem epistemologischen Standpunkt abzugehen. Wir können naive Realisten, kritische Realisten oder Idealisten, Empiriker oder Metaphysiker oder was wir auch vordem immer gewesen sein mögen, bleiben. Die semantische Konzeption verhält sich zu all diesen Richtungen neutral."[205] Man kann dem teilweise zustimmen, denn die Logik verfügt über ihre spezifischen Gesetze und Entwicklungstendenzen, die nicht von ihrer philosophischen Interpretation abhängen. Dies gilt aber nur in bestimmten Grenzen. Es ist deshalb falsch, von einer „philosophischen Neutralität" der Logik zu sprechen.

Die Philosophie tritt ihre Rechte an, sobald es sich um die Interpretation des Sinns der logischen Ausgangsbegriffe und -gesetze sowie der in der Logik gewonnenen Resultate handelt. Die allgemeine Entwicklungsrichtung einer logischen Lehre hängt von dieser oder jener Weltanschauung ab. Daraus erklärt es sich auch, daß bestimmte Thesen der Wahrheitstheorie in der logischen Semantik eine falsche positivistische Deutung erfuhren.

Mit dem Entstehen der logischen Semantik wurden gewisse Fehler metaphysischer und idealistischer Art, die in der früheren Periode des Neopositivismus seiner Wahrheitstheorie anhafteten, beseitigt. Die Mittel aber, mit denen dies erreicht wurde, wurden ihrerseits positivistisch gedeutet. Die unfreiwilligen Zugeständnisse an den Materialismus in erkenntnistheoretischen Fragen interpretierte man entweder als „Vervollkommnung" des Positivismus oder als Anerkennung einer gewissen Bedeutung der „Ontologie überhaupt". Der größte Teil der zeitgenössischen Positivisten (Carnap, Hempel, Frank u. a.) suchen keineswegs eine „Annäherung" oder eine „Versöhnung" mit dem Materialismus, sondern bekämpfen ihn nach wie vor, allerdings in einer verschleierten Form.

Um die Mitte der dreißiger Jahre, kurz nach dem Erscheinen [547] des für die vorsemantische Periode Carnaps typischen Werkes „Die logische Syntax der Sprache", traten die logischen Untersuchungen in das Stadium der Semantik ein. Die Entwicklung der logischen Semantik wurde durch die in deutscher Sprache (1936) veröffentlichte Arbeit Tarskis „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen"[206] eingeleitet. Diese Arbeit ging auf einen im Jahre 1931 in polnischer Sprache gehaltenen Vortrag Tarskis vor der Warschauer Wissen-

[205] Semantics and the Philosophy of Language. A Collection of Readings, ed. by L. Linski, Urbana 1952, p. 34; Vgl. Stegmüller: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, S. 222.
[206] Alfred Tarski: Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. In: Studia philosophica, vol. I, Lwow 1936, S. 261-405.

schaftlichen Gesellschaft zurück.[207] Der fünfte Kongreß der logischen Empirismen (Harvard, 1939) stand schon im Zeichen des Siegeszuges der neuen Ideen, und Carnaps Buch „Einführung in die Semantik“ zog das Fazit aus den ersten Jahren der Entwicklung dieses neuen Zweiges der symbolischen Logik.

Tarski machte es sich zur Aufgabe, den Wahrheitsbegriff in der Umgangssprache so zu präzisieren, daß Wahrheit, erstens, als Übereinstimmung eines Satzes mit einem sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalt aufgefaßt werden kann und daß, zweitens, der Wahrheitsbegriff formal exakt (im Rahmen einer streng definierten Sprache) gefaßt werden kann.[208] Mit der erstgenannten Bedingung verband sich Tarskis Bestreben, das Prinzip der sinnlichen Verifikation zu berücksichtigen, mit der zweiten hingegen sein Anliegen, dieses Prinzip formal-sprachlich umzuformen. Tarski geht es um die Wahrheit von Sätzen (oder genauer: von „Aussagen“, denn verschiedene Menschen können in ein und denselben Satz einen unterschiedlichen Inhalt hineinlegen), nicht aber von Urteilen; den Terminus „Urteil“ hielt er für nicht hinreichend exakt. Im weiteren Entwicklungsprozeß der logischen Semantik operierte man jedoch auch mit dem Begriff der Wahrheit von Urteilen.

Der Ausgangspunkt der Überlegungen Tarskis war folgender Satz: Eine Aussage ist dann und nur dann wahr, wenn sie besagt, daß sich eine Sache so und so verhält und die Sache sich ebenso verhält (1). Der Satz (1) entspricht der Auffassung von der Wahrheit als Übereinstimmung des erkenntnistheoretischen [548] Abbildes mit der Realität und widerspricht in letzter Instanz durchaus nicht der materialistischen Wahrheitskonzeption. Das war für Tarski aber völlig uninteressant. Er benutzte den Begriff der „Korrespondenz“ (d. h. der Übereinstimmung) eines Satzes mit einem Sachverhalt nur deshalb, weil er den Gewohnheiten der Umgangssprache entspricht und deshalb „klarer“ und für die Formalisierung „geeigneter“ ist. Dieser Begriff wird als eine Art Konvention eingeführt.

Der Satz (1) ist eine sogenannte implizite Definition, die aus schon bekannten Elementen der Sprache mit Hilfe des Ausdrucks „dann und nur dann“ gewonnen wird. Tarski faßt diese Definition, wie wir sofort erkennen, als einen Satz der Metasprache auf, dessen Gegenstand ein Satz der Objektsprache ist (die Erörterungen, die er über die gegebene Definition selbst anstellt, werden auf der entsprechend nächsthöheren sprachlichen Stufe, d. h. in der Metametasprache geführt). Ziel der weiteren Überlegungen ist es, der Wahrheitsdefinition eine verallgemeinerte symbolische Form zu verleihen.

Wenn wir eine Reihe verschiedener konkreter Sätze vom Typ „x ist eine wahre Aussage“ haben, dann ist das allgemeine Schema, das die Wahrheit dieser Sätze bestimmt, die folgende Satzfunktion:

(2) x ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn p.

Im Satz (2) ist p das Symbol für eine beliebige Aussage und x das Symbol für einen beliebigen Namen dieser Aussagen. Der Name für die Aussage p ist „p“, d. h. eine Funktion von p, deren Werte die verschiedenen Namen des Arguments sind.

Die logische Semantik untersucht die Namen auf verschiedene Weise, z. B. indem sie sie in Anführungsstriche setzt. Den Anführungssatz „es schneit“ kann man als Namen desselben, aber ohne in Anführungsstriche genommenen Satzes oder anders gesagt, als anschauliche Demonstration der graphischen Struktur dieses Satzes auffassen.[209] Strenggenommen ist der

[207] Alfred Tarski: O pojęciu prawdy w odniesieniu do sformalizowanych nauk dedukcyjnych. In: Ruch filosoficzny, 1931, vol. XII, § 1.

[208] Deshalb betrachtete Carnap in der „Einführung in die Semantik“ die Wahrheit als zweistelliges Prädikat: (S, L)-wahr, wobei S ein Satz und L ein bestimmtes logisches System (eine „Sprache“) ist.

[209] Man darf nicht übersehen, daß der Name nicht nur die gegebene individuelle Gesamtheit der Elemente der graphischen Struktur des Satzes bezeichnet, sondern die gesamte Klasse solcher Gesamtheiten (d. h. alle Sätze der Art „es schneit“). Außerdem werden im Satz „es schneit“ eine bestimmte Zeit und ein bestimmter Ort des Schneefalls hinzugedacht.

Name des Satzes selbst kein Satz, er ist vielmehr eine Art „Etikett“ des Satzes. Nimmt man aber den Satz in Anführungsstriche und faßt ihn als Namen auf, so kann er gleichsam als Kopie des Satzes selbst be-[549]trachtet werden und kann dessen Funktionen übernehmen. Unter Verwendung des „Anführungsnamens“ würde das nach Schema (2) konstruierte Beispiel wie folgt aussehen: (3) „es schneit“ ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn es schneit.

Die Namen können auch auf andre Art behandelt werden, z. B. indem man den Gegenstand durch ein besonderes Symbol oder durch Worte einer Fremdsprache bezeichnet, indem man angibt, wo der betreffende Satz steht (z. B. in dem und dem Buch, auf der und der Seite) oder indem man die Struktur des Wort- und Buchstabenbestands des Satzes beschreibt. Der strukturell-deskriptive Name des Satzes bedarf keiner Anführungsstriche, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß die Buchstaben der zu beschreibenden Struktur in der jeweiligen Sprache ihre besonderen Namen haben (z. B. en als Name für den Buchstaben n). Der durch Übersetzung gewonnene Name eines Satzes ist selbst ein Satz (z. B. „snieg pada ist wahr, wenn es schneit“).

Der Satz (3) ist eine Variante der individuellen Wahrheitsdefinition in bezug auf die Aussage „es schneit“. Gestützt auf Behauptungen des Typs (3) suchte Tarski eine verallgemeinerte formalisierte Wahrheitsdefinition zu gewinnen, aus der der Satz (3) und die ihm analogen Aussagen als besondere und individuelle Fälle folgen sollten.

Wenn wir (3) für beliebige Werte der Variablen formulieren, erhalten wir:

(4) für ein beliebiges p gilt: „p“ ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn p gilt.

Diese Formel ist noch nicht die gesuchte, denn sie bezieht sich auf die Wahrheit nur jener Sätze, die Namen anderer Sätze sind. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß jedem Namen eines Satzes ein benannter Satz entspricht. Dies berücksichtigend, gewinnt Tarski die folgende gesuchte semantische Wahrheitsdefinition: (5) für ein beliebiges x gilt: x ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn für ein gewisses p „p“ identisch ist mit x und dabei p gilt.

Hier taucht jedoch folgende Schwierigkeit auf: Die so gewonnene Formel bezieht sich nicht auf den Satz, sondern auf den Buchstaben (p), und wir haben deshalb keinerlei logische Berechtigung, an Stelle von „p“ etwas anderes als den Namen von p einzusetzen, weil ja p und seine Anführungsstriche ein einheitliches Ganzes bilden. Aus (5) ergibt sich die völlig absurde Kon-[550]sequenz, daß der Buchstabe p die einzig wahre Aussage sei. Außerdem zeigt sich, daß in einer Reihe von Fällen die Einsetzung bestimmter Sätze an Stelle von p direkt zur bereits erwähnten Antinomie des „Lügners“ führt, der Lukasiewicz eine einfache und exakte Form verliehen hat.[210]

Diese Antinomie entsteht auf folgende Weise. Nach dem Muster (3) wird der Satz gebildet:

(6) „c“ ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn c gilt. Was das in (6) eingehende Symbol c angeht, so gilt: (7) c ist die objektsprachliche symbolische Abkürzung für einen Satz, der in dem und dem Buch, auf der und der Seite, in der und der Zeile steht. Nachdem wir die genannte Zeile gefunden haben, entdecken wir in ihr den folgenden Satz: (8) c ist keine wahre Aussage. Wir dürfen den Satz (8) gemäß (7) in den Satz (6) mit Anführungsstrichen versehen einsetzen, womit wir den durch Anführungsstriche gebildeten Namen für das Symbol des Satzes durch den ausführlichen Namen des Satzes selbst ersetzen. Gleichzeitig setzen wir den Satz (8) in (6) an Stelle des in ihm enthaltenen Zeichens c ein. Im Ergebnis erhalten wir folgendes:

(9) „c ist keine wahre Aussage“ ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn c keine wahre Aussage ist. Aus (7) und (8) folgt (10): c ist identisch mit dem Satz „c ist kein wahrer Satz“. Wenn wir also auf Grund von (10) den in (9) in Anführungsstrichen stehenden Aus-

[210] Vgl. Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 62; vgl. A. Mostowski: Logika matematyczna, Warszawa 1948, S. 319.

druck durch c ersetzen, erhalten wir die Antinomie: (11) c ist dann und nur dann eine wahre Aussage, wenn c keine wahre Aussage ist.

Nach Tarskis Meinung entsteht diese semantische Antinomie infolge der Anwendung des Begriffs „wahr“ in der Objektsprache, was in Satz (8) der Fall ist.

Tarski schlug vor, den Gebrauch der Begriffe „wahr“ und „falsch“ im Bereich der Objektsprache zu verbieten und die verschiedenen Ebenen der Sprache strikt zu unterscheiden. Er berücksichtigte jedoch nicht die inhaltliche Seite der Frage; gerade sie läßt das Problem aber in neuem Lichte erscheinen.

Die angeführte Antinomie entsteht im Grunde genommen deshalb, weil Tarski das Wahrheitsproblem unabhängig von der Möglichkeit, den Inhalt der Sätze zu prüfen, untersucht. Er manipuliert mit einem Satz, auf den das reale Wahrheitskriterium [551] prinzipiell nicht anwendbar ist, denn sein Inhalt ist dergestalt, daß auf ihn das Merkmal der Wahrheit oder Falschheit überhaupt nicht anwendbar ist. Adam Schaff schrieb dazu folgendes: „Genau gesehen spiegeln sie (diese Sätze – I. N.) also weder getreu noch ungetreu einen objektiv vorhandenen Tatbestand wider. Sie sagen von sich, daß sie ein ungetreues Abbild der Wirklichkeit sind. Sie sind indessen *überhaupt nicht* ihr Abbild. Vom Standpunkt der Widerspiegelungstheorie aus müssen wir feststellen, daß diese Sätze keine Aussagen irgendeines Urteils sein können, weil sie kein wörtlicher Ausdruck irgendeiner Abbildung der Wirklichkeit sind. Und somit: Vom Standpunkt der Widerspiegelungstheorie kann ein Urteil niemals eine Aussage über die eigene Wahrheit zum Inhalt haben ...“[211] Tarski hat deshalb nicht recht, wenn er meint, daß die gewöhnliche (materialistische) Definition der Wahrheit von Urteilen, wie sie innerhalb der Umgangssprache angewandt wird, unweigerlich zu Antinomien führt.

Der dänische Logiker Jörgensen vermeidet die vorliegende Antinomie dadurch, daß er die Existenz sogenannter selbstreflektiver Relationen in Abrede stellt; ein Sonderfall einer solchen Relation liegt vor, wenn ein Satz sich selbst Wahrheit oder Falschheit zuschreibt. Seiner Auffassung nach ist der Satz „dieser Satz ist falsch“ überhaupt kein Satz im logischen Sinne (d. h. ein Urteil) und deshalb sinnlos. Er bemerkt allerdings, daß der Satz „der Satz ‚dieser Satz ist falsch‘ ist falsch“ durchaus sinnvoll, nämlich falsch ist. Doch tritt als Objekt der Behauptung, die in diesem Satz ausgesagt wird, schon nicht mehr der Inhalt des Satzes „dieser Satz ist falsch“ auf, sondern nur noch seine grammatikalische Form. Nun ist aber der Standpunkt Jörgensens insofern nicht weit von demjenigen Tarskis entfernt, als auch er das Problem ausschließlich auf den formal-logischen Aspekt reduziert. Das Problem der Selbstreflexivität erfordert ein inhaltliches Herangehen. Z. B. ist der Satz „ich schreibe jetzt deutsch und denke diesen Satz deutsch“ seinem Inhalt nach selbstreflexiv; er ist durchaus sinnvoll, und zwar wahr. Die Behauptung „dieser Satz ist falsch“ ist in der Tat sinnlos, da in diesem Satz außer der Behauptung seiner Falschheit absolut nichts enthalten ist. Jörgensen gibt nicht die Ursache dafür an, daß er sinnlos ist. Diese Ur-[552]sache liegt aber gerade in dem oben genannten Umstand, daß nämlich dieser Satz in keiner erkenntnistheoretischen Beziehung zur Wirklichkeit steht.

Die von Tarski untersuchte Antinomie bestätigt keineswegs die Richtigkeit seines positivistischen Ausgangspunkts, sondern zeugt im Gegenteil davon, daß er falsch ist; denn sie beruht darauf, daß das Wahrheitsproblem vom Problem der praktischen Überprüfung der Beziehung unserer Urteile zur objektiven Realität isoliert wird. Es gibt kein formales Wahrheitskriterium, das es gestatten würde, über die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen in allen Fällen ausschließlich nach ihrer äußeren (formal-strukturellen) Gestalt, unabhängig vom Prozeß der Widerspiegelung der Wirklichkeit und der praktischen Überprüfung der Resultate derselben, fehlerfrei zu urteilen. Ein solches formales Wahrheitskriterium hofften die Neopositivisten in der semantischen Wahrheitsdefinition gefunden zu haben.

[211] Adam Schaff: Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit, S. 122.

Es muß betont werden, daß alle semantischen Antinomien letztlich auf Grund dessen entstehen, daß jeder Etappe, jeder „Stufe“ der Formalisierung erkenntnistheoretische Grenzen gesetzt sind. Durch eine strenge Abgrenzung von Objektsprache und Metasprache lassen sich zwar bestimmte Antinomien beseitigen, es entstehen aber, wie wir gesehen haben, dafür sofort neue.[212]

Worin besteht nun das Wesen der semantischen Wahrheitsdefinition?

Tarski erklärte, die Wahrheit eines Satzes bestehe in seiner Übereinstimmung mit der Realität. Auf der linken Seite der semantischen Wahrheitsdefinition steht der Satz p (genauer gesagt, die symbolische Abkürzung dieses Satzes), geschrieben in Form des Namens dieses Satzes. Dieser Satz wird mit dem sinnlichen Sachverhalt verglichen, der im rechten Teil der Wahrheitsdefinition in Form des Satzes p geschrieben ist und gleichsam durch diesen Satz „hindurchleuchtet“[213]. Daß Tarski den erkenntnistheoretischen Inhalt des Prädikats „wahr“ in gewissem Maße anerkennt, folgt daher, daß er Wahrheit als Erfüllbarkeit [553] eines Satzes innerhalb eines bestimmten Objektbereichs betrachtet.

Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus hängt jedoch umgekehrt die Erfüllbarkeit von der Wahrheit ab: Wenn wir überprüfen, ob der Satz „es ist wahr, daß alle x die Eigenschaft S haben“ für jedes x erfüllt ist, dann müssen wir vor allem die Frage beantworten, ob es der Wahrheit entspricht, wenn wir diese Eigenschaft jedem gegebenen x zuschreiben. Tarski schloß den Vergleich des Satzes mit dem Sachverhalt und das Problem des Inhalts des Sachverhalts prinzipiell aus dem Rahmen der erkenntnistheoretischen Untersuchung aus, um nicht wie Carnap in der Frage der Protokollsätze umherirren zu müssen. Er erklärte sogar, es sei völlig unwichtig, welchen Sinn wir den Worten „es schneit“ beilegen. Sie können ein beliebiges Ereignis bezeichnen, z. B. „die Zähne schmerzen“. Es bleibt jedoch unerfindlich, was unter der „Realität“ der Sachverhalte zu verstehen ist. Wie dem auch immer sei, die Tarskische semantische Wahrheitsdefinition entsprach dem Sensualismus (ohne letzteren philosophisch näher zu präzisieren).[214]

In die Deutung der semantischen Wahrheitsdefinition drang gleichzeitig ein anderes Motiv ein. Es bestand darin, daß diese Definition die F-Wahrheit zu einer Variante der L-Wahrheit macht. Tarski betrachtet einen Satz der Objektsprache, z. B. „es schneit“, als einen angenommenen Satz (wobei hier unwichtig ist, warum dieser Satz angenommen wird: ob auf Grund einer sicheren Kenntnis des Sachverhalts, auf Grund einer Vermutung oder einer Konvention); die Tatsache, daß der Satz angenommen wurde, verpflichtet uns nun bereits, die Behauptung „es schneit“ für wahr zu halten. In dieser zweiten Variante der Deutung der semantischen Wahrheitsdefinition wird ein Verglich des metasprachlichen Ausdrucks (nämlich des Namens „p“) und des objektivsprachlichen Satzes (p) vorgenommen, d. h., beide Sätze werden miteinander identifiziert. Man beschränkt sich hier also auf eine Analyse logisch-linguistischer Erscheinungen, die nicht nur von der Frage nach der Beziehung der Wahrnehmungen zu den Sachverhalten der Außenwelt, sondern auch von der Frage nach der Beziehung der Urteile zu den Wahrnehmungen isoliert ist.

[554] Es sei erwähnt, daß Stegmüller sich gerade auf diese zweite Deutung der semantischen Wahrheitsdefinition (Wahrheit als wechselseitige Übereinstimmung von Sätzen) beruft, um dem Vorwurf zu entgehen, daß diese Definition nicht verifizierbar sei (da sie nicht analytisch ist, müßte sie verifiziert werden); er behauptet, diese Definition beziehe sich nicht auf das empirische Wissen und bedürfe daher nicht der Verifikation.[215]

---

[212] Vgl. W. Stegmüller: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, S. 29.

[213] Vgl. Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 284. Strenggenommen hätte Tarski auf der rechten Seite der Wahrheitsdefinition nicht p, sondern ⊢ p, d. h. die „Behauptung (des Sachverhalts) p“, einsetzen müssen.

[214] Zur Problematik dieses Absatzes vgl. die Arbeiten des Autors „On the Conception of Truth“. In: Mind, 1965, Nr. 296 sowie die Polemik gegen Ayer. In: Westnik MGU und Filosofskije nauki, 1962, H. 4.

[215] W. Stegmüller: Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, S. 237.

Versteht man die semantische Wahrheitsdefinition als Aufforderung zum Vergleich zweier Sätze, so ist es zweifelhaft, ob man überhaupt noch berechtigt ist, die Begriffe „wahr“ und „falsch“ im Rahmen dieser Definition zu gebrauchen. Die Begriffe „wahr“ und „falsch“ sind in der Tat weder auf Namen von Sätzen noch auf die Sachverhalte selbst anwendbar. Sachverhalte (Erscheinungen, Gegenstände) sind weder wahr noch falsch; sie existieren oder existieren nicht. Namen von Sätzen sind ebenfalls weder wahr noch falsch, sie werden den Sätzen der Objektsprache entweder gegeben (und „entsprechen“ ihnen in diesem Sinne), oder sie werden ihnen nicht gegeben.

Allerdings geht das Problem dieser „Entsprechung“ teilweise doch in das Wahrheitsproblem ein. Wenn wir z. B. einen Satz aus der deutschen Sprache (z. B. „das Pferd wiehert“) in die russische Sprache übersetzen („лошадь ржет“), so entsteht naturgemäß die Frage, ob die Übersetzung wahr oder falsch ist. Die Übersetzung aus der Sprache (1) in die Sprache (2) wird nun aber so verstanden, daß der in der Metasprache (1) vorliegende Satz, der als Name des Satzes figuriert, dem in der Objektsprache (2) vorliegenden Satz entsprechen muß; d. h., es muß gerade jene Entsprechung (Übereinstimmung) gegeben sein, um die es in der semantischen Wahrheitsdefinition geht.

Diese Definition entspricht daher der allgemeinen Idee der Konstruktion von automatischen Übersetzungsmaschinen. Im vorliegenden Falle wird der Terminus „Wahrheit“ jedoch nicht im erkenntnistheoretischen Sinne gebraucht. Versteht man unter Wahrheit wechselseitige Übereinstimmung von Sätzen, so schließt das die Möglichkeit positivistischer Fehler ein. Diese Möglichkeit folgt nicht daraus, daß die Analyse der Wahrheit auf den linguistischen Bereich beschränkt wird, sondern ergibt sich vielmehr aus der Auffassung Tarskis, daß die Beziehung zwischen Sätzen und sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalten dem „außer-[555]theoretischen“ Bereich angehört. Analog transponierten Carnap und Schlick diese Beziehung in den Bereich des „Lebens“ und Russell in den Bereich der Psychologie.[216]

Man würde Tarski zu Unrecht den Vorwurf machen, daß er nur das Problem der formalen Bedingungen der Wahrheit von Sätzen gestellt habe. Letzteres ließe sich wie folgt formulieren: Welche formal-logischen Konsequenzen ergeben sich, wenn wir, um die Wahrheit elementarer Sätze eines Systems zu definieren, von der „gewöhnlichen“, d. h. in letzter Instanz materialistischen[217], Auffassung der Wahrheit ausgehen und dieselbe formalisieren? Tarskis Bestreben, die Möglichkeiten einer strengen Wahrheitsdefinition in deduktiven Systemen zu untersuchen, war fruchtbar und progressiv; es führte zur Entwicklung der bereits von Peirce begonnenen logisch-semantischen Untersuchungen der Gegenwart.

Warum ist aber ausgerechnet die materialistische Auffassung der Wahrheit die „gewöhnliche“? Wie ist es zu erklären, daß die überwältigende Mehrzahl aller Menschen von ihrer Richtigkeit überzeugt ist? Was geschieht, wenn neue Worte und Ausdrücke in einer Sprache auftreten, die in der Formalisierung dieser Sprache noch nicht berücksichtigt sind? Tarski lehnte es nicht nur ab, diese Fragen zu stellen und zu beantworten, sondern hielt sie auch für theoretisch und wissenschaftlich sinnlos, da nämlich, sobald die Wahrheitsdefinition einmal niedergeschrieben ist, diese Fragen angeblich ihr Gewicht verlieren. Man kann daher sagen, daß die positivistische Deutung der Wahrheitsdefinition, wie des Wahrheitsproblems überhaupt, als eines rein linguistischen Problems sich nicht auf die Formel der Wahrheit selbst, sondern auf deren Niederschrift bezieht.

Tarskis semantische Wahrheitsdefinition wurde von Carnap übernommen. Wie Tarski versteht er unter Wahrheit die Entsprechung (Übereinstimmung) zwischen Satz und Sachverhalt: „Ein atomarer Satz in S_1 (d. h. in einem bestimmten semantischen System – I. N.), der aus einem Prädikat besteht, dem eine Individualkonstante folgt, ist dann und nur dann wahr,

[216] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 21.
[217] Dieselbe ergibt sich dann, wenn wir „Sachverhalt“ und ähnliche Begriffe streng materialistisch interpretieren.

wenn das Individuum, auf das sich die Individualkonstante bezieht, die Eigenschaft besitzt, die das Prädikat bezeichnet.“[218] Später [556] stellt es sich heraus, daß es ihm nicht um „Individuen“ (individuelle Objekte) außerhalb der Sprache, sondern nur um Sätze geht. Er macht die F-Wahrheit zu einer Variante der L-Wahrheit, was aus seiner Ausgangsthese folgt, der zufolge man von Wahrheit nur in bezug auf ein jeweils bestimmtes semantisches System sprechen kann.

Der frühere Begriff der L-Wahrheit (Carnap bezeichnet ihn jetzt als C-Wahrheit) wurde beibehalten, aber nur als rein syntaktischer Begriff der Beweisbarkeit eines Satzes im betreffenden System. Wenn wir folglich den Satz haben „dies ist eine ganze Zahl, die größer als 2 und kleiner als 4 ist“, so ist in bezug auf denselben der analytisch abgeleitete Satz „diese Zahl ist 3“ L-wahr. Carnap behielt auch den Begriff der F-Wahrheit bei, allerdings nur als außerlogischen Begriff.

Außerdem führte Carnap den Begriff der L-Wahrheit in Abhängigkeit von den Sinnregeln (semantischen Regeln) des betreffenden Systems ein: „Der Satz σ_i ist L-wahr im semantischen System S dann und nur dann, wenn σ_i in S in der Weise wahr ist, daß seine Wahrheit auf der Grundlage allein der semantisehen Regeln des Systems S ohne jede Bezugnahme auf (außersprachliche) Sachverhalte festgestellt werden kann.“[219] Diese Formulierung liefert nur die Voraussetzung für die Definition der L-Wahrheit, ist aber noch nicht die Definition selbst. Letztere lautet folgendermaßen: „Der Satz σ_i ist L-wahr (in S_1) – das bedeutet, daß per definitionem σ_i in jeder Zustandsbeschreibung (in S_1) erfüllt ist.“[220] Dieser Definition entsprechen die logischen Tautologien, d. h. die immer wahren Sätze. L-wahr ist z. B. der Satz $Pa \vee \overline{Pa}$, worin P das Prädikat und a die für die Variable eingesetzte Konstante ist. Dieser Satz ist immer wahr, und zwar auf Grund der Regeln der logischen Syntax und der semantischen Regeln des Systems S, durch die festgelegt wird, welche Eigenschaft unter P und welche Gegenstände unter a, b, c ... zu verstehen sind und die keineswegs eine Bezugnahme auf außerlinguistische Sachverhalte, d. h. die Nachprüfung dessen, ob es tatsächlich ein P, a, b, c ... gibt, voraussetzen. In der Tat, wenn [557] Pa für bestimmte Zustandsbeschreibungen des gegebenen Systems erfüllt ist, dann ist $\overline{Pa}$ für alle seine übrigen Beschreibungen und die Disjunktion $\overline{Pa} \vee Pa$ in jeder Zustandsbeschreibung erfüllt.

Tarski hatte begonnen, gewisse empirische Prämissen in das formale System einzubeziehen, indem er sie formalisierte. Carnap setzte diesen Weg fort und schlug in dem Aufsatz „Postulate der Bedeutung“ (1952) vor, alle sogenannten Sinnpostulate (als semantische Regeln), durch die festgelegt wird, welche sinnlichen Prädikate als einfachste und voneinander unabhängige Prädikate in das System aufgenommen werden, als konventionell in das System einbezogen zu betrachten. In diesem Falle gelangen wir zu folgender Wahrheitsdefinition: p ist L-wahr im System S dann und nur dann, wenn aus der Konjunktion aller Sinnpostulate im gegebenen System p folgt.

Es scheint, als sei in dieser Definition des Wahrheitsbegriffs die Abhängigkeit der Wahrheit des Satzes p von den empirischen Voraussetzungen, die von der Annehmbarkeit dieser oder jener sinnlichen Eigenschaften (Sachverhalte) für das gegebene System zeugen, „verstärkt“ worden. Carnap macht diese empirischen Voraussetzungen jedoch zu Sätzen, die auf Grund einer Konvention in das System einbezogen werden. Die Wahrheit von p wird also in Abhängigkeit gesetzt zu der logischen Übereinstimmung von p mit andren Sätzen, wobei diese Übereinstimmung konventionell aufgefaßt wird.

---

[218] Rudolf Carnap: Meaning and Necessity, p. 47.
[219] Ebenda, p. 10.
[220] Ebenda. Eine Zustandsbeschreibung ist die Beschreibung der möglichen Sachverhalte und stellt eine Konjunktion atomarer Sätze und ihrer Negationen dar. So ist zum Beispiel für ein System, welches nur zwei Individuenkonstanten a und b und nur zwei einfache Prädikate P und Q besitzt, die folgende Zustandsbeschreibung möglich: $\overline{Pa} \wedge Qa \wedge Pb \wedge \overline{Qb}$

Carnap wandte das konventionalistische „Toleranzprinzip“ auf den semantischen Wahrheitsbegriff auch insofern an, als die Annahme der Wahrheitsregeln, die dem „gewöhnlichen“ Wahrheitsbegriff entsprechen, aber streng formal sind, nur eine durch subjektive Wünsche diktierte Übereinkunft darstellen soll. Überhaupt stellt nach Carnaps Auffassung die Annahme dieser oder jener Definition der Art „‚p‘ ist wahr in S, wenn ...“ wie auch die Annahme dieses oder jenes semantischen Systems (d. h. eines Systems interpretierter Sätze) eine Konvention dar. Dem folgend, gelangt man zu dem Schluß, daß so viele semantische Wahrheitsbegriffe möglich sind, wie semantische Systeme konstruierbar sind.

Wie wirkte sich nun der semantische Wahrheitsbegriff auf das Verifikationsprinzip aus?

Die semantische Wahrheitsdefinition „saugte“ gleichsam die [558] formale Seite der Verifikation auf: Das spezifisch sinnliche Element der Verifikation wurde über Bord geworfen, und ihr Ausdruck in Sätzen (W und U_n) und der Vergleich der Sätze untereinander wurde allgemein als Vergleich eines metasprachlichen Satzes (U_n) mit einem objektsprachlichen Satz (W), d. h. als „Übersetzung“ des Satzes der einen Sprache in den Satz der anderen Sprache, gedeutet.

Wie wir sahen, zeichnete sich die sensualistische Auffassung der Verifikation durch die Identifizierung der Bedingungen der Wahrheit mit der faktischen Prüfbarkeit aus. Diese Identifizierung wurde auch beibehalten, als man im Stadium der logischen Syntax die Überprüfung als wechselseitige Verifikation der Sätze auffaßte. Im Stadium der logischen Semantik wurde diese Identifizierung beseitigt. Wenn die Bedingungen für die Wahrheit eines Satzes in der Übereinstimmung desselben mit seinem metasprachlichen Namen bestehen, so wird der Begriff der faktischen Prüfbarkeit eines Objektsatzes aus dem theoretischen System ausgeschlossen, da er zu dem außertheoretischen Problem des Verhältnisses der Zeichen zu dem, was sie bezeichnen, gehört.

Der Unterschied zwischen dem Begriff der Prüfbarkeit und den Bedingungen der Wahrheit wurde in der logischen Semantik noch schärfer gefaßt, als ihre Theoretiker in den vierziger Jahren begannen, zwischen der Prüfbarkeit der Wahrheit eines Satzes und eines Urteils (proposition) zu unterscheiden. Die Prüfbarkeit der Wahrheit eines Satzes (d. h. nach ihrer Auffassung der Nachweis jener möglichen Bedingungen, unter denen die Menschen ebensolche Sätze aussprechen) braucht noch nicht die Wahrheit des in diesem Satz enthaltenen Urteils zu bedeuten, denn es muß erst festgestellt werden, welchen Sinn das Subjekt dem Urteil beilegt, wenn es diesen oder jenen Satz ausspricht (so bedeutet z. B. „der Mond ist rund“ für einen Astronomen, einen Mathematiker und einen Künstler bei weitem nicht dasselbe).

Die genannte Veränderung im Verhältnis von Prüfbarkeit und Wahrheitsbedingungen vollzog sich unter dem Einfluß logischer Ursachen und bedeutete eine Präzisierung der formallogischen Seite des Verifikationsprinzips. Der philosophische Aspekt der Frage wird deutlich, wenn man bedenkt, daß die positivistischen Logiker die von ihnen vorgenommene Präzisierung nur als eine weitere Konvention betrachteten, die zwar „bequem“ ist, keineswegs aber eine adäquatere Widerspiegelung der Eigenschaften [559] der Objekte und der Relationen zwischen ihnen in der rationalen Erkenntnis gewährleistet.

Die mit Tarskis Ausführungen verknüpften positivistischen philosophischen Ideen treten zutage, wenn man die verschiedenen Deutungen der sogenannten Formel für die Bedingung der materialen (inhaltlichen) Adäquatheit der semantischen Wahrheitsdefinition analysiert. Diese Formel lautet p ≡ „p“ ist wahr, was bedeutet: Die Behauptung, der Satz mit dem Namen „p“ sei wahr, ist der Behauptung des Satzes selbst äquivalent.[221] „Die Wahrheit eines Satzes zu behaupten ist dasselbe, wie den Satz selbst zu behaupten.“[222]

[221] Das Zeichen wird in der Formel im Sinne der materialen Äquivalenz gebraucht, d. h., es bedeutet, daß die Sätze, die durch dieses Zeichen verbunden sind, gleichzeitig beide wahr oder beide falsch sind, unabhängig davon, ob sie ihrem Inhalt nach identisch oder verschieden sind.
[222] Rudolf Carnap: Introduction to Semantics, p. 26.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Formel einen rationellen Gehalt besitzt. Wenn wir irgendeinen Satz behaupten, so bedeutet das tatsächlich, daß wir ihn für wahr halten. Der Ausdruck „wir behaupten“ bedeutet folgendes: Sobald ein bestimmter Satz auf Grund der Regeln eines Systems fixiert wurde, sind wir im Rahmen des gegebenen Systems (da wir es angenommen haben) gezwungen, auch diesen Satz anzunehmen. Es geht somit gar nicht darum, daß jeder aufgezeichnete Satz allein durch die Tatsache der Aufzeichnung zu einem wahren wird.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ im Keime schon lange vor der Entstehung der logischen Semantik entwickelt wurde. Wir finden bereits bei J. St. Mill den Gedanken, es sei „unmöglich, die Idee des Urteils von der Idee der Wahrheit eines Urteils zu trennen“[223]. Ähnlich schrieb Franz Brentano, daß „A ist wahr“ und „A ist“ Sätze sind, die ihrem Inhalt nach identisch sind.[224] Wittgenstein äußerte in seiner frühen Schaffensperiode den Gedanken, daß sich die Wahrheit unmittelbar zeige.

In der logischen Semantik drückt die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ die Tatsache aus, daß das Prädikat der Wahrheit aus der Objektsprache in die Metasprache übertragen wird, und ferner, daß p [560] und „‚p‘ ist wahr“ immer gleichzeitig wahr bzw. falsch sind.[225] In der Tat wird im zweiwertigen Aussagenkalkül die Niederschrift des Symbols als Behauptung der Wahrheit des durch dieses Symbol symbolisierten Satzes (p) interpretiert; entsprechend gilt für das negierte Symbol, daß mit seiner Niederschrift die Falschheit des Satzes behauptet wird.[226] Für dreiwertige und wahrscheinlichkeitslogische Kalküle gilt dies allerdings schon nicht mehr.[227]

Die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ ist praktisch auch dann nicht anwendbar, wenn es sich um allgemeine Sätze des gewöhnlichen zweiwertigen Kalküls handelt. Nehmen wir z. B. die Schlußregel des modus ponendo ponens: „Jeder Satz, der aus wahren Sätzen folgt, ist wahr“. Unter Verwendung des Zeichens D für die materiale Implikation läßt sich diese Regel auch ohne das Wort „wahr“ schreiben: $[p \wedge (p \supset q)] \supset q$.

Sobald wir aber versuchen, diese Formel zu beweisen, zeigt sich, daß wir gezwungen sind, das zu beweisende Prinzip ponendo ponens in seiner inhaltlichen Formulierung (d. h. mit dem Wort „wahr“) während des Beweises selbst zu benutzen. Somit ist dieser modus als besonderes Prinzip (im Unterschied zu seinem Analogon in der Objektsprache) auch in der Metasprache wirksam, wo seine Wahrheit erneut zu beweisen ist.

Die logische Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ vermag also nicht, das Prädikat der Wahrheit aus logischen Sprachen, die in bezug auf Sprachen höherer Ordnung als Objektsprachen auftreten, vollständig auszuschließen.

Wie interpretiert nun der Neopositivismus diese Formel?

[561] Die logischen Positivisten betrachteten die Möglichkeit, aus Sätzen das Prädikat „wahr“ auszuschließen, als Beweis dafür daß dieses Prädikat angeblich einen rein formalen

[223] John Stuart Mill: Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons, S. 464.
[224] Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. 1, Leipzig 1874, S. 276.
[225] Die semantische Wahrheitsdefinition besagt, daß die beiden Sätze „p“ und „‚p‘ ist wahr“ äquivalent sind. Der Leser wird jedoch bemerken, daß wir im Rahmen dieser Definition auch die Beziehung zwischen p und dem Namen „p“ im Satz „‚p‘ ist wahr“ als Beziehung zwischen zwei Sätzen betrachten. Dies ist dadurch bedingt, daß wir hier die semantische Wahrheitsdefinition unter dem Aspekt des erkenntnistheoretischen Verifikationsproblems behandeln.
[226] Folglich kann die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ auch die Form „~ p ≡ ‚p‘ ist falsch“ annehmen. In diesem Zusammenhang weist Russell auf die Schwierigkeit einer strengen Unterscheidung von Sprache und Metasprache hin, da das vor p stehende Negationszeichen gleichsam in bezug auf p ausgesagt wird, und so könnte angenommen werden, daß es eine metasprachliche Rolle spielt. Dasselbe gilt auch für alle anderen logischen Konstanten. (Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 64.)
[227] Vgl. F. Waismann: Ist Logik eine deduktive Theorie? In: Erkenntnis, Bd. 5, S. 277.

„linguistischen“ Charakter trage.[228] Obwohl das Äquivalenzzeichen keine unbedingte Identität der durch dieses Zeichen verknüpften Ausdrücke bedeutet, berief man sich auf Tarskis Formel als angeblichen Beweis dafür, daß es ausreiche, die Wahrheit ausschließlich „verbal“ zu betrachten. Stimmte man einer solchen Auffassung der Formel zu, dann würde sich, wie Kotarbiński zu Recht feststellte, „das Problem der Übereinstimmung der Wahrheit mit der Wirklichkeit in nichts auflösen und zum Scheinproblem werden“[229].

In ihrer positivistischen Deutung erfährt die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ eine operationalistische Handhabung: Als Verifikation der Wahrheit eines Satzes erweist sich die Operation der Niederschrift dieses Satzes (genauer: die Zulässigkeit dieser Operation).

In gewissem Sinne erinnert dieser Standpunkt an die Wahrheitsdefinition des semantischen Idealisten Rapoport in seinem Buch „Operationalistische Philosophie“ (1953). Hier wird der Wahrheitsbegriff auf die Überprüfung eines Satzes durch Verifikation der aus ihm deduzierten Gesamtheit der Folgen (Voraussagen) reduziert.[230] Die Verifikation wird in der gewöhnlichen positivistischen Weise aufgefaßt, d. h. als Vergleich singulärer Sätze mit den Empfindungen des Subjekts. Der Unterschied des operationalistischen Wahrheitsbegriffs bei Rapoport besteht darin, daß der erste Begriff die Operationen der Verifikation durch die rein formalen Operationen der Fixierung des Satzes ersetzt und zwar in völliger Isolierung von den Kategorien des Widerspiegelungsprozesses.

Es wäre falsch anzunehmen, daß die logischen Positivisten das Prädikat „wahr“ stets vorbehaltlos aus der Objektsprache ausgeschlossen hätten.

Kotarbiński (den man übrigens nur in seiner frühesten philosophischen Schaffensperiode dem logischen Positivismus zurechnen kann) bemerkte, daß die inhaltliche Wahrheitskonzeption [562] nicht umhin kann, die Wahrheit eines Satzes aufzuzeigen. Er berief sich dabei auf Fälle folgender Art: „Der vom Autor N an der und der Stelle in dem und dem Werk ausgesprochene Gedanke ist wahr.“ Im Zusammenhang damit wies Schaff zu Recht darauf hin, daß die Ausgliederung dieser Fälle in eine besondere Gruppe zweitrangige Bedeutung besitzt „und ... in dieser prinzipiellen Form, in der sie gegeben wird, irreführend“ ist.[231] In den von Kotarbiński angeführten Fällen ist es einfach deshalb unmöglich, das Wort „wahr“ zu umgehen, weil die Urteile dann ihres Prädikats verlustig gehen und somit aufhören würden, Urteile zu sein. Andrerseits genügt es, die links von dem Wort „wahr“ stehende Wortverbindung als Namen des Satzes aufzufassen und sodann diesen Namen ausführlich zu schreiben (d. h. den Inhalt des vom Autor ausgesprochenen „Gedankens“ darzulegen), damit die Möglichkeit, dem Prädikat „wahr“ entsprechend der Formel Tarskis zu entgehen, erneut entstehe. In allen übrigen Fällen aber war Kotarbiński der Ansicht, daß es zulässig sei, das Prädikat der Wahrheit aus Sätzen auszuschließen.

Russell machte gegen den Ausschluß der Prädikate „wahr“ und „falsch“ gewisse Vorbehalte geltend. Er unterschied zwischen der Schreibweise eines Satzes mit Negationszeichen und der Behauptung seiner Falschheit, wobei er an die Lösung dieser Frage vom rein psychologischen Standpunkt aus heranging. „Wenn man an einem Objekt interessiert ist“, schrieb er, „so sagt man ‚nicht p‘, ist man an der Behauptung interessiert, so sagt man ‚p ist falsch‘.“[232] Nach Russells Meinung empfiehlt es sich also nicht, die erkenntnistheoretischen Prädikate zu umgehen, wenn der Satz als solcher von Interesse ist (wenn es z. B. jemanden zu überzeugen gilt, diesen Satz anzunehmen usw.). Russells Überlegung läßt sich jedoch kaum anders qualifizieren, als daß er mit ihr die vorliegende Frage nur verwirrt. Es bleibt nämlich unerfindlich,

[228] Vgl. Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 75; Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 88/89.
[229] Tadeusz Kotarbiński: Wybor pism, t. II. S. 824.
[230] Vgl. Anatol Rapoport: Operational Philosophy. Integrating Knowledge and Action, p. 33.
[231] Adam Schaff: Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit, S. 494.
[232] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 78.

was man unter dem Interesse am „Objekt“ zu verstehen habe, denn in der Philosophie Russells ist der Begriff des „Objekts“ äußerst unklar. Was jedoch das „Interesse“ des Subjekts an diesem oder jenem Satz angeht, so versteht Russell darunter durchaus nicht, daß das Subjekt darauf bedacht ist, die Resultate des Widerspiegelungsprozesses zu bewerten (denn die [563] Sätze sind für ihn ja keine Fixierung von Resultaten der Widerspiegelung).

Auch Pap bringt in diese Frage keine Klarheit. Er neigt zu der Ansicht, daß es unmöglich sei, Prädikate, die erkenntnistheoretische Bedeutung haben, völlig aus der Sprache auszuschließen. Nach seiner Auffassung hat das Prädikat „wahr“ mehr als nur eine psychologische Funktion.[233] Das Prädikat „wahr“ ist auch kein „Scheinprädikat“, wie Ayer in seinem Buch „Sprache, Wahrheit, Logik“ behauptete. Pap gibt jedoch keine definitive Antwort auf die Frage nach dem Inhalt des Prädikats „wahr“, obgleich man aus einer Reihe indirekter Bemerkungen schließen kann, daß er zum Platonismus neigt.

Was beweist nun die Tatsache, daß die logischen Wertigkeiten eines Satzes und die Behauptung seiner Wahrheit nicht zusammenfallen? Wir sind der Meinung, daß das Vorhandensein des Prädikats der Wahrheit in einem Urteil prinzipielle Bedeutung für die Erkenntnis besitzt und dem Inhalt desselben ein neues erkenntnistheoretisches Merkmal hinzufügt. Wenn wir wissen, daß ein Urteil wahr ist, so besteht dieses Wissen nicht einfach darin, daß wir den Inhalt dieses Urteils „wiederholen“; vielmehr handelt es sich um ein von uns wirklich überprüftes Wissen darüber, daß der Inhalt dieses Urteils Sachverhalte der objektiven Realität adäquat widerspiegelt.

Die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ läßt (neben der schon erwähnten rein logischen Bedeutung, die sie besitzt) verschiedene, durchaus rationale Interpretationen zu.

Wenn man p nicht als Aussage über einen Sachverhalt deutet, sondern als Symbol des sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalts selbst, dann sinkt „p“ entsprechend auf eine niedere Stufe herab, d. h., es bedeutet den Satz, der den Sachverhalt fixiert. In diesem Falle lesen wir die Formel wie folgt: Wenn der betreffende Sachverhalt existiert, dann ist der Satz, der besagt, daß der Sachverhalt existiert, wahr. Wir haben es hier mit dem „gewöhnlichen“ (letztlich materialistischen) Wahrheitsbegriff zu tun.[234] Er unterscheidet sich prinzipiell von Ayers Auffassung der Tarskischen Formel, wie er sie in seinem Buch „Das Erkenntnisproblem“ (1956) entwickelte. Ayer erklärte hier, daß unsere [564] Empfindungen als solche weder wahr noch falsch sind; sie „finden einfach statt“, und deshalb sei das Prädikat „wahr“ in bezug auf sie überflüssig.[235] Der wesentliche Unterschied zwischen der materialistischen Interpretation der Tarskischen Formel und ihrer Interpretation durch Ayer besteht darin, daß es sich im ersten Falle um Sachverhalte der objektiven Realität handelt, im zweiten hingegen um Empfindungen und Erlebnisse des Subjekts, die von der objektiven Realität isoliert sind.

Tarskis Formel kann auch dann eine rationale erkenntnistheoretische Deutung erfahren, wenn sie nur auf Sätze bezogen wird. In diesem Falle muß man sie als erkenntnistheoretisches Postulat interpretieren: In eine Wissenschaftssprache (Theorie) werden nur wahre Behauptungen aufgenommen. Außerdem sind noch die seltenen Fälle möglich, in denen die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ in ihrer absoluten Bedeutung verstanden werden kann: Die Tatsache der Niederschrift (oder des Aussprechens) eines Satzes bedeutet automatisch, daß er wahr ist, unabhängig davon, ob er in ein bestimmtes theoretisches System einbezogen ist oder nicht. Als Beispiel hierfür mag der folgende Satz dienen: „Dieser Satz wurde mit Druckerschwärze gedruckt.“

Die Bedeutung der Prädikate „wahr“ und „falsch“ für die Erkenntnis und die Tatsache, daß sie nicht auf die Begriffe „angenommen“ und „nicht angenommen“ (angenommener und

[233] Arthur Pap: Analytische Erkenntnislehre, S. 61.
[234] Diese Deutung der Formel findet sich in dem Aufsatz von M. Kokoszyńska: A Refutation of the Relativism of Truth. In: Studia philosophica, vol. IV. Poznań 1951, p. 140.
[235] Vgl. Alfred Ayer: The Problem of Knowledge, p. 54.

nicht angenommener Satz) reduziert werden können, zeigt sich ganz deutlich, wenn wir diese Prädikate nicht auf die Beziehungen zwischen Sätzen, sondern auf die Beziehung zwischen Sätzen (Urteilen) und objektiver Realität sowie zwischen einem theoretischen System einerseits und der objektiven Realität andrerseits anwenden. In diesem Falle erweist es sich, daß, wenn man auf die erkenntnistheoretischen Prädikate verzichtet, man die Frage nach dem Charakter dieser Beziehungen umgeht. Die Beziehung theoretischer Systeme zur objektiven Realität ist, wie wir bereits festgestellt haben, eine Frage der Interpretation des abstrakten Inhalts dieser Systeme. Unserer Ansicht nach ist es zweckmäßig, die Prädikate „wahr" und „falsch", wenn durch sie die genannte Beziehung bewertet werden soll, als Zeugnisse für den Erfolg der unmittelbaren Interpretation des Systems zu betrachten (das bedeutet, daß das System in dem Bereich der Erscheinungen der Außenwelt oder des Erkenntnisprozesses, für [565] dessen Widerspiegelung es seinem inhaltlichen Sinn nach unmittelbar bestimmt war, erfüllbar ist). Außerdem können formale Systeme verschiedene „technische" Interpretationen in andren, darunter auch in abstrakten Bereichen erfahren (obwohl, wie Tarski festgestellt hat, es auch nichtinterpretierbare Systeme gibt).

Auf Grund der an ihnen geübten Kritik waren die Philosophen der „logischen Analyse" gezwungen, den inhaltlichen Charakter der Prädikate „wahr" und „falsch" bis zu einem gewissen Grade anzuerkennen. Dies fand seinen Ausdruck darin, daß sie den semantischen vom sogenannten absoluten Wahrheitsbegriff unterschieden.

Im Stadium der logischen Syntax, als sie Wahrheit noch auf Ableitbarkeit reduzierten, lehnten die Neopositivisten den „absoluten" Wahrheitsbegriff ab. Kokoszyńska schrieb, „daß der absolute Wahrheitsbegriff unwissenschaftlich, und also aus der Wissenschaft zu eliminieren ist"[236]. In der Entstehungszeit der logischen Semantik wurde der absolute Wahrheitsbegriff nicht benutzt, da Wahrheit nur als Charakteristikum für Sätze, nicht aber für Urteile galt. Deshalb schrieb Ajdukiewicz in dem Aufsatz „Sprache und Sinn", daß die Frage nach dem Inhalt von Urteilen und ihrer Wahrheit die Logik, die mit Sätzen operiert, nicht betreffe: „Sagt man also ‚X anerkennt den Satz' es schneit, so folgt daraus noch nicht, daß X daran glaubt, daß es schneit."[237] Für das Subjekt X kann der genannte Satz alles mögliche bedeuten, das hat die Logik aber nicht zu interessieren.

Lange bevor der „absolute" Wahrheitsbegriff auftauchte, hatte Russell nachdrücklich darauf hingewiesen, daß man zwischen der Wahrheit eines Satzes und der eines Urteils (proposition) unterscheiden muß, worauf wir schon im Zusammenhang mit dem Problem der sinnlichen Verifikation eingegangen sind. Russell betrachtet den Inhalt des Urteils als eine selbständige logische Wesenheit und blieb der Tradition des Neorealismus treu. Er demonstrierte in diesem Zusammenhang nochmals, daß er nicht gewillt war, die Dienste der materialistischen Widerspiegelungstheorie in Anspruch zu nehmen. „Der in Worten ausgedrückte Inhalt eines Glaubens ist dasselbe (oder nahezu dasselbe), was [566] man in der Logik einen ‚Satz' nennt."[238] Russells Auffassung vom Inhalt des Begriffs „Urteil" war übrigens nicht immer eindeutig; mitunter näherte er sich der Auffassung Carnaps, der das Urteil als Invariante der Bedeutungen verschiedener Übersetzungen des gegebenen Satzes definierte; in anderen Fällen wiederum neigte er zur behavioristischen Konzeption.

Im Unterschied zum spezifisch semantischen Wahrheitsbegriff bezieht sich der absolute Wahrheitsbegriff nicht mehr auf Sätze, sondern auf Urteile und wird damit gleichsam unabhängig von der Sprache. So ist das Urteil „das Weltall existierte vor dem Menschen" wahr, unabhängig davon, ob der entsprechende Satz ausgesprochen (und nachgeprüft) wird oder nicht. Im völli-

[236] M. Kokoszyńska: Über den absoluten Wahrheitsbegriff und einige andere semantische Begriffe. In: Erkenntnis, Bd. 6, H. 3, S. 165.
[237] Kasimierz Ajdukiewicz: Sprache und Sinn. In: Erkenntnis, Bd. 4, S. 14.
[238] Bertrand Russell: Die Analyse des Geistes, S. 307; vgl. Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 189.

gen Widerspruch zu der üblichen positivistischen Art, sich hierüber auszuschweigen, erklärte Pap ohne Umschweife: „Wir glauben doch alle, daß das Weltall schon lange vor der Geburt der Sprache existiert hat.“[239] Schon an diesem Beispiel zeigt sich, daß die Annahme des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs ein Zugeständnis an den Materialismus war. Dieses Zugeständnis wurde übrigens als eine „Vervollkommnung“ der „analytischen“ Erkenntnislehre ausgegeben. Die Formel des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs beschränkt sich jedoch, wie wir sogleich sehen werden, auf die Forderung, nur den sprachlichen Kontext der Wahrheit zu berücksichtigen.

Die Formel des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs, die auf dem semantischen Wahrheitsbegriff aufbaut, lautet: W (p) = (L) (S) [Des (S, p, L) ⊃ (S, L) wahr].

In dieser Formel bedeutet W (p) „wahres Urteil“, „Des“ ist eine dreistellige Relation und bedeutet, daß der Satz S in dem konventionell angenommenen sprachlichen System L das Urteil p ausdrückt. Wie wir sehen, läuft die Definition des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs darauf hinaus, die semantische Wahrheit (als zweistelliges Prädikat) aus einer dreistelligen Relation zu implizieren. Die „absolute“ Wahrheit selbst stellt ein einstelliges Prädikat von p dar und wird als selbständige logische Wesenheit und nicht als aus dem Widerspiegelungsprozeß hervorgehende Charakteristik interpretiert.

Der „absolute“ (in der Terminologie Carnaps der „nicht-[567]semantische“) Wahrheitsbegriff ist in dem Sinne „absolut“, daß er nicht von dem Zeitpunkt abhängt, zu dem der Satz S ausgesprochen wird. Er hängt jedoch im Prinzip von der Existenz von S und des jeweiligen sprachlichen Systems L, in dem S formuliert wird, ab. Der „absolute“ Wahrheitsbegriff hängt auch vom Grad der Exaktheit ab, mit dem das Urteil p im Satz S ausgedrückt wird.

Die Anwendung des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs führt in der Logik insbesondere zu den beiden folgenden Ergebnissen. Erstens wird klar, daß die Formel „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ nicht das gleiche wie die ihr anscheinend äquivalente Formel „p ≡ es ist wahr, daß p gilt“ ausdrückt. In der zweiten Formel geht es um die Wahrheit des Urteils, also um den „absoluten“ Wahrheitsbegriff, der vom semantischen Wahrheitsbegriff in der ersten Formel wohl zu unterscheiden ist. Die erste Formel kann folgendermaßen interpretiert werden: p ist ein Urteil, und „p“ ist das durch seinen Namen ausgedrückte Urteil (diesen Namen fassen wir als Satz auf). Dann gilt es zu beachten, daß der Satz das ihm entsprechende Urteil nur annähernd und mit einem bestimmten Grad der Wahrscheinlichkeit ausdrückt.

Die Einführung des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs erhärtet zweitens, daß Wahrheitsbedingungen und Prüfbarkeit nicht zusammenfallen. Sofern jetzt zwischen der Wahrheit des Urteils und der semantischen Wahrheit des Satzes unterschieden wird, unterscheidet sich auch der innere Sinn (die Bedingungen der Wahrheit) des Urteils noch stärker von der Prüfbarkeit des Satzes. Einer der Eckpfeiler, auf denen das Verifikationsprinzip in seiner „klassischen“ Form ruhte, wurde damit noch mehr erschüttert.

Wir wollen nunmehr jene Veränderungen im Wahrheitsbegriff betrachten, die sich daraus ergaben, daß man an das Problem vom wahrscheinlichkeitstheoretischen Standpunkt aus heranging. Diese Veränderungen interessieren uns hauptsächlich hinsichtlich ihres Einflusses auf das Prinzip und den Mechanismus der Verifikation.

Wir sind dem Problem der Wahrscheinlichkeit schon bei der Betrachtung des „absoluten“ Wahrheitsbegriffs begegnet, insofern es nur ein gewisses Maß an Wahrscheinlichkeit dafür gibt, daß dieser oder jener Satz das in ihm enthaltene Urteil exakt ausdrückt. So drückt der Satz „Jeanne d’Arc wurde wegen des Umgangs mit teuflischen Kräften zum Tode verurteilt“ im [568] 20. Jahrhundert bei weitem nicht dasselbe Urteil wie im 15. Jahrhundert aus.

Der Wahrscheinlichkeitsaspekt tritt auch dann auf, wenn Wahrheit und Kenntnis der Wahrheit zueinander in Beziehung gesetzt werden; das gilt vor allem für den psychologischen As-

[239] Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie, S. 69.

pekt dieses Problems, in dem es um die Beziehung des Subjekts zum Satz geht. Mit diesem Aspekt beschäftigte sich besonders Carnap sehr ausführlich.

Wir sind übrigens dem Problem der Wahrscheinlichkeit schon bei der Analyse des Mechanismus der sinnlichen Verifikation begegnet. Dort hatte sich herausgestellt, daß die logischen Positivisten nicht von der Gewißheit, sondern nur von der Wahrscheinlichkeit einer exakten Fixierung des Sachverhalts im Protokoll sprechen können; dasselbe gilt für die exakte Reproduktion der Bedeutung des Protokolls in der nachfolgenden Zeit sowie für den exakten Vergleich der Sätze W mit U_n und die Erhaltung der Resultate der Verifikation in der Zukunft.

Die Neopositivisten neigten mehr und mehr zu der Meinung, daß die Erkenntnis überhaupt nur aus wahrscheinlichen und nicht aus zuverlässigen Wahrheiten bestehe (die logischen Konventionen hingegen können nicht als Erkenntnis gewertet werden). Dieser Schlußfolgerung entsprach es, daß Popper die Wahrheit durch den amorphen Begriff der „Bewährung“ und Carnap durch die wahrscheinliche „Bestätigungsfähigkeit“ ersetzte. Die logischen Positivisten machten sich daran, den gesamten Erkenntnisprozeß wahrscheinlichkeitstheoretisch zu deuten.

Die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist für die Entwicklung der Erkenntnistheorie unbedingt notwendig, weil ein Teil unserer Kenntnisse stets nur wahrscheinlich bleibt. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß die logische Ausarbeitung der Probleme der Wahrscheinlichkeit dazu geführt hat, den metaphysischen Dogmatismus aus der neopositivistischen Verifikationslehre teilweise zu eliminieren. Man verband die gewonnenen Resultate jedoch mit einer programmatischen Ablehnung des Materialismus (im besten Falle deklarierte man eine „Ontologie“ schlechthin, ohne exakt anzugeben, um was für eine Ontologie es sich dabei handeln sollte). Dies führte dazu, daß man von bestimmten überwundenen metaphysischen und idealistischen Dogmen zu anderen derartigen Dogmen gelangte. Deshalb ist es notwendig, den spezifisch logischen (und mathematischen, physikalischen usw.) In-[569]halt der Probleme der Wahrscheinlichkeitsrechnung streng von seiner philosophischen (im vorliegenden Falle positivistischen) Begründung und Interpretation zu unterscheiden. Uns interessiert nicht die Wahrscheinlichkeitsrechnung als solche, sondern ihre erkenntnistheoretische Interpretation. Anders ausgedrückt: Uns interessieren die Interpretationen des Begriffs „Wahrscheinlichkeit“ sowie die Auffassungen über die Quelle der Wahrheit oder Falschheit von Wahrscheinlichkeitsurteilen und die Einwirkung der verschiedenen Konzeptionen der Wahrscheinlichkeitstheorie auf den Mechanismus der Verifikation. Die Frage nach der Rolle des Verifikationsprinzips beim Aufbau der Wahrscheinlichkeitslehren selbst ist für uns nicht so wichtig, denn ihre Untersuchung wirft auf den uns bereits bekannten Inhalt dieses Prinzips kein neues Licht.

Das Problem der Wahrscheinlichkeit stand nicht erst im Zusammenhang mit Fragen der Wahrheitstheorie und der Wahrheitsprüfung vor den Logikern. Es spielte schon bei der Interpretation des Kausalitätsbegriffs und damit des wissenschaftlichen Gesetzesbegriffs überhaupt eine Rolle. Zwischen diesen Fragen besteht ein sehr enger Zusammenhang, worauf schon Hume hingewiesen hatte. Reichenbach war bestrebt, Kausalität durch Wahrscheinlichkeit zu ersetzen. Die Wahrscheinlichkeitsdeutung der Kausalität ist als solche jedoch nicht Gegenstand unserer Untersuchung. Wir werden sie nur indirekt berühren.

Um sich in diesem Problemkreis orientieren zu können, ist es notwendig, kurz auf bestimmte Varianten der logisch-philosophischen Deutung der Wahrscheinlichkeit einzugehen.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts herrschte der sogenannte klassische Wahrscheinlichkeitsbegriff, wie er schon von Laplace (1813) entwickelt worden war. Die Wahrscheinlichkeit x eines Ereignisses A wurde aufgefaßt als das außerempirisch berechenbare Verhältnis der Zahl (p) der gedanklich vorgestellten und dem Ereignis A günstigen Fälle zur Gesamtzahl (q) aller Fälle, in denen das Ereignis A im Prinzip (entsprechend den Naturgesetzen) möglich ist: $x = \frac{p}{q}$.

Der klassische Wahrscheinlichkeitsbegriff ging nicht von der Erkenntnis ursächlicher Zusammenhänge aus und war nicht an eine experimentelle Überprüfung gebunden (insofern er mit dem bereits vorher gebildeten Begriff des abstrakt „Gleichmöglichen“ [570] operierte). Gleichzeitig stützte er sich aber auf oberflächliche, empirische Vorstellungen, so z. B. auf die evidente Überlegung, daß nicht die Farbe der Seiten eines Würfels, wohl aber eine eventuelle Verlagerung seines Schwerpunktes Einfluß darauf hat, welche Zahl geworfen wird. Der Physiker und Mathematiker v. Mises verwarf den „klassischen“ Wahrscheinlichkeitsbegriff und setzte ihm die statistische (Häufigkeits-) Konzeption entgegen, die in der folgenden Entwicklung eng mit dem Begriff der empirischen Verifikation gekoppelt wurde.[240]

Nach der statistischen Konzeption ist die Wahrscheinlichkeit der Grenzwert, dem sich bei einer hinreichend großen Anzahl von Fällen das empirisch feststellbare Verhältnis der Zahl der Fälle, in denen das gegebene Ereignis tatsächlich stattfindet, zur Zahl aller Fälle, in denen es im Prinzip stattfinden könnte, annähert. Geht die Gesamtzahl der Fälle gegen Unendlich, dann fallen der zahlenmäßige Ausdruck der statistischen und der der mathematischen Wahrscheinlichkeit zusammen. In der Konzeption von Mises ist der Wahrscheinlichkeitsbegriff nur in Anwendung auf Ensembles (Klassen) von Ereignissen sinnvoll. In bezug auf Einzelereignisse hingegen werden nur hypothetische Aussagen (z. B. „es ist wahrscheinlich, daß er gelebt hat“), nicht aber kategorische Wahrscheinlichkeitsaussagen der Art „die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er gelebt hat, ist gleich m“ zugelassen. Auch auf künftige, noch nicht stattgefundene Ereignisse ist Mises’ Wahrscheinlichkeitsbegriff nicht anwendbar, da die statistische Konzeption davon ausgeht, daß die Feststellung der Wahrheit eines Urteils über den Grad der Wahrscheinlichkeit mit der empirischen Verifikation desselben identisch ist und der letzteren nicht vorausgehen kann.

Die Beschränktheit dieses Wahrscheinlichkeitsbegriffs läßt ihn in Fällen, in denen es darum geht, die Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit einer wissenschaftlichen Hypothese anzugeben, unbrauchbar werden. Von seiten der Mathematiker wurde besonders der Begriff des „Grenzwertes“ empirischer Wahrscheinlichkeiten kritisiert. Sie verwiesen mit Recht darauf, daß der Begriff ,,Grenzwert“ hier nicht am Platze ist und durch den Begriff des Schwankens der Wahrscheinlichkeitswerte um einen konstanten Wert bei einer hinreichend großen Zahl von Fällen ersetzt wer-[571]den muß. Der Begriff des „Grenzwerts“ (wie ihn Mises auffaßte) ist empirisch nicht verifizierbar, denn es ist unmöglich, eine unendlich große Anzahl von Fällen exakt zu verifizieren. Begnügt man sich jedoch mit einer annähernden Verifikation, dann taucht erneut die Frage nach dem Grenzwert derselben auf.

Der Hauptmangel der statistischen Wahrscheinlichkeitskonzeption besteht darin, daß sie die Wahrscheinlichkeiten nur unter dem Aspekt der Konstatierung der „Fälle“ in der Erfahrung betrachtet, was für die Wissenschaft völlig unzureichend ist. Diese Auffassung entspricht voll und ganz den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Verifikationsprinzips im Neopositivismus und kommt über die Oberfläche der Erscheinungen nicht hinaus. Wie Chintschin bemerkte, wird nach dieser Theorie die Wahrscheinlichkeit nicht durch die inneren Besonderheiten der Erscheinungen selbst, sondern durch experimentelle Operationen erzeugt, was auf die Verwandtschaft dieser Konzeption mit dem positivistischen Operationalismus hinweist.

Dies bedeutet jedoch keinesfalls, daß wir die Rechtmäßigkeit des Begriffs der statistischen Wahrscheinlichkeit in Anwendung auf gleichartige Objekte, die als Ensembles innerhalb von Ensembles auftreten, schlechthin leugnen würden. Offensichtlich muß man die statistische Wahrscheinlichkeit als äußeren Ausdruck der zu untersuchenden inneren Struktur der Erscheinungen betrachten. Die Wissenschaft geht von der Feststellung statistischer Gesetze zur Formulierung kausaler Gesetze über. Der Begriff der statistischen Wahrscheinlichkeit ist somit notwendig, aber nicht hinreichend für die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten von Prozessen mit Massencharakter.

[240] Vgl. Richard von Mises: Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit, Wien 1936.

Reichenbach entwickelte eine andere positivistische Variante des statistischen Wahrscheinlichkeitsbegriffs. In seinem Buch „Wahrscheinlichkeitslehre“ (1935)[241] bezog er diesen Begriff nicht auf die Ereignisse selbst, wie Mises dies noch getan hatte, sondern auf Aussagen über Ereignisse. Reichenbach interpretierte die Wahrscheinlichkeit als das durchschnittliche Verhältnis der Zahl der Aussagen, in denen Sachverhalte, die der zu prüfenden Hypothese entsprechen, konstatiert werden, zur Gesamtzahl der empirischen Aussagen über Ereignisse, bei denen die Sachverhalte, [572] die der Hypothese entsprechen, prinzipiell möglich sind. Anders ausgedrückt: Die Wahrscheinlichkeit wird aufgefaßt als die relative Häufigkeit, mit der unter allen Aussagen, die im Prinzip für die Verifikation in Frage kommen, solche Aussagen auftreten, die die Hypothese positiv verifizieren. Ist diese Häufigkeit = $\frac{n}{n}$, d. h. = 1, so ist die Hypothese wahr; ist sie dagegen = $\frac{o}{n}$ = 0 (wird also festgestellt, daß die Aussagen in allen Fällen die Hypothese negativ verifizieren), dann muß die Hypothese als falsch angesehen werden. In allen übrigen Fällen handelt es sich um Zwischenwerte.

Der Wahrscheinlichkeitsbegriff Reichenbachs verwandelt die gewöhnliche reduktive Methode der Verifikation wissenschaftlicher Hypothesen in eine Wahrscheinlichkeitsmethode. Was den Zahlenwert angeht, so ist die Wahrscheinlichkeit nach Reichenbach (wir bezeichnen sie als „Wahrscheinlichkeit II“) unmittelbar aus der Wahrscheinlichkeit nach Mises ableitbar, denn eine Aussage über die Wahrscheinlichkeit II ist eine Fixierung empirischer Ereignisse. Die Wahrscheinlichkeit II besitzt folglich dieselben Mängel, die der Wahrscheinlichkeitskonzeption Mises’ anhaften.

Wie wir gesehen haben, faßt die Wahrscheinlichkeitskonzeption II Wahrheit und Falschheit als Sonderfälle der Wahrscheinlichkeit auf. In dem Aufsatz „Der physikalische Wahrheitsbegriff“ schrieb Reichenbach: „... die Wahrheit wird deshalb nur als Grenzfall der Wahrscheinlichkeit zu definieren sein“.[242] Er schlug vor, die zweiwertige Logik durch die unendlichwertige Wahrscheinlichkeitslogik zu ersetzen, in der an Stelle der Disjunktion „jeder Satz ist entweder wahr oder falsch“ die unendliche Disjunktion der verschiedenen zwischen 0 und 1 möglichen Wahrscheinlichkeitsgrade tritt. Die Gesamtheit all dieser logischen Wertigkeiten bezeichnete Reichenbach als „Wahrheitsskala“, in der die Wahrheit nur als Grenzfall auftritt. In Reichenbachs Skala finden auch Sätze mit unbestimmter Wahrscheinlichkeit, die nach Carnap als sinnlos aufgefaßt werden müssen, ihren Platz.

Reichenbach vermengt hier jedoch den logischen und den philosophischen Aspekt des Problems. Vom Standpunkt der formalen Logik aus ist es durchaus möglich, die Wahrheit durch [573] die Wahrscheinlichkeit oder, was richtiger wäre, die Wahrscheinlichkeit durch die Wahrheit zu definieren. Reichenbach geht auch so vor, indem er die Wahrscheinlichkeit von Ereignissen innerhalb eines Ensembles über die Wahrheit (Gewißheit) der Einzelereignisse feststellt. Die Vermengung des logischen und des philosophischen Aspekts führt jedoch dazu, daß der erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff (der besagt, daß die Resultate der Widerspiegelung der widergespiegelten Realität adäquat sind) durch den Grenzfall des Wahrscheinlichkeitsbegriffs II ersetzt wird (der besagt, daß die Zahl der Sätze, in denen „Fälle“ fixiert werden, die unsere Erwartungen bestätigen, der Gesamtzahl aller in einer gegebenen Situation möglichen und stattgefundenen „Fälle“ gleich ist). Letzten Endes gelangt man zu folgendem: Der Wahrheitsbegriff überschreitet nicht den Rahmen einer vollständigen sinnlichen Verifikation und führt damit zu Fehlern und Schwierigkeiten, die für die Frühperiode des Neopositivismus charakteristisch waren, außerdem entspricht er der Auffassung des Verifikationsmechanismus als einer Fixierung beobachtbarer „Fälle“, in deren Wesen man nicht eindringt.

[241] Vgl. Hans Reichenbach: Wahrscheinlichkeitslehre, Leiden 1935; vgl. Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and Structure of Knowledge, Chicago 1938.
[242] Hans Reichenbach: Der physikalische Wahrheitsbegriff. In: Erkenntnis, Bd. 2, S. 162.

Russell weist auf eine der philosophischen Konsequenzen hin, die sich ergeben, wenn die Verwandlung der Wahrheit in einen Grenzfall der Wahrscheinlichkeit verabsolutiert wird: „... alle Sätze besitzen nur einen unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsgrad und erlangen niemals Gewißheit. Die Schwierigkeit liegt darin, daß wir hierbei offensichtlich zu einem unendlichen Regreß verurteilt sind.“[243]

Nehmen wir beispielsweise an, wir müßten die Wahrscheinlichkeit des Satzes feststellen, daß unter bestimmten Bedingungen auf der Fotografie eines physikalischen Mikroprozesses ein sogenannter Stern, d. h. der Zerfallspunkt eines Atomkerns oder von in das Atom eingehenden Teilchen, fixiert wird. Wir müssen nun die Protokollaufzeichnungen aller früheren Fälle, in denen unter analogen Bedingungen ein solcher „Stern“ fixiert worden ist, durchsehen. Alle diese Protokolle wurden seinerzeit nach Reichenbach mit einem bestimmten Wahrscheinlichkeitsgrad verifiziert (für Protokolle ist die Verifikation, wie wir wissen, mit ihrer Fixierung identisch). Um diesen Wahrscheinlichkeitsgrad festzustellen, muß vorher der Wahrscheinlichkeitsgrad festgestellt werden, mit dem Behauptungen der folgenden Art „die [574] Verifikationen von Protokollen der Art W wurden durch das Subjekt N im Zustand völliger Aufmerksamkeit durchgeführt“, „die Aufzeichnung der Protokolle W_1 geschah in adäquaten Ausdrücken der Wissenschaftssprache“ usw. verifiziert wurden. Um den Wahrscheinlichkeitsgrad, mit dem die genannten Behauptungen verifiziert wurden, festzustellen, sind neue Sätze erforderlich, die ebenfalls Wahrscheinlichkeitscharakter tragen und ihrerseits wieder die Feststellung ihres Wahrscheinlichkeitsgrades durch Verifikation verlangen.

Im Ergebnis entsteht ein unendlicher Regreß, und die Gesamtwahrscheinlichkeit der Verifikation (die sich nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung als Produkt aller Einzelwahrscheinlichkeiten ergibt) geht gegen Null.[244]

In Reichenbachs Wahrscheinlichkeitsinterpretation spielt die Verifikation als Mittel zur Überprüfung der Wahrheit von Sätzen keine Rolle mehr; die zuverlässige Wahrheit wird aus der Wissenschaft eliminiert und zu einer Art unerreichbarem Kantischen Ideal gemacht.

Reichenbach eliminiert nicht nur die Wahrheit aus der Wissenschaft, sondern auch die Kausalität, da er auch diese durch die Wahrscheinlichkeit ersetzt, was letztlich zu denselben Folgen führt. Reichenbach schrieb, „daß der Kausalgedanke eine zu enge Fassung sei, daß ein allgemeiner Gesetzeszusammenhang der Natur, ein Wahrscheinlichkeitszusammenhang angenommen werden muß“[245]. Möglicherweise soll damit gesagt sein, daß die Wahrscheinlichkeit eine Form des Ausdrucks und der Erkenntnis kausaler Zusammenhänge ist oder daß der Begriff des Zusammenhangs bedeutend umfassender ist als der enge Begriff der mechanischen Kausalität? Durchaus nicht. Es geht hier um etwas völlig anderes, nämlich darum, daß die „kausale Struktur der physikalischen Welt ... durch eine Wahrscheinlichkeitsstruktur ersetzt (wird)“[246]. Während Frank den Kausalitätsbegriff in Anwendung auf die gesamte Wirklichkeit nur als eine Konstatie-[575]rung dessen, daß alles so vor sich geht, wie es vor sich geht, auffaßte, und ihn in seiner exakten Anwendung auf Einzelereignisse für nur annähernd gültig hielt, löst Reichenbach den Begriff der Kausalität in den Begriff der *Erwartung* von Ereignissen, die den früher stattgefundenen analog sind, auf. Er formuliert seinen höchst durchsichtigen Standpunkt folgendermaßen: „Die Naturereignisse sind eher rollenden Würfeln als kreisenden Sternen vergleichbar; sie werden von Wahrscheinlichkeitsgesetzen beherrscht, nicht von strenger Kausalität, und der Wissenschaftler gleicht eher einem Spieler als einem Propheten. Er kann uns nur sagen, was seine besten Setzungen sind – er weiß aber nie

[243] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 385.
[244] Reichenbach schlug vor, diese Schwierigkeit dadurch zu überwinden, daß man den unendlichen Regreß an einem beliebigen Glied unterbricht und mit einem „blinden Postulat“ beginnt, d. h. eine bestimmte Behauptung für wahr nimmt, obgleich sie nur wahrscheinlich ist. Der offensichtliche Subjektivismus dieses Satzes braucht nicht bewiesen zu werden.
[245] Hans Reichenbach: Der physikalische Wahrheitsbegriff. in: Erkenntnis, Bd. 2, S. 164.
[246] Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Berlin 1953, S. 187.

vorher, ob sie sich bewahrheiten werden.“[247] Dieser Standpunkt ist nicht neu: Mach vertrat ihn schon in den „Prinzipien der Wärmelehre“, und auch Avenarius stand ihm nahe. Nach Lenins Worten ist dies „ausgesprochener Subjektivismus“[248].

Die Ersetzung der Kausalität durch die statistische Wahrscheinlichkeit II führt dazu, daß die Begriffe „objektives Ereignis“ und „unmögliches Ereignis“ ihren objektiven Sinn verlieren. Für alles in der Welt gibt es nach dieser Auffassung einen gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad, daß es eintreten oder nicht eintreten kann (nach Art jener formalen Möglichkeit bei Hegel).

Popper nahm in seinem Buch „Logik der Forschung“ (1935) eine gründliche Analyse der Lehre von der statistischen Wahrscheinlichkeit II vor und wies auf ihre inneren Widersprüche hin. So wird z. B. eine bestimmte Hypothese in eine Reihe von Sätzen zerlegt, die besagen, daß unter den und den Bedingungen der Sachverhalt F eintreten muß. Wir nehmen weiter an, daß jeder zweite Satz dieser Reihe negativ verifiziert wird. Auf Grund dessen ist die Wahrscheinlichkeit der Hypothese nach Reichenbach = ½.

Der gesunde Menschenverstand sagt uns aber, daß eine Hypothese, die durch die Hälfte aller Fälle nicht bestätigt wird, falsch ist, so daß ihre Wahrscheinlichkeit nicht = ½, sondern = 0 ist.

Im Zuge seiner Kritik an Reichenbach wies Popper (entgegen seinen eigenen subjektivistischen Anschauungen) auf die Richtigkeit des Materialismus hin, denn aus ihr folgte, daß nur eine inhaltliche Analyse der „Fälle“ subjektivistische Resultate vermei-[576]den hilft. Seine Kritik enthielt den richtigen Gedanken, daß die relative Häufigkeit positiver Verifikationen der Konsequenzen aus einer Hypothese und der Grad der Annäherung der Hypothese an die Wahrheit nicht ein und dasselbe sind. Die empirischen Folgen einer Hypothese können sich nicht nur in 50 Prozent, wie im Beispiel Poppers, sondern in fast 99 Prozent der für eine bestimmte Zeit bekannten Fälle als verifiziert erweisen. Trotzdem braucht die Hypothese deshalb noch nicht annähernd richtig zu sein und nur einer teilweisen Korrektur und Präzisierung bedürfen. Sie kann sogar falsch sein, wenn nämlich die künftige Analyse zeigt, daß sie einen großen Teil der früher registrierten Falle nur rein formal erfaßte und das Wesen ihres Entstehungsprozesses nicht erkannte.

Ein solcher Fall liegt in der Geschichte der Physik beispielsweise in Gestalt der Phlogistonhypothese vor, die, wie es den Wissenschaftlern erschien, eine große Zahl von Fakten „erklärte“.

Carnap kam zu dem Schluß, daß die Schwierigkeiten des Begriffs der statistischen Wahrscheinlichkeit II daraus folgen, daß Reichenbach den Wahrscheinlichkeitsbegriff nicht entschieden genug aus seiner Abhängigkeit von der Erfahrung „befreit“ habe. Carnap unternahm daher den Versuch, dieses Versäumnis nachzuholen und arbeitete zu diesem Zweck den sogenannten Wahrscheinlichkeitsbegriff I aus.

Nach diesem Begriff bezieht sich die Wahrscheinlichkeit ausschließlich auf Sätze und stellt den Grad der logischen Gewißheit über die Wahrheit eines Satzes dar.[249] Der Wahrscheinlichkeitsbegriff erweist sich in dieser Interpretation als metatheoretischer Begriff in bezug auf Wahrheit und Falschheit und wird im Rahmen eines konventionell gewählten sprachlichen Systems definiert.

Carnap definiert den Gewißheitsgrad einer Hypothese exakt nur für einige formalisierte Sprachen mit hinreichend einfacher Struktur, z. B. für „Sprachen“, in denen es nur um eine endliche Anzahl von Individuen geht, so daß jedem Satz ein sogenanntes Wahrscheinlich-

[247] Ebenda, S. 280.
[248] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 153.
[249] Vgl. Rudolf Carnap: Logical Foundations of Probability, Chicago 1950; Rudolf Carnap: Two Concepts of Probability. In: Philosophy and Phenomenological Rescarch, vol. 5, 1945.

keitsmaß zugeordnet werden kann. Der Gewißheitsgrad der Hypothese kann als das Verhältnis des Wahrscheinlichkeitsmaßes der Konjunktion aus der Hypothese h und der [577] Daten e zum Wahrscheinlichkeitsmaß der Daten aufgefaßt werden. So ergibt sich c (e, h) = $\frac{m\ e \cdot h}{m\,(e)}$, wobei c (e, h) der logische Gewißheitsgrad der Hypothese bei Vorhandensein der Daten e ist und m das Symbol für das Wahrscheinlichkeitsmaß.[250] Wenn die Hypothese aus den zuverlässigen Daten e folgt, so ist klar, daß m (e · h) = m (e) und folglich die Wahrscheinlichkeit I der Hypothese h gleich eins ist.

Auf der Grundlage des Satzes „er ist der Sohn eines Künstlers“ läßt sich beispielsweise der folgende Wahrscheinlichkeitssatz formulieren: „die Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Sohn eines Künstlers die Fähigkeiten des Vaters haben wird, ist gleich p“. Dieser Satz kann Carnap zufolge in die Metasprache übersetzt und symbolisch so ausgedrückt werden: $\lim_{x\to\infty} \frac{M}{N} = p$, wobei M der Zahlenwert für die Klasse der Sätze ist, die die Satzfunktion „x ist der Sohn eines Künstlers, und x besitzt die Fähigkeit zu malen“ erfüllen und N der Zahlenwert für die Klasse der Sätze, die die Satzfunktion, „x ist der Sohn eines Künstlers“ erfüllen; p bedeutet den Gewißheits-(Bestätigungs-)grad der Aussage, daß Kinder von Künstlern die Fähigkeit zu malen besitzen.

Nach Carnaps Meinung vermengte Reichenbach in seiner Wahrscheinlichkeitskonzeption den Begriff der Wahrheitswerte einer Hypothese mit dem Begriff der Gewißheitsgrade derselben. Carnap hatte recht, wenn er darauf hinwies, daß der Grad der logischen Gewißheit, mit dem wir über die Wahrheit einer Hypothese auf Grund unseres Wissens urteilen können, eine andere Frage ist als die, inwieweit die Hypothese selbst der Wahrheit nahekommt. Hierin stimmte Carnap Russell zu, der gleichfalls die Wahrscheinlichkeit als unvollständige Gewißheit über die Wahrheit einer gegebenen Behauptung auffaßte. „Mir scheint, daß ‚‚‚p“ ist wahrscheinlich‘ genau äquivalent ist zu ‚‚‚p ist wahr“ ist wahrscheinlich‘, und wenn wir sagen ‚‚‚p“ ist wahrscheinlich‘, benötigen wir eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß diese Behauptung *wahr* ist.“[251]

Nach unserer Auffassung ist die Erfahrung die Quelle allen Wissens. Es ist deshalb nicht zu erwarten, daß es Carnap tatsäch-[578]lich gelingt, den Wahrscheinlichkeitsbegriff aus der empirischen Abhängigkeit zu befreien. Bei der geringsten methodologischen Schwierigkeit flüchtet er sich in seine üblichen konventionalistischen Vorbehalte bezüglich des außerempirischen Charakters der Ausgangsprinzipien der Logik und des außertheoretischen Charakters der Frage nach dem Ursprung der empirischen Ausgangsprämissen. Worin jedoch die Wahrheit, die Falschheit oder der Annäherungsgrad einer zu überprüfenden Hypothese bestehen, darüber gibt er keine exakte Auskunft.

Als Carnap den Wahrscheinlichkeitsbegriff I entwickelte, folgte er einer bestimmten philosophischen Tendenz, die Weinberg als den Versuch kennzeichnet, „jede realistische (d. h. dem Materialismus nahestehende – I. N.) Interpretation des Naturgesetzes zu vermeiden“[252]. Dieser Tendenz folgend, versuchte Carnap in die vom Einfluß der Empirie „befreite“ deduktive Logik ausnahmslos alle Operationen einzubeziehen, die der Begriff der Wahrscheinlichkeit I fordert. Dabei würde die induktive Logik, mit der die Wahrscheinlichkeitsrechnung natürlich zusammenhängt, zu einem Zweig der deduktiven Logik.

Zweifellos muß das Problem der Berechnung des logischen Gewißheitsgrades (des Bestätigungsgrades) formal-logisch analysiert werden, und Carnap gebührt Anerkennung dafür, daß er diese Analyse vorgenommen hat.

---

[250] Vgl. W. S. Švyrjew: Kritik der neopositivistischen Konzeption der induktiven Logik. In: Woprossi filosofii 1961, Nr. 3 (russ.).
[251] Bertrand Russell: An Inquiry into Meaning and Truth, p. 318.
[252] J. R. Weinberg: An Examination of Logical Positivism, p. 107.

Dabei werden aber weder das Problem des Ursprungs der theoretischen (oder empirischen) Daten e untersucht noch die Wege zur Beseitigung der wesentlichsten Mängel, die der Wahrscheinlichkeit II in Reichenbachs Konzeption anhaften, aufgezeigt.

Wie wirkt sich nun der Wahrscheinlichkeitsbegriff I auf die logische Seite des Verifikationsmechanismus aus?

Nehmen wir an, wir hätten den Satz U zu verifizieren: „die Wüstenameisen orientieren sich tagsüber nach hellen Sternen“. Die Verifikation dieser Behauptung hängt von der Verifikation von Sätzen U_n des Typs „diese Ameise orientiert sich tagsüber nach den Sternen“ ab. Der Grad der Verifizierung des Satzes U hängt davon ab, auf wieviel empirisch bestätigte Sätze U_n er sich stützt. Der Gewißheitsgrad von U läßt sich in Abhängigkeit von der Anzahl der verifizierten Sätze U_n gemäß dem Wahrscheinlichkeitsbegriff I berechnen.

[579] Die logische Wahrscheinlichkeit I ist auch auf jenes Glied des Verifikationsmechanismus anwendbar, in dem die Sätze W und U_n unmittelbar miteinander verglichen werden; denn dieser Vergleich wird als Übersetzung des Satzes W in die Sprache des Satzes U_n aufgefaßt, und es entsteht so die Frage, wie groß der Gewißheitsgrad für die Adäquatheit dieser Übersetzung ist.

Nehmen wir folgendes Beispiel: Im Jahre 1863 verfaßte das Zentralkomitee der polnischen Aufständischen eine Instruktion, die an den berühmten Revolutionär Zygmunt Padlewski geschickt wurde. Padlewski stand an der Spitze eines revolutionären Machtorgans in der Provinz. Dieses Dokument ist im Original nicht erhalten geblieben, aber im Warschauer Archiv für alte Akten gab es eine russische Übersetzung dieses Dokuments, die 1954 in die polnische Sprache rückübersetzt und veröffentlicht wurde. Das genannte Dokument ist von großem historischem Interesse. Als es jedoch 1957 in russischer Sprache veröffentlicht werden sollte, konnte es sich nur um eine neue Rückübersetzung des Textes in die russische Sprache handeln.

Bei der Klärung der Frage, ob diese Veröffentlichung zweckmäßig sei, galt es, den Gewißheitsgrad zu bestimmen, den der Schluß, daß die endgültige Übersetzung dem authentisch nicht mehr reproduzierbaren Original hinreichend nahekommt, besitzt.

Es ließen sich noch viele andere Beispiele anführen, die davon zeugen, daß es vom spezifisch logischen Standpunkt aus durchaus zweckmäßig sein kann, den Wahrscheinlichkeitsbegriff I dort anzuwenden, wo es darum geht, die Wahrheit dieser oder jener Behauptungen festzustellen. Dieser Wahrscheinlichkeitsbegriff führt zu keinen prinzipiellen Veränderungen im Verifikationsmechanismus, kann aber dazu beitragen, daß die Bedingungen, von denen die Wahrheit der zu prüfenden Sätze abhängt, besser berücksichtigt werden.

Das Problem hat aber noch eine andere, spezifisch philosophische Seite, bei der es um die Einschätzung jener erkenntnistheoretischen Tendenz geht, die Carnap mit der Ausarbeitung der Wahrscheinlichkeitskonzeption I verknüpfte. In der Regel schloß Carnap den objektiv kausalen Aspekt des Wahrscheinlichkeitsproblems aus seinen Betrachtungen aus, ja erwähnte ihn nicht einmal. Der Gewißheitsgrad der Schlußfolgerungen über die Art und Weise der Orientierung der Ameisen bzw. über die Zuverlässigkeit der dreifachen Übersetzung aus der polnischen in die [580] russische Sprache kann sich aber ganz wesentlich ändern, wenn man eine inhaltliche Untersuchung der Lebensweise der Ameisen vornimmt bzw. die theoretische Qualifikation der Übersetzer berücksichtigt.

Die allgemeine erkenntnistheoretische Tendenz in Carnaps Lehre von der Wahrscheinlichkeit I ist auch deswegen falsch, weil er die Einseitigkeit der „atomaren“ Auffassung von der Verifikation nicht konsequent beseitigte. Die Bestätigung dieser oder jener Theorie als einer logisch einheitlichen Gesamtheit von Behauptungen hängt nicht nur von der empirischen Wahrscheinlichkeitsverifikation ihrer einzelnen Behauptungen (Wahrscheinlichkeit II) ab, auch nicht nur von der logischen Gewißheit bestimmter ihrer Behauptungen auf Grund der Gewißheit anderer,

oder von der Gewißheit der gegebenen Theorie als Ganzes auf Grund der Gewißheit einer anderen Theorie (Wahrscheinlichkeit I), sondern auch von der wechselseitigen Bedingtheit ganzer Gruppen von Theorien. Die Bestätigung der Wahrheit einer dieser Theorien wirkt sich keineswegs in gleicher Weise auf den Wahrheitsgrad der übrigen Theorien dieser Gruppe aus, denn dieser hängt von ihrem Inhalt und nicht nur von der logischen Form ab. Außerdem gilt es bei der Einschätzung der logischen Gewißheit eines einzelnen Urteils einer Theorie zu beachten, daß es in isolierter Form – wenn entsprechende Parameter, darunter auch fiktive, eingeführt werden – auch durch Urteile anderer, mitunter sogar entgegengesetzter Theorien begründet werden kann. (So können z. B. die Urteile über die sichtbare Bewegung der Planeten am Himmelsgewölbe hinsichtlich ihrer logischen Struktur sowohl in der Theorie des Kopernikus als auch in der des Ptolemäus begründet werden.) Die selbständige Anwendung der Wahrscheinlichkeit I kann somit den Subjektivismus keinesfalls zuverlässig ausschließen.

Während Carnaps Wahrscheinlichkeitslehre spezifisch logischen Charakter trägt, beruhen Russells diesbezügliche Überlegungen auf einer psychologischen Wahrscheinlichkeitskonzeption. Russell betrachtet die Wahrscheinlichkeit als den Grad des Glaubens an den Eintritt des Ereignisses „a“; dieser Glaube sei zahlenmäßig, wenn auch bei weitem nicht exakt ausdrückbar. Nach Russells Auffassung ist die Wahrscheinlichkeit ein einstelliges psychologisches Prädikat, das den Grad der Glaubwürdigkeit dessen, daß das Ereignis a eintritt, bezeichnet.

[581] Russells Standpunkt zur Wahrscheinlichkeit ist nicht neu. Er wurzelt in der Anschauung Humes, der meinte, daß jedes Wissen sich in reine Wahrscheinlichkeit verwandle. Die Aufgabe des Wissenschaftlers besteht nach Hume darin, jeder seiner Behauptungen (Mitteilungen usw.) jenen Grad der psychologischen Überzeugung von ihrer Wahrheit zu sichern, die sie „verdient“. „Berichtet mir jemand, er habe einen Toten wieder aufleben sehen, so überdenke ich gleich bei mir, ob es wahrscheinlicher ist, daß der Erzähler trügt oder betrogen ist, oder daß das mitgeteilte Ereignis sich wirklich zugetragen hat. Ich wäge das eine Wunder gegen das andere ab, und je nach der Überlegenheit, die ich entdecke, fälle ich meine Entscheidung und verwerfe stets das größere Wunder.“[253] Der Phänomenalismus der philosophischen Anschauungen Humes und Russells beseitigt aus dem Begriff der „psychologischen Überzeugung“ die Spuren der Objektivität seines Inhalts: Die Überzeugung hängt von unserer „Gewöhnung“ an diese und nicht an eine andere Ordnung unserer Eindrücke und Erlebnisse ab.

Was geschieht mit dem Verifikationsprinzip, wenn man den Wahrscheinlichkeitsbegriff Russells auf dieses Prinzip anwendet? Diese Frage ist um so berechtigter, als Russell selbst bestrebt war, die Lehre vom Grad der Glaubwürdigkeit auf Sätze anzuwenden, „die so nahe wie möglich dem einfachen Ausdruck der empirischen Daten angenähert sind“[254], d. h. auf die Protokollsätze der Verifikation. Russell, der den Grad der Glaubwürdigkeit eines empirischen Satzes als „Gegebenheit“ bezeichnete, stellte die für seine Denkhaltung typische Frage, ob man den Satz und den Grad seiner Glaubwürdigkeit nicht für ein und dieselbe „Gegebenheit“ halten könne, anstatt in ihnen zwei verschiedene „Gegebenheiten“ zu erblicken; er neigte zu einer positiven Antwort auf diese Frage.

Russell betrachtete die sinnliche Verifikation und die wechselseitige Verifikation von Sätzen aus der Sicht seiner psychologischen Wahrscheinlichkeitskonzeption, d. h. als Wechselwirkung verschiedener „Glauben“, die einander schwächen oder stärken. Jeder Akt der Verifikation sei nur mehr oder weniger glaubwürdig, denn er werde verzerrt durch die beschränkte Fähigkeit [582] der Sinnesorgane, Empfindungen zu differenzieren, durch Gedächtnisfehler, durch die Unzulänglichkeit des Denkens usw. An die Genauigkeit der Fixierung eines Sachverhalts im Protokoll können wir ebenso wie an die Genauigkeit aller folgenden Operationen mit den Protokollsätzen nach Russells Ansicht nur „glauben“. Russells Erörterungen über den

[253] David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 135, 136.
[254] Bertrand Russell: Human Knowledge, its Scope and Limits, p. 399.

„Glauben“ gestalten sich zu einer Konzeption des Skeptizismus hinsichtlich des Inhalts der wissenschaftlichen Kenntnisse.

Wir stellen uns hier nicht die Aufgabe, die Lehre von der Wahrscheinlichkeit näher zu untersuchen, möchten jedoch betonen, daß im Rahmen des dialektischen Materialismus das Wahrscheinlichkeitsproblem vor allem im Hinblick auf die Verwandlung von Möglichkeit in Wirklichkeit und von problematischem und annäherndem Wissen in zuverlässiges und exaktes Wissen analysiert wird. Das Problem der Wahrscheinlichkeit ist also das Problem der Verwirklichung der verborgenen Entwicklungsmöglichkeiten der Materie und der Überwindung der Relativität des Wissens auf seinem Wege zur absoluten Wahrheit. Die Kategorie „Möglichkeit“ ist in erster Linie eine Kategorie der inneren Entwicklungstendenzen des Objekts. Die objektive Möglichkeit für das Entstehen dieser oder jener Eigenschaft oder des Eintritts dieses oder jenes Ereignisses gründet sich auf die qualitativen Besonderheiten, eine bestimmte Entwicklungsrichtung und die äußeren Bedingungen des gegebenen Objekts.

In den verschiedenen von uns betrachteten Konzeptionen der Wahrscheinlichkeitstheorie widerspiegelt sich die objektive Existenz verschiedener Arten der Wahrscheinlichkeit. Mises, Reichenbach, Carnap und Russell verabsolutierten jedoch in ihren Konzeptionen jeweils eine dieser Arten und entstellten sie damit unweigerlich. In ihren Theorien tritt die Wahrscheinlichkeit auf als 1) Verhältnis der Gruppen empirischer Fälle; 2) Verhältnis der Gruppen von Sätzen über empirische Sachverhalte; 3) Grad der logischen Gewißheit und schließlich 4) psychologische Gewißheit. Jeder von ihnen erhob den Anspruch, den einzig „richtigen“ Wahrscheinlichkeitsbegriff gefunden zu haben, und entwickelte ihn auf einer der materialistischen Erkenntnistheorie entgegengesetzten positivistischen Basis. Allen diesen Konzeptionen ist der Agnostizismus fast in gleichem Maße eigen, da sie das wahrscheinliche Wissen als vollständigen Ersatz für das wahre Wissen ansehen. Der Standpunkt der Materialisten war [583] in dieser Frage von jeher ein andrer; für sie ist die Wahrscheinlichkeit auf keinen Fall nur ein die Erkenntnis ersetzendes Surrogat.

Die Entwicklung der dialektisch-materialistischen Konzeption von der Wahrscheinlichkeit geht dahin, mit Hilfe des mathematischen Apparates die Zusammenhänge zwischen empirisch bestätigungsfähigen statistischen Gesetzmäßigkeiten und der objektiv kausalen Erklärung der Stabilität statistischer Häufigkeiten festzustellen. Eben dieses Ziel stellt sich auch die Methode der sogenannten willkürlichen Funktionen in der Wahrscheinlichkeitstheorie.

Was die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Operationen einer einzelnen (und mehrfachen) praktischen Überprüfung angeht, so unterliegt ihre Fruchtbarkeit keinem Zweifel. Die von den Neopositivisten vorgenommene Wahrscheinlichkeitsinterpretation der Verifikation vermochte aber die vor ihr liegenden Aufgaben nicht zu erfüllen, weil sie mit einer falschen erkenntnistheoretischen Interpretation der Wahrscheinlichkeit selbst gekoppelt war.

Wir wollen nun das Fazit aus unserer Untersuchung des neopositivistischen Verifikationsprinzips ziehen. Die Achillesferse des Verifikationsprinzips als des Kriteriums, ob ein Satz sinnvoll ist oder nicht, war in seiner ursprünglichen Form die Identifizierung von Wahrheit (Wahrheitsbedingungen) und Prüfbarkeit. Als Carnap und Tarski, von verschiedenen Motiven geleitet, diese Identifizierung aufgaben, erhielt das Verifikationsprinzip einen etwas weniger subjektiv-idealistischen Charakter. Aber die Theoretiker, die bestimmte Korrekturen am Verifikationsprinzip vorgenommen hatten, ließen sich im allgemeinen von einer positivistischen Methodologie leiten, und deshalb traten an die Stelle der früheren Fehler neue. Man erklärte nicht, wieso Wahrheit unabhängig von Prüfbarkeit ist, und betrachtete diese Tatsache als Argument, um die Notwendigkeit einer „Ontologie schlechthin“ zu begründen (Russell, Pap), oder aber man berief sich auf den konventionellen Charakter des neuen Standpunktes (Carnap). Die Wahrscheinlichkeitsinterpretation des Verifikationsprinzips beseitigte zum Teil den metaphysischen Dogmatismus, der ihrer früheren Deutung angehaftet hatte, führte aber gleichzeitig dazu, daß sich die agnostizistischen Motive verstärkten.

[584] Wir meinen, daß das Verifikationsprinzip, sofern es den Anspruch erhebt, das erkenntnistheoretische Sinnkriterium zu sein, ohne Umschweife fallengelassen werden muß, in diesem Falle muß es dasselbe Schicksal erleiden wie die Intersubjektivität, der Physikalismus und das übrige neopositivistische Inventar. Die Wissenschaft entwickelte und entwickelt sich keineswegs mit Hilfe dieses Prinzips.

Nehmen wir z. B. eine solche charakteristische und wichtige Episode in der Wissenschaftsgeschichte, wie den Beweis für die Unhaltbarkeit des Ätherbegriffs. Die Konzeption des Äthers als eines spezifischen kontinuierlichen Mediums, das der Träger des elektromagnetischen und Gravitationsfeldes sein sollte, wurde keineswegs durch irgendeinen „atomaren" Verifikationsakt zertrümmert. Besonders konnte die Hypothese des sogenannten Ätherwindes durch einen einzelnen Verifikationsakt nicht endgültig widerlegt werden. Bekanntlich erwies sich das berühmte Experiment von Michelson und Morley (1887) als nicht ausreichend, um diese Hypothese zu widerlegen. Um die Falschheit der Ätherkonzeption zu beweisen, bedurfte es einer komplizierten Gesamtheit praktisch festgestellter Sachverhalte (das Fehlen einer absoluten, d. h. in bezug auf den „Äther" vor sich gehenden Bewegung der Körper, das Fehlen von Longitudinalwellen beim Übergang des Lichts aus einem Medium in ein anderes, die Unmöglichkeit, mit Hilfe der Ätherkonzeption die Gesetze des elektromagnetischen Feldes und der Elektronenbewegung zu erklären u. a.). Diese Tatsachen und ihre verschiedenen Kombinationen wurden festgestellt und mehrfach bestätigt.

Während dem neopositivistischen Verifikationsprinzip zufolge die sinnlich beobachtbaren Fakten die letzten Instanzen der Überprüfung darstellen, können, vom Standpunkt der materialistischen Erkenntnistheorie aus, solche Instanzen nur die in der objektiv materiellen Welt vor sich gehenden Prozesse (Ereignisse) sein.

Die marxistische Erkenntnistheorie fordert für den Beweis der Wahrheit nicht nur den *Vergleich* bestimmter Sachverhalte mit andern (dessen Notwendigkeit auch die Neopositivisten nicht leugnen, die sie aber falsch interpretieren, indem sie in erster Linie die Schaffung widerspruchsfreier logischer Konstruktionen anstreben), sondern auch die *Überprüfung* der einen durch die andern.

[585] Das Verifikationsprinzip unterscheidet sich wesentlich vom Begriff der Basis als des Wahrheitskriteriums in der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. Es kann in ihr nicht dazu dienen, einzelne Akte der sinnlichen Überprüfung zu bezeichnen. Um in der marxistischen Philosophie die mit einer einzelnen Überprüfung zusammenhängenden Probleme zu analysieren, darf keinesfalls eine metaphysische Gegenüberstellung verschiedener Überprüfungsakte vorgenommen werden. Auch die Bedeutung dieser Akte darf nicht verabsolutiert werden, wie dies in der Lehre von der Verifikation geschieht.

Etwas andres ist die moderne symbolische Logik. Auf Grund ihrer historischen Entwicklung haben sich der Begriff und der Terminus „Verifikation" in ihr eingebürgert. In der symbolischen Logik bedeutet dieser Begriff jedoch die Feststellung des logischen Sinns eines Satzes in Abhängigkeit vom Sinn seiner Elemente bzw. anderer Sätze. Er beansprucht nicht, das allgemeine Kriterium der Wahrheit oder Falschheit zu sein. Dieser Begriff muß jedoch in der Logik von den positivistischen Deutungen gereinigt und auf das Fundament der materialistischen Erkenntnistheorie gestellt werden, die die Operationen der formalen Logik insgesamt begründet.

Die im Geiste der neopositivistischen Tradition erzogenen Logiker (Goodman, Quine, Tarski) betonten für gewöhnlich, daß der Verifikationsbegriff in der symbolischen Logik angewendet werden müsse und daß die logische Semantik keine philosophische, sondern eine einzelwissenschaftliche Disziplin sei. Sie behaupteten, das Verifikationsprinzip habe im Verlauf seiner Entwicklung seinen spezifisch philosophischen Charakter verloren; dabei wurde sein Anwendungsbereich so erweitert, daß es heute zum Arsenal jeder oder fast jeder philosophischen (erkenntnistheoretischen und ontologischen) Theorie gehört. In Wirklichkeit hat

sich aber die Konzeption der „logischen Analyse“ keineswegs vom positivistischen Ballast befreit; sie hielt an der konventionalistischen Deutung des Verifikationsprinzips und am Credo des philosophischen Agnostizismus fest.

Innerhalb der „allgemeinen Semantik“ wirkt der Agnostizismus. Während diejenigen Theoretiker des Neopositivismus, die mit der logischen Semantik operierten, das Problem der Beziehung zwischen sinnlichem Sachverhalt und ihn fixierendem Satz aus der Erkenntnistheorie eliminierten, wurde es bei Korzybski [586] und seinen Schülern – Hayakawa, Rapoport u. a. zu einem zentralen Problem, das in den Ausdrücken der Verifikation als Beziehung der Protokollsätze und Worte (W) zu den Fakten (F) formuliert wird.

In den Werken der „allgemeinen Semantiker“ wird das genannte Problem vornehmlich in drei Hauptrichtungen untersucht: 1) die Beziehung zwischen Worten und Sachverhalten, 2) die Beziehung zwischen Termini und Begriffen, 3) die Beziehung zwischen formalisierten und Umgangssprachen. Diese Aspekte machen es ihrerseits möglich, die folgenden drei Fragen der Verifikationslehre umfassend zu behandeln: 1) Werden Sachverhalte in Protokollsätzen exakt fixiert? 2) Wie verhalten sich der logische und der grammatische Aspekt des Protokollsatzes zueinander? 3) Wie verhalten sich der symbolische und der Sinnaspekt des Protokollsatzes zueinander? Ohne auf eine Analyse der erkenntnistheoretischen Spekulationen der „allgemeinen Semantik“[255] näher einzugehen, müssen wir jedoch auf den agnostizistischen Charakter der Schlußfolgerungen hinweisen, zu denen die Theoretiker dieser Richtung gelangten: Erstens postulierten sie eine „Kluft“ zwischen den Worten und den von ihnen bezeichneten Gegenständen (Designaten), und zweitens bestanden sie darauf, daß es eine Übereinstimmung zwischen dem grammatischen, logischen und inhaltlichen Aspekt der Umgangssprache prinzipiell nicht geben könne.

Besonders große Bedeutung maßen die „allgemeinen Semantiker“ ihrer These von der „Selbstreflexivität“ der Sprache bei sowie ihrer Auffassung, daß die Worte die Relation F–W deformierten und verdunkelten, weil in ihnen eine Reihe immanenter Beziehungen mit einem veränderlichen Sinn entstehe.

Diese Schlußfolgerungen diskreditierten zugleich das Verifikationsprinzip und förderten ungewollt seine Entwertung als philosophisches Prinzip; gerade als solches aber hatten es die Neopositivisten so beharrlich angepriesen.

In den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts bildete sich eine neue Variante des Neopositivismus heraus, die an den englischen Universitäten Verbreitung fand und unter dem [587] Namen „*linguistische Philosophie*“ bekannt wurde. In den fünfziger Jahren wurde sie zur vorherrschenden Form des Neopositivismus.

Die spezifisch linguistische Form, die der Neopositivismus annahm, war dadurch bedingt, daß man in England und später auch in einer Reihe anderer englischsprachiger Länder verstärkt Wittgensteins Buch „Philosophische Untersuchungen“ zu popularisieren begann. Dieses Buch war 1952, nach dem Tode seines Autors, veröffentlicht worden, stellte jedoch keine abgeschlossene Arbeit dar. Wittgenstein selbst hatte es eigentlich nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Es bestand aus Skizzen, die der Autor für sich entworfen hatte, aus halben Fragen und halben Antworten, aus Notizen über künftig anzustellende Überlegungen und Niederschriften von Ergebnissen früherer Gedankengänge. Es war, kurz gesagt, ein Mittelding zwischen einem Tagebuch und einem philosophischen Heft, sehr dunkel und roh in seiner Anlage. Dieses Durcheinander von zerstreuten Fragmenten gaben die Schüler und Anhänger des späten Wittgenstein als der philosophischen Weisheit letzten Schluß, als Alpha und Omega der Philosophie des 20. Jahrhunderts aus. Nebenbei bemerkt besaßen die „Philosophischen Untersuchungen“ ihre Logik. Sie waren von einem einheitlichen methodologischen Prinzip

[255] Diese Problematik wird zum Teil in den folgenden Schriften berührt: Adam Schaff: Einführung in die Semantik und G. B. Brutjan: Die Erkenntnistheorie der allgemeinen Semantik, Jerewan 1959 (russ.).

durchdrungen. Von der ersten bis zur letzten Seite des Buches spürte man die Abneigung des Autors gegenüber der Philosophie der *logischen* Analyse, mit der er sich früher beschäftigt hatte, spürte man sein Streben, sich der Analyse zur Vernichtung der Analyse, zu ihrer Selbstvernichtung zu bedienen. Die logischen Positivisten wollten die Philosophie von der „Metaphysik" reinigen, aber Wittgenstein beschloß, die Sprache von der Philosophie zu befreien.

Zum Gegenstand ihrer Untersuchung machten der späte Wittgenstein und seine Schüler ausschließlich die heutige Umgangssprache. Auf diese Weise wollten sie eine maximale *Unmittelbarkeit* der Untersuchungsobjekte mit seiner *Anschaulichkeit* verbinden. Ihre phänomenalistische Jagd nach der Unmittelbarkeit wurde auch von dem Wunsche diktiert, sich auf das Niveau des *gewöhnlichen Bewußtseins* herabzulassen. Seinerzeit war es der Idealist Hegel, der dem Materialismus in Gestalt Epikurs den Vorwurf machte, daß er sich zu der gewöhnlichen Auffassung von den Dingen herablasse. Heutzutage ist das gerade Sache der [588] Idealisten und sowohl für die Existentialisten als auch für die Vertreter der religiösen Philosophie charakteristisch. Während die logischen Positivisten hofften, sich auf theoretischem Niveau von der Philosophie loszusagen (selbst dann, wenn sie von der empirischen Basis der Wissenschaften sprachen), versuchten ihre linguistischen Nachfahren, dasselbe Ziel auf dem in psychologischer Hinsicht niedrigsten Niveau zu erreichen, nämlich auf dem Niveau der Sprache jener Menschen, die philisterhaft denken und mit den primitivsten Alltagsangelegenheiten beschäftigt sind. „Philosophische Aktivität hat mit Mathematik nicht mehr als mit Wissenschaft zu tun."[256] Mathematik und Naturwissenschaft suchen allgemeine Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten, die Philosophie aber muß sich, wie die Wittgenstein-Anhänger behaupten, von nun an *nur für die Ausnahmen* interessieren, da gerade der Psyche der Philister, das heißt der Menschen, die nicht durch die Wissenschaft gedrillt sind, unerwartete Wendungen und Ausnahmen eigen sind. Eben das aber findet in der Umgangssprache und deren Redewendungen seinen Ausdruck. Solche Formen hat heutzutage die Verschwörung gegen die Wissenschaft in der bürgerlichen Philosophie angenommen!

Wittgensteins Hauptgedanke bestand darin, daß die Sprache – jene gewöhnliche, natürliche Sprache, in der alle Menschen einer Nation sprechen, darunter auch die Gelehrten eines beliebigen Fachgebietes, da sie ohne Kenntnis ihrer Muttersprache keine Gelehrten werden könnten – ein Spiel ist. Diese Interpretation der Sprache als ein Spiel wurde in der Folge von zwei benachbarten Richtungen entwickelt, die sich zum Teil schon früher herausgebildet hatten: von Wisdom und Malcolm in Cambridge und von Austin, Ryle u. a. in Oxford. Die Tätigkeit der in den USA ansässigen Gruppe der „allgemeinen Semantiker" war in vieler Hinsicht von ähnlichen Auffassungen bestimmt, wie sie die Cambridger Gruppe der linguistischen Positivisten vertraten.

Der Auffassung, daß die gewöhnliche natürliche Sprache ein Spiel mit linguistischen Zeichen sei, war bis zu einem gewissen Grade bereits durch den Konventionalismus Hempels vorgearbeitet worden, der die Konstruktion von Sprachen mit einem „Kartenspiel" verglich. Der späte Wittgenstein aber verglich die Sprache (und die Rede) auf eine andre Weise mit einem Spiel. [589] Während die logischen Positivisten die Forderung auf stellten, daß sich die Philosophie damit beschäftigen solle, jegliche Ontologie aus der Wissenschaftssprache zu beseitigen, ziehen die linguistischen Positivisten den „antimetaphysischen" Kampf der logischen Positivisten eben derselben ontologischen Sünde. Das Prinzip der empirischen Verifikation und der logische Konventionalismus haben sich nach Meinung der linguistischen Analytiker kompromittiert, weil sie sich als genauso doktrinär erwiesen haben wie die gesamte frühere Philosophie. Als doktrinär erwiesen sie sich insofern, als sie sich auf die atomare Auffassung der Erfahrung, auf den Dualismus von Empirischem und Formalem usw. stützten. Als Carnap seinerzeit die philosophische „Metaphysik" verurteilte, kritisierte er gleichzeitig die Philosophie von Mach

[256] Max Black: Philosophical Analysis. A Collection of Essays, Prentice-Hall 1963, p. 11.

und Avenarius, ähnlich wie letztgenannte gegenüber Comte und Spencer aufgetreten waren. Jetzt aber bezogen die linguistischen Analytiker auch die logischen Positivisten in die Kritik mit ein.

Eine Veränderung erfuhren im Neopositivismus auch die Methoden der Polemik. Anstelle des Verifikationsprinzips und der formalen Methoden zur Eliminierung von Paradoxa begann man, sich der philologischen Sprachkritik zu bedienen, um aus der Sprache alles auszumerzen, was auch nur entfernt an philosophische Probleme erinnert. Nachdem Austin im Anschluß an Wittgenstein gefordert hatte, aus den natürlichen Sprachen alles auszumerzen, was auch nur indirekt mit philosophischen Begriffen verbunden ist, schlug er seinen Anhängern dafür vor, über die Wörter der englischen Sprache nachzudenken, insbesondere über die gewöhnlichsten Wörter wie „denken“, „wahrnehmen“, „sehen“, „scheinen“ usw. Er selbst aber vermochte auf Grund derartiger Überlegungen nichts außer Banalitäten oder aber Wortspiele von sich zu geben. Austin fetischisierte den Alltagsgebrauch der Worte und die ihm eigenen Zufälligkeiten. Durch eine Analyse der verschiedenen Bedeutungsvarianten, in denen die Worte in der Sprache der einfachen Menschen benutzt werden, suchte er Weisheit zu finden. Das war jedoch nicht bloß ein Kuriosum. In Wittgensteins und Austins Untersuchungen gab es eine ganz bestimmte, subjektiv-idealistische Linie.

So beklagt sich Austin in dem Buch „Sense and Sensibilia“ (1963), daß die Worte „scheinen“, „Illusion“, „aussehen“, „tatsächlich“ unwillkürlich die philosophischen Probleme des Unter-[590]schieds zwischen wahrer und falscher Wahrnehmung aufwerfen (zum Beispiel im Falle folgender Aussage: „Mir scheint, daß der Stock, der zur Hälfte im Wasser steht, gebrochen ist.“). Überhaupt bilden Syntax und Semantik der Umgangssprache seiner Meinung nach gleichsam ein Paradigma, nach dem sich die Weltanschauung der Menschen herausbildet. Austin und Korzybski verwiesen wiederholt darauf, daß bereits die nach den Rezepten der Schulgrammatik vorgenommene gewöhnliche Zergliederung der Sätze in Subjekt und Prädikat den Menschen den Gedanken „suggeriert“, daß die Welt aus Dingen und aus den Wirkungen und Eigenschaften besteht, obgleich dies in Wirklichkeit gar nicht so sei.

Um philosophischen Problemen in dem eben erwähnten Falle aus dem Wege zu gehen, schlug Austin vor, sowohl auf die erwähnte Aussage zu verzichten als auch auf ihre Ersetzung durch eine im Geiste des Materialismus formulierte Aussage (z. B. „Ich sehe einen Stock, der mir als gebrochen erscheint, in Wirklichkeit jedoch gerade ist.“) oder eine im Geiste des unverhüllten subjektiven Idealismus formulierte, der die objektive Realität mit der Empfindung identifiziert („Ich sehe einen gebrochenen Stock.“) und anstatt dessen zu sagen: „Ich sehe den Stock als gebrochen an (as broken)“. Es ist ganz offensichtlich, daß der Unterschied zwischen dem von Austin vorgeschlagenen Standpunkt und dem subjektiv-idealistischen geringfügig ist. Mit Hilfe dieser und ähnlicher Wortkunststücke aber beabsichtigen die Anhänger Wittgensteins, die Philosophie endgültig aufzuheben.

Wenn man die Annahme gelten läßt, daß die natürlichen Sprachen konventionelle Konstruktionen sind, ähnlich unterhaltsamen Spielen, dann würden die von Austin empfohlenen Umkonstruierungen dem willkürlichen Charakter der Veränderungen in der Sprache entsprechen.

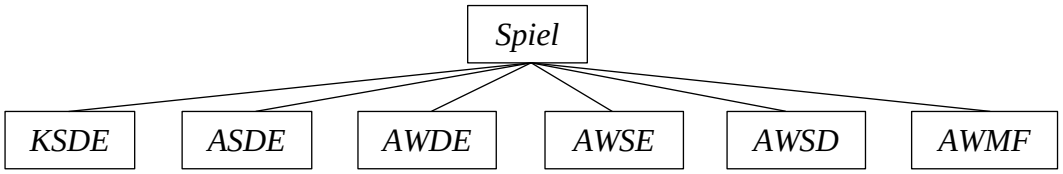
Gibt es gewichtige Gründe dafür, die Nationalsprachen und ihre Fragmente mit einem Spiel zu vergleichen?

Auf diese Frage wollte Wittgenstein in seinen „Philosophischen Untersuchungen“ eine positive Antwort geben. In diesem Buch ging er in der Frage nach dem Wesen der Bedeutungen auf den Standpunkt des linguistischen Behaviorismus über. Er entwickelte hier eine nominalistische Konzeption der Bedeutungen, die er selbst als Theorie der „Familienähnlichkeiten“ bezeichnete. Er legte dieser Konzeption die Definition der Bedeutung als Ge-[591]brauch eines Wortes zugrunde: „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‚Bedeutung‘ – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die

Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“[257] Machen wir uns mit der Theorie der „Familienähnlichkeiten“ an Hand eines auch vom Autor benutzten Beispiels bekannt.

Nehmen wir an, wir sollen die Bedeutung des Wortes „Spiel“ erklären.

Wenn wir zu diesem Zweck verschiedene Spiele miteinander vergleichen, um die für alle gemeinsamen Merkmale auszusondern, so führt das nicht zu dem gewünschten Ergebnis, weil ein außerordentlich großer Polymorphismus der Bedeutungen offenbar wird. Merkmale, die einigen Spielen gemeinsam sind (in dem Schema sind sie durch Buchstaben gekennzeichnet), zum Beispiel Niederlage, fehlen bei vielen anderen Spielen, die ihrerseits gemeinsame Merkmale besitzen, wie z. B. die Existenz von Partnern und das Streben, über sie die Oberhand zu gewinnen, usw.



Die eine Art von Spielen kann mit einer anderen Art etwas Gemeinsames besitzen, diese wieder mit dritten usw. Es kann jedoch, wie Wittgenstein meinte, sein, daß es zwischen den äußersten Fällen überhaupt nichts Gemeinsames gibt. Etwas Ähnliches treffen wir in kinderreichen Familien an, wo das jüngste und das älteste der Kinder einander nicht ähnlich sind (hiervon leitet sich auch die Bezeichnung „Familienähnlichkeit“ ab).

Aus all dem Gesagten zog Wittgenstein folgende Schlußfolgerung: Das für alle Arten von Spielen gemeinsame Merkmal besteht nur darin, daß die Menschen mit allen diesen Arten in der Sprache rein konventionell das Wort „Spiel“ verbinden. Mit anderen Worten, die allgemeine Bedeutung des Wortes „Spiel“ stellt lediglich die vereinbarungsgemäß gewählte Art und Weise dar, in der eine Gruppe von Wörtern der natürlichen Sprache benutzt wird. Um die Grenzen dieser Benutzung zu bestimmen, [592] wird konventionell ein Verzeichnis der Fälle aufgestellt, in denen das Wort „Spiel“ benutzt wird. So will die Theorie der „Familienähnlichkeiten“ gewissermaßen als neues „Toleranzprinzip“ verstanden sein. Wittgenstein leugnet also den objektiven Inhalt der Bedeutungen und Begriffe sowie die objektive Grundlage für die Grenzen zwischen Arten und Gattungen in der Erkenntnis.[258] Diese Grenzen werden, wie er meint, durch Konvention festgelegt, wie das auch bei den Regeln bestimmter Spiele der Fall ist.

Die Theorie der „Familienähnlichkeiten“ ist von Grund auf falsch. Das geht erstens daraus hervor, daß Wittgenstein als Phänomenalist keinen Unterschied zwischen den äußeren Merkmalen der verglichenen Erscheinungen und den Merkmalen der Existenz macht, daß er sich zweitens auf eine Untersuchung der funktionalen Bedeutungen als der Gesamtheit der lexikalisch semantischen Redeweisen beschränkte Er untersucht durchaus nicht das Problem der Genesis der Bedeutungen und ihrer historischen Entwicklung und Veränderung in der Sprache als System. Indessen ist gerade im Falle des Wortes „Spiel“ leicht nachweisbar, daß ein *genetisches* Herangehen es ermöglicht, die *objektive* – keines Wegs konventionelle – innere Einheit zwischen den verschiedenen Arten von Spielen festzustellen, die wir schon bei Tierkindern als Vorbereitung auf ihr künftiges Verhalten als ausgewachsene Tiere finden. Geht man an die Frage genetisch heran, d. h., erforscht man im gegebenen Falle konkret die Vererbung, so wird klar, warum verschiedene Mitglieder menschlicher Familien sich ihrer äußeren Erscheinung nach mitunter nicht ähnlich sind, obgleich man sie – durchaus nicht aus konventionellen Erwägungen heraus – als Mitglied ein und derselben Familie ansieht.

[257] Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. These 43. In: Schriften, S. 311.
[258] Vgl. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. These 77-79, S. 329-331.

Es mag den Anschein haben, als ob der späte Wittgenstein zu der Schlußfolgerung gelangt sei, daß es eine Vielfalt von einzelnen Bedeutungstypen gebe. Dagegen wäre nichts einzuwenden. In Wirklichkeit sind Wittgensteins Auffassungen ganz andere. Er ist durchaus nicht der Meinung, daß die Bedeutung als eine früher vorgegebene Benutzungsart eines Zeichens lediglich eine von vielen Bedeutungstypen ist. Er versuchte im Gegenteil, alle (oder fast alle) Arten der Bedeutung als Arten des konventio-[593]nellen Wortgebrauchs darzustellen. Austin, der sich in denselben Gleisen bewegt, erklärte die Frage nach der Bedeutung eines Wortes überhaupt für „absurd".[259]

Wittgenstein verglich also *den Prozeß der Aufklärung des Wortes* „Spiel" und der Wortbedeutungen überhaupt *mit einem Spiel*. Seiner Auffassung zufolge bildet sich die gesamte Semantik der Sprache im Ergebnis einer Tätigkeit heraus, die einem Spiel ähnlich ist. Sagt man, die Sprache sei ein Spiel[260], so heißt das, daß auch willkürliche Veränderungen ihrer Struktur zulässig sind. Einem solchen Herangehen an die Sprache entsprechen die Auffassungen der Schüler des späten Wittgenstein, wonach die Sätze nicht Träger von Wissen sind, sondern den Menschen nur die einen oder anderen Anschauungen und Meinungen „anbieten", sie zu irgendwelchen Handlungen anregen usw.

Die Lehre von den „Familienähnlichkeiten" wurde von denen ausgenutzt, die das Denken in theoretischen Begriffen untergraben wollten. So begann zum Beispiel Vendler mit Hilfe dieser Lehre zu beweisen, daß die Ursachen keine Folgen hervorrufen können, weil es keine „Folgen" gibt, sondern nur Wirkungen als Ereignisse und Sachverhalte als Resultate, die jedoch in der Sprache nicht durch den gemeinsamen Terminus „Folgen" vereinigt werden, da sie sich angeblich außerordentlich stark voneinander unterscheiden.[261] Bouwsma wandte dieselbe Lehre an, um die Ästhetik auszuhöhlen, indem er auf ähnliche Weise verbot, die Termini „traurig", „fröhlich" usw. auf musikalische Werke anzuwenden.[262]

Die Lehre von den „Familienähnlichkeiten" wurde einer der Hauptbestandteile des linguistischen Positivismus. Ein zweiter Hauptbestandteil wurde die sogenannte Kontrasttheorie der Bedeutung. Einen Vorläufer im logischen Positivismus hatte diese Theorie in Gestalt der völlig analogen Lehre von den verbotenen Abstraktionsstufen, die zum Beispiel Ayer für die Kritik am dialektischen Materialismus ausnutzte. Der Inhalt dieser Theorie ist folgender:

[594] Ein Wort besitzt nur in dem Fall eine Bedeutung, wenn es Worte gibt, die durch ihre Bedeutung die Bedeutung des betreffenden Wortes begrenzen, die mit ihm „kontrastieren". Den philosophischen Termini „Kausalität", „Materie" usw. entsprechen nach Meinung der linguistischen Positivisten angeblich keine Termini, die zu ihnen in einem Kontrastverhältnis stünden. Aus diesem Grunde sind sie sinnlos und müssen aus dem Wortbestand der Sprachen ausgeschlossen werden.

Die Konzeption der Kontrastbedeutungen richtet sich gegen die theoretischen Begriffe und wird dazu benutzt, diese aus der Wissenschaft auszumerzen. Was in dieser Theorie zum Teil wahr ist, hat die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie schon seit langem festgestellt. Alles übrige in ihr aber ist von Grund auf falsch. In seiner Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus" hat Lenin gezeigt, daß „Materie" und „Bewußtsein" nicht dadurch definiert werden können, daß man sie auf einen umfassenderen Begriff zurückführt (ein solcher Begriff wäre das berüchtigte „allumfassende Sein", das Dühring propagierte).[263] „Materie" und „Bewußtsein" sind selbst die höchsten Abstraktionsstufen in der Erkenntnistheorie. Sie müssen

[259] J. L. Austin: Philosophical Papers, Oxford 1961, p. 26, 43.
[260] Vgl. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. In: Schriften, S. 293.
[261] Vgl. Z. Vendler: Effects, Results and Consequences. In: Analytical Philosophy, ed. by R. J. Butler, Oxford 1962, p. 14/15.
[262] O. K. Bouwsma: The Expression Theory of Art. In: Philosophical Analysis A Collection of Essays, Prentice-Hall 1963, p. 81 u. a.
[263] Vgl. W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 141.

daher auf eine andere Weise definiert werden, nämlich dadurch, daß sie aufeinander bezogen werden. Diese Beziehung zu klären, ist durchaus möglich, weil sich Materie und Bewußtsein in genetischer Sicht dadurch unterscheiden, daß erstere primär, letzteres sekundär ist.

Die linguistischen Positivisten übertrugen die Charakteristik von Worten, die sich auf der „kontrastlosen" Abstraktionsstufe befinden, wie „Sein", „Existenz schlechthin" u. a., auf „Materie", „Fortschritt", „Kommunismus" und eine Reihe anderer, nicht weniger wesentlicher Termini aus dem Bereich der Philosophie, unter anderem auch auf den Terminus „Philosophie" selbst. Die linguistischen Analytiker benutzen die Kontrasttheorie der Bedeutungen nicht nur dazu, um aus den Nationalsprachen alles, was auf die eine oder andere Weise an die Philosophie erinnert, zu entfernen, sondern auch zu dem Zweck, die wissenschaftliche Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung zu zerstören.

Die linguistischen Positivisten erblicken die philosophische Problematik in jeder beliebigen *Unklarheit* der Bedeutungen in der Sprache. Mit anderen Worten, Klarheit der Bedeutungen [595] und Philosophie sind nach Auffassung dieser Positivisten *unvereinbar*, sie existieren nur in ihrer gegenseitigen Abwesenheit.

Um der Erlangung von „Klarheit" willen schreiben die linguistischen Analytiker den Philosophen vor, nicht nur von der Erklärung der Welt abzugehen (was der Positivismus des 19. Jahrhunderts forderte) und nicht nur auf die Untersuchung der formalen Struktur der Wissenschaften zu verzichten (im Geiste jener Degradation der Funktionen, wie sie der logische Positivismus vorgenommen hat), sondern auch auf die Klärung des tatsächlichen philosophischen Inhalts der Umgangssprache keinen Wert zu legen. Wie liegen die Dinge jedoch in Wirklichkeit? Wie Lenin gezeigt hat, haben sich die Struktur und die Semantik der gewöhnlichen Nationalsprachen unter dem Einfluß einer spontan materialistischen Anschauung von der Welt herausgebildet. Damit aber legen sie gleichzeitig ein Zeugnis zugunsten des Materialismus ab. Gewiß, in der Sprache trifft man auf Unklarheiten und Zweideutigkeiten im Kontext, die beseitigt werden müssen. Zum Teil üben sie einen Einfluß auf das Denken aus. Eben solche Unklarheiten nutzten seinerzeit die Machisten aus, als sie die Bedeutung der Wörter „Erfahrung", „zusammenfallen" usw. behandelten. Bekanntlich hat Lenin diese Spekulationen gründlich kritisiert und die genaue Bedeutung und die Varianten dieser Wörter geklärt.[264] Lenin widmete der Gefahr eines trügerischen Wortgeklingels seine besondere Aufmerksamkeit. So schrieb er: „Das Wörtchen ‚Element', das von vielen naiven Leuten (wie wir später sehen werden) für etwas Neues, für eine Entdeckung gehalten wird, verwirrt die Frage in Wirklichkeit nur durch einen nichtssagenden Terminus ..."[265]

Die linguistische Analyse kann und muß also – sofern man sie auf einer *materialistischen* Grundlage entwickelt – als ein *Hilfsmittel* der philosophischen Forschung und Kritik dienen; mehr kann sie nicht leisten. Wenn sie von den linguistischen Positivisten hypertrophiert wird, ähnlich wie die logische Analyse vom jungen Wittgenstein und vom „Wiener Kreis" hypertrophiert wurde, so ist das grundfalsch. Der dialektische Materialismus lehnt die linguistische Analyse in ihrer positivistischen Gestalt entschieden ab.

Einen etwas anderen Charakter als bei Austin nahm der lin-[596]guistische Positivismus in den Arbeiten Ryles und Wisdoms an. Ersterer versuchte, diese Lehre mit dem logischen Behaviorismus zu verbinden[266], wobei er das Wort „Bewußtsein" hartnäckig aus der Umgangssprache zu entfernen trachtete. Letzterer hingegen war bestrebt, sie mit der Psychoanalyse zu verquicken. Wisdoms Versuch ist für die Richtung, in der sich die Tätigkeit der Cambridger Gruppe der Neopositivisten in den fünfziger und sechziger Jahren bewegt, charakteristisch.

---

[264] Ebenda, S. 107, 147 u. a.
[265] Ebenda, S. 37.
[266] Vgl. Gilbert Ryle: The Concept of Mind, Ncw York 1962, X. chap., § 2 u. a. Auch Lazerowitz u. a. versuchten eine Mischung von linguistischem und logischem Positivismus zu konstruieren. (Vgl. M. Lazerowitz: The Structure of Metaphysics, London 1955.)

In den Sammelbänden „Other Minds“ (1952) und „Philosophie und Psychoanalyse“ (1953) legte John Wisdom den Gedanken dar, daß das Interesse an der Philosophie mehr oder minder davon zeugt, daß der betreffende Mensch psychisch nicht normal ist. An und für sich ist dieser Gedanke nicht neu. Seit langem schon sucht der Existentialist Jaspers die Wurzeln der Philosophie in psychotischen Zuständen der Persönlichkeit. Unter dem Einfluß Freudscher Ideen entwickelte der „allgemeine Semantiker“ Korzybski diesen Gedanken weiter. In dem Buch „Wissenschaft und Gesundheit“ (1933) behauptete er, daß die Menschen, die vom Standpunkt des Materialismus aus an die Welt herangehen, Paranoiker seien. Wittgenstein erklärt jetzt: „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.“[267] Sein Schüler Wisdom aber entwickelte die Konzeption der „philosophischen Neurose“.

Wittgenstein schrieb: „Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.“[268] Die „Therapie“ des Denkens muß danach also darin bestehen, daß man der linguistischen „Einseitigkeit“ entsagt, das heißt, daß man nicht an eine bestimmte philosophische Sprache gebunden ist. Von diesen Thesen ausgehend, arbeitete Wisdom seine Lehre der Heilung von der Philosophie aus, die in folgendem besteht: Die Teilnehmer an den philosophischen Diskussionen im Westen überzeugten sich, wie Wisdom anerkennt, mit jedem Jahr mehr von der Fruchtlosigkeit derselben. Sie glauben schon seit langem ihren eigenen [597] Worten nicht mehr. Aber gerade ein solcher Bruch mit sich selbst ist für Neurotiker charakteristisch. Die Philosophen zeichnen sich jedoch in dieser Hinsicht noch besonders aus.[269] Als Arznei gegen die philosophische Neurose reicht es nach Wisdoms Meinung nicht mehr aus, wenn man sich auf die Reinigung der in den Diskussionen benutzten Sprache beschränkt. Wisdom gibt sich nicht mit einer linguistischen Analyse zufrieden und meint, daß eine „rein linguistische Behandlung philosophischer Konflikte nicht selten inadäquat ist“[270]. An die Stelle der linguistischen Analyse muß die Psychoanalyse treten, und die letzte Schlußfolgerung Wisdoms lautet: Um sich von philosophischen „Rätseln“ und vom „Kopfzerbrechen“, die das Nervensystem zerrütten, zu befreien, sollten die Menschen jegliche Diskussionen über philosophische Themen einstellen.

Auf diese Weise meldete der linguistische Positivismus, wie der Positivismus überhaupt, seinen Bankrott an. Es kommt dies jenem philosophischen Selbstmord gleich, den Wittgenstein schon seit langem vorausgesagt hatte, als er die Forderung aufstellte: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“[271] Als Folge der unbewußten Erkenntnis, daß die zeitgenössische bürgerliche Philosophie unfruchtbar ist, von einem Gefühl hoffnungsloser Trauer übermannt, überträgt Wisdom seine pessimistischen Anschauungen auf die Philosophie überhaupt, also auch auf den logischen Positivismus: Die Untersuchungen der Mitglieder des „Wiener Kreises“ stellen allesamt nur ein Spiel mit einer symbolischen Sprache dar, d. h. ein Spiel mit einem Spiel. Wisdom sagte sich nicht nur von der Philosophie, sondern auch von jeglichen Gedanken über die Philosophie los und ließ keine Gelegenheit vorübergehen, seine unmittelbaren Vorgänger – die logischen Positivisten – dem Gespött auszusetzen.

In dem Aufsatz „Philosophie, Metaphysik und Psychoanalyse“ stellte Wisdom die Behauptung auf, daß der Agnostizismus ein Analogon des Gefühls der Impotenz sei; der Positivismus aber, der die agnostizistischen Anschauungen zu tarnen und sie für erkenntnistheoretischen Optimismus auszugeben versuche, [598] entspreche der neurotischen Furcht, seine Impotenz vor der Öffentlichkeit einzugestehen.[272] Der einzige Gewinn, den der logische Positivismus nach Meinung Wisdoms mit sich gebracht hat, bestehe darin, daß er die Fruchtlosigkeit des Philosophierens, mag es sich dabei auch um das positivistische Philosophieren

[267] Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, These 255. In: Schriften, S. 393.
[268] Ebenda, These 593, S. 465.
[269] Vgl. John Wisdom: Philosophy and Psycho-Analysis, Oxford 1957, p. 174.
[270] Ebenda, p. 181.
[271] Ludwig Wittgenstein: Tractatus-Logico-Philosophicus, 7. In: Schriften, S. 83.
[272] Vgl. John Wisdom: Philosophy and Psycho-Analysis, p. 253 ff.

handeln, einmal mehr offenbart habe. Die neurotische Quelle der Streitigkeiten über das Wissen sei noch deutlicher in Erscheinung getreten. Es gibt aber bei Wisdom auch noch andere Motive. In dem Aufsatz „Götter“ behauptete er, wiederum auf Freud gestützt, daß die im Unterbewußtsein vorhandene Neigung zum Übernatürlichen völlig gerechtfertigt und unvermeidlich sei: Von den philosophischen Kämpfen erschöpft, suche das Subjekt vor den neurotischen Qualen Zuflucht und finde sie in der religiösen Liebe. Die Liebe zu Gott trete bei einem geistig Impotenten, dem die Liebe zur Erkenntnis versagt bleibt, an deren Stelle ... So kehrt also der linguistische Positivismus in den Schoß der Religion zurück, der oft die geistige Zuflucht untergehender Klassen war.

So sehen also die letzten Ergebnisse der linguistischen Positivisten aus. Von der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, zutiefst enttäuscht (Wittgenstein, Austin), bestrebt, sich vom eigenen positivistischen Credo loszusagen und an die religiösen Gefühle appellierend (Wisdom, Braithwaite), so begegnen uns die linguistischen Positivisten am Ende wieder. Wenngleich sie auch ihre Verwandtschaft mit dem Positivismus leugnen, so bleiben ihre Anschauungen doch ein Produkt der neopositivistischen Philosophie, die bei ihnen lediglich auf die Spitze getrieben wurde. Russell und Ayer in England und die sogenannten Neopragmatiker (Quine, Lewis und Goodman) in den USA lehnen es ab, in der linguistischen Philosophie eine ihren Auffassungen verwandte Lehre zu sehen. Diese Verwandtschaft ist jedoch zweifellos vorhanden. So haben die amerikanischen Analytiker den Neopositivismus mit dem Pragmatismus vereinigt und dem Prinzip des Konventionalismus eine pragmatistische Erklärung gegeben. Was anderes als ein Ausdruck des Konventionalismus aber stellte (ungeachtet der erklärten Ablehnung des Prinzips) die Konzeption der „Familienähnlichkeiten“ bei den linguistischen Philosophen dar?

Dennoch hat die neopositivistische Doktrin heute ihre frühere [599] Prägnanz verloren. Sie verwandelt sich immer mehr in eine *Methode*, die von vielen anderen Richtungen der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie als Kampfmittel gegen den dialektischen und historischen Materialismus verwandt wird. Der Wunsch, sich von den ontologischen Problemen abzuwenden, der blinde Glaube an die Notwendigkeit einer unmittelbaren Verifikation von allem und jedem, der konventionalistische Subjektivismus – alle diese Besonderheiten des früheren Neopositivismus sind den Adepten der „analytischen Philosophie“ eigen und treten heute bei jeder passenden Gelegenheit in Erscheinung. Daß man neue, weniger durchsichtige Bezeichnungen für sie findet, ändert daran nicht das geringste.

8. Die ethischen Konzeptionen des Neopositivismus

Im letzten Abschnitt dieses Buches wollen wir die ethischen Konzeptionen der Neopositivisten betrachten, von denen viele in irgendeiner Weise mit der positivistischen Interpretation des semantischen Wahrheitsbegriffs zusammenhängen. Überhaupt werden wir uns in erster Linie mit den erkenntnistheoretischen Aspekten dieser Konzeptionen beschäftigen.

Der extreme moralische Relativismus gehört zu den typischen Zügen der modernen bürgerlichen Weltanschauung. Die ersten Versuche, ihn theoretisch zu begründen, fallen bereits in die Anfangszeit der sogenannten Lebensphilosophie. Seine umfassende Sanktionierung erhielt er jedoch erst im 20. Jahrhundert durch zwei philosophische Lehren: durch den Existentialismus, der seine Anhänger zu der Schlußfolgerung führte, daß unmoralisches Verhalten *gerechtfertigt* sein könne, und durch den Neopositivismus, der beweisen wollte, daß unmoralisches Verhalten um nichts weniger moralisch sei als jedes andere Verhalten und deshalb nicht *verboten* werden kann. Während die Existentialisten die Auffassung vertreten, daß die Sinnlosigkeit der sittlichen Ideale erwiesen sei, sind die Neopositivisten der Meinung, daß sowohl solche Beweise als auch ihre Widerlegungen sinnlos seien.

Die Ethik des Neopositivismus geht in ihrer erkenntnistheoretischen Begründung auf das alte lateinische Sprichwort „Über [600] Geschmack streitet man nicht“ zurück, das Hume in einer Reihe von Arbeiten auf die Ästhetik anwandte.

Der Relativismus Humes in bezug auf die Wertemotionen, der auf seinem Phänomenalismus beruhte, war jedoch bei weitem nicht absolut: Er setzte seine Hoffnungen auf die „übereinstimmende Meinung“ der Menschen in vielen, die Werte betreffenden Fragen. Ähnliche Hoffnungen hatten auch die frühen Positivisten: Comte träumte von der „weltlichen Religion“ des Kultes der Menschheit und der Frauen. J. St. Mill lehrte im Anschluß an Hume, daß die Sympathie das allgemeinste moralische Gefühl sei, und Spencer versuchte, aus seinem biologischen Evolutionismus eine „absolute Ethik“ der Zukunft abzuleiten.

Die Ähnlichkeit, die zwischen der Ethik von Avenarius und der von Schlick besteht, kann kaum größer sein. Beide entwickelten einen bürgerlich-liberalen Eudämonismus, aber auf verschiedener Basis: Der erste vertrat einen gemäßigten Egozentrismus, indem er sich darauf berief, daß der Begriff der Persönlichkeit imaginär sei, und der zweite leitete die Notwendigkeit altruistischer Einschränkungen in der Theorie des Egoismus aus der Überlegung ab, daß der Neid der Unzufriedenen das Glück der betreffenden Persönlichkeit schmälere.

Die Hauptthese der neopositivistischen Ethik ist die Behauptung, daß die Prädikate „wahr“ und „falsch“ den moralischen Wertungen und Normen nicht beigelegt werden dürfen. Diese These wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von einem Theoretiker der Uppsalaer Schule, Axel Hegerström (1884-1931), dem Autor des Werkes „Kritische Momente der Psychologie der Werte“ (1910), und von dem finnischen Soziologen Eduard Westermarck (1862-1939), der in England das Buch „Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe“ (1908) veröffentlicht hatte, aufgestellt. Zu Beginn der zwanziger Jahre gelangten der polnische Rechtsgelehrte und Psychologe Petrarzycki und unabhängig von ihm die Engländer Richards und Ogden zu der Auffassung, daß die Moralgesetze nur der idealisierte Ausdruck der menschlichen Emotionen seien. Diese Schlußfolgerung wurde dann von den Theoretikern des „Wiener Kreises“ und den ihnen nahestehenden Philosophen detailliert ausgearbeitet. Im Jahre 1935 entwickelte Carnap sie in seinen englischen Vorlesungen und Russell in der Arbeit „Religion und Wissenschaft“. Die Hörer der Vorlesungen Wittgensteins in Cambridge und die Le-[601]ser der Artikel von Dubislaw in der Zeitschrift „Theoria“ (1937) kannten diese Schlußfolgerung ebenfalls. In England und in Österreich bildete sich die Ethik des Neopositivismus heraus.

Als einheitliches System von Anschauungen wurde die Ethik des Neopositivismus zuerst im sechsten Kapitel des Buches von Ayer „Sprache, Wahrheit und Logik“ dargestellt. Die in diesem Buch gestellte Aufgabe, den eigenen Forschungsgegenstand zu beseitigen, entsprach durchaus den Ideen des „Wiener Kreises“. Aus der Lehre des logischen Positivismus ergab sich die Leugnung des wissenschaftlichen Charakters der theoretischen und der normativen Ethik (als Fortsetzung der Kritik der „Metaphysik“), der ethische Relativismus (als Variante des Konventionalismus, der zum Beispiel im ethischen „Toleranzprinzip“ Reichenbachs zum Ausdruck kam) und die Zerstörung der moralischen Werte durch das Verifikationsprinzip und durch die Auffassung der Wahrheit als Annahme eines Satzes in einer bestimmten Sprache. Ayer, der von den Dogmen des logischen Positivismus ausging, teilte die auf die Ethik bezüglichen Urteile in vier Rubriken ein: 1. die metaethischen Behauptungen über die Möglichkeit und die Grenzen der ethischen Definitionen und über die Struktur derselben; 2. die Beschreibung der Erscheinungen der moralischen Erfahrung (Gefühle, Erlebnisse, Sympathien, Anschauungen, Handlungen) und der sozialpsychologischen Situation, in der sie beobachtet wurden; 3. die Fixierung der moralischen Unterweisungen (exhortations) und Gebote; 4. Urteile, die den Anspruch auf Wahrheit erheben und die Zusammenfassung der Begriffe und Kategorien der Ethik in ein System von Definitionen sowie die sich aus diesem System ergebenden Wertschätzungen möglicher Handlungen. Dementsprechend unterschied Ayer vier Gruppen ethischer Disziplinen: 1. die logische Analyse der ethischen Theorien, 2. die beschreibende, 3. die normative und 4. die theoretische Ethik. Die erste bezeichnete er als wissenschaftstheoretische Disziplin, die zweite als empirischen Zweig der Psychologie und Soziologie und die dritte und vierte als pseudotheoretische Disziplinen. Die

theoretischen Thesen sollten also zur Ethik und die Normen und Wertungen zu den *Pseudothesen* gehören. Mit anderen Worten: Ayer versuchte, einen Teil der ethischen Sätze auf empirische Sätze psychologischen und soziologischen Charakters zu reduzieren und den anderen Teil aus der Menge der inhaltsvollen Sätze über-[602]haupt auszuschließen.[273] Er stützte sich dabei auf einige tatsächlich vorhandene Unterschiede zwischen den ethischen Disziplinen[274], verabsolutierte dieselben jedoch metaphysisch.

Das wichtigste Mittel, mit dem Carnap, Ayer und Reichenbach die ethischen Thesen, Normen und Werturteile als Scheinsätze (die weder wahr noch falsch sind) zu interpretieren suchten, war das Prinzip der *Verifizierbarkeit*, welches besagt, daß es prinzipiell möglich sein muß, Sätze mit empirischen Sachverhalten zu vergleichen. Carnap und Ayer schlußfolgerten etwa folgendermaßen: Die Behauptung: „Die Vernichtung von Menschen ist etwas Böses" (1) kann im Prinzip nicht verifiziert werden, so daß „die Gegenwart des ethischen Symbols im Urteil (d. h. des Ausdrucks böse – I. N.) seinem tatsächlichen Inhalt nichts hinzufügt".[275] Mit anderen Worten: „böse" und die anderen moralischen Prädikate sind Scheinprädikate.[276] Wenn p einen Satz bedeutet, der eine bestimmte Handlung beschreibt oder der ein bestimmtes Motiv zum Vollzug der Handlung u. dgl. zum Ausdruck bringt, so erhalten wir die Formel: „p ist moralisch p" (2).

Die neopositivistische Behandlung der ethischen Werte und Normen ist für die Pragmatiker, die jeden Normatismus im Prin-[603]zip leugnen, und für die katholischen Philosophen, die den außerempirischen, übersinnlichen Charakter der theoretischen Voraussetzungen der religiösen Ethik behaupten, durchaus annehmbar; von den marxistischen Philosophen wird sie als grundfalsch erkannt und kategorisch abgelehnt.

Erstens ist es falsch, daß die Behauptung (1) nicht nachprüfbar sei. Natürlich gibt es keine empirische Erscheinung, wie „das Böse überhaupt" oder ein „spezifisch Böses", mit dem man diese Behauptung vergleichen könnte. Sie ist aber durchaus überprüfbar durch einen Vergleich mit den sozialen Folgen, die eine „Vernichtung von Menschen" nach sich zieht. Dabei muß jedoch präzise gesagt werden, um was für eine „Vernichtung von Menschen", welcher Menschen und durch wen, in welcher Situation, in welchem Lande, in welcher Epoche usw. es sich handelt. Es ist auch völlig falsch, daß die moralische Wertung einer Handlung der Beschreibung dieser Handlung nichts Neues hinzufügt. Die Wertung selbst hat, indem sie zu bestimmten normativen Richtlinien führt, mehr oder weniger weitreichende soziale Folgen.

Zweitens, bei Betrachtung der Formel (2) fällt auf, daß sie auf dem neopositivistischen Schema der Reduktion der Prädikate beruht:

---

[273] Reichenbach fügte dem noch eine besondere Rubrik hinzu: die soziologischen Sätze, die die Ursachen bestimmter moralischer Anschauungen und Neigungen der Menschen erklären (Vgl. Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, S. 353). Neurath ergänzte dies durch die „Felicitologie", eine auf der Basis der Sozialpsychologie errichtete Wissenschaft von den Bedingungen, unter denen sich die Menschen glücklich wähnen, und von den Prinzipien der menschlichen Überzeugung, daß die und die Politik sie zum Glück führen werde. Von einer Felicitologie träumte auch Russell in dem Werk „The Conquest of Happiness".

[274] Nehmen wir zum Beispiel den Satz: „Dieser Mensch ist gut." Er kann verschiedene Bedeutung haben: „Er verhält sich entsprechend den ethischen Normen des Altruismus" (normative Behauptung); „Ein Mensch von einer solchen Charakterbeschaffenheit macht einen guten Eindruck auf diejenigen, mit denen er es zu tun hat" (sozialpsychologische Behauptung); „Dieser Mensch ist entgegenkommend und nicht nachtragend" (Behauptung aus der empirischen Individualpsychologie). Alle diese Bedeutungen stehen jedoch im wechselseitigen Zusammenhang und gehen ineinander über. So kann die normative Behauptung leicht in eine These der theoretischen Ethik transformiert werden, und die These aus dem Gebiet der Sozialpsychologie kann als ein sie ergänzendes Argument aufgefaßt werden usw. Wir wollen schon gar nicht davon sprechen, daß das Prädikat „gut" im Sinne von „so, wie er sein soll" gedeutet werden kann, wobei der normative und der theoretische Aspekt zusammenfallen.

[275] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 107.

[276] Ebenda, p. 112.

p existiert ≡ p (3);
p ist wahr ≡ p (4);
p ist moralisch ≡ p (2);
p ist schön ≡ p (5).

In diesem Zusammenhang muß festgestellt werden, daß einer der Gründe für die Behauptung Ayers, daß die ethischen Prädikate Scheinprädikate seien, darin besteht, daß es Fälle gibt, in denen das Prädikat – ähnlich wie das Prädikat „wahr" in anderen Fällen – fortgelassen werden kann. Wenn wir annehmen, daß ein bis auf die Haut durchnäßter Mensch ins Haus tritt und sagt: „Es ist wahr, daß es draußen in Strömen gießt", so kann der Ausdruck „Es ist wahr, daß ..." ohne jeden Nachteil für den Inhalt der betreffenden Behauptung weggelassen werden. In vielen Fällen kann auch das Prädikat „gut" fortgelassen werden. Zeigen wir dies in allgemeiner Form.

Es sei die Behauptung gegeben „Für jedes X gilt, wenn X ein A ist, so ist es ein A" (6). Diese theoretische Behauptung kann in eine normative umgewandelt werden: „Für jedes X gilt, wenn X ein A ist, so muß es ein A sein" (7). Auf Grund von (7) kann die [604] wahre Behauptung aufgestellt werden: „Für jedes X gilt, wenn X nicht ein A ist, so ist es ein schlechtes A", wobei „schlechtes A" bedeutet „ein solches, das man nicht zur Klasse der A rechnen darf" (8). Man kann also „schlechtes A" durch „nicht-A" ersetzen. Auf Grund dieser Substitution kann man A für ein „gutes A" halten, so daß für jedes X gilt: „wenn X ein (gutes) A ist, so ist es ein A" (9), wobei das Prädikat „gutes" weggelassen werden kann. Folglich ist hier die Formel p ist gut ≡ p (10) anwendbar.

Diese Formel ist auch in den Fällen anwendbar, wenn jemand eine ethische Bewertung seiner eigenen moralischen Gefühle gibt. So fügt zum Beispiel die Behauptung „Ich habe recht, wenn ich in dieser Situation das und das moralische Gefühl erlebe" der Behauptung „In dieser Situation erlebe ich das und das moralische Gefühl" nichts hinzu, weil beide Behauptungen ein und denselben subjektiven Standpunkt der betreffenden Person in einer bestimmten moralischen Situation zum Ausdruck bringen.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun folgendem Umstand zu: In unserem Beispiel mit dem Prädikat „gut" konnten wir dieses deshalb aus dem Satz (9) herausnehmen, weil die Verneinung dieses Prädikats („nicht gut", d. h. „schlecht") durch die Verneinung jenes Ausdrucks (A), auf den sich das Prädikat „gut" bezog, ersetzt werden kann. Im Falle der Behauptung „p ist moralisch ≡ p" (2) gilt es jedoch zu bedenken, daß diese Operationen nicht automatisch vorgenommen werden können.

In der Tat, was bedeutet $\overline{p}$, wenn wir auf Grund von (2) schreiben: „p ist nicht moralisch ≡ $\overline{p}$"? Nehmen wir an, p bedeute den Ausdruck „einen Diebstahl begehen". Was bedeutet dann die Negation dieses Ausdrucks? Wenn die Existenz verneint wird, wird das Vorhandensein eines bestimmten Gegenstandes oder einer bestimmten Erscheinung verneint. Wird die Wahrheit eines Satzes verneint, so wird die Existenz eines Ereignisses verneint, das durch diesen Satz als faktisch stattgefunden anerkannt wurde. Im Falle moralischer und ästhetischer Wertungen ist jedoch klar, daß die Anwendung der Formeln (2) und (5) in der negierten Form keine sinnvolle Analogie zu den obengenannten Fällen ergibt. Verneint man die Schönheit einer moralischen Handlung, so bedeutet dies keineswegs, daß diese Handlung nicht vollzogen wurde oder nicht vollzogen werden konnte, weil nicht nur vollzogene Handlungen, sondern mögliche Handlungen bewertet werden.

[605] Die Analogie ergibt sich nur dann, wenn man sich eines typisch neopositivistischen Verfahrens bedient: Wenn wir von einer Handlung sagen, sie sei schön oder moralisch, so soll darunter nur verstanden werden, daß diese Handlung in das sprachliche System L, mit dem wir operieren, aufgenommen ist. Die Äquivalenz der beiden Behauptungen „Ich behaupte, daß diese Handlung großmütig ist" und „Diese Handlung ist großmütig", wird dann in dem eben genannten Sinne verstanden. Damit ist es dasselbe, ob man sagt, jemand habe eine

bestimmte Handlung vollzogen oder konnte sie vollziehen und daß diese seine Handlung moralisch sei, oder ob man erklärt, daß die Beschreibung der betreffenden Handlung in das sprachliche System aufgenommen sei, das Beschreibungen von Handlungen enthält, die nach einem bestimmten Prinzip ausgewählt werden. Die Bewertung einer Handlung als nicht moralisch bedeutet, daß sie nicht in das System L eingeht. Ersetzen wir allerdings den Ausdruck „p ist moralisch" durch „p ist in L aufgenommen", so wird noch unklarer, was wir unter p zu verstehen haben: eine tatsächlich vollzogene Handlung, eine Handlung, die vollzogen werden könnte, oder eine Handlung, die völlig unreal ist? Erst recht ist unklar, was die Negation von „p" bedeuten soll, wenn wir von der Formel „p ist in L aufgenommen p" (11) zu ihrer Negation übergehen. Die verschiedenen Arten der Existenz, in deren Sinne unter p eine bestimmte Handlung verstanden wird, müssen also notgedrungen präzisiert werden. Tun wir dies aber, so zeigt sich, daß die Schlußfolgerung Ayers, die ethischen Charakteristika seien Scheinprädikate, auch logisch falsch ist.

In der Tat, die Formel (2) und ihre Varianten können und müssen nicht nur von links nach rechts, sondern auch in umgekehrter Richtung gelesen werden, woraus folgt, daß die Formeln (2) und (11) keineswegs besagen, daß das Prädikat „moralisch" entfernt werden kann. Der Sinn dieser Formeln kann so verstanden werden, daß dem Operieren mit dem gegebenen Prädikat in der ethischen Metasprache die Benutzung der Beschreibungen von Handlungen entspricht, die zu einer ganz *bestimmten* Klasse von Handlungen gehören. Ayer wäre im Recht, wenn es ihm gelänge, die ethischen Prädikate (ihre Symbole) auch aus der Metasprache absolut auszuschließen. Untersuchen wir, ob das möglich ist.

Wir richten unser Augenmerk vor allem auf die Bedeutung [606] des eben verwendeten Ausdrucks „ganz bestimmte Klasse". Er ist dem Ausdruck „exakt umrissene Sprache L" gleichwertig. Handlungen können in der ethischen Sprache niederer Ordnung L ohne Hinzufügung spezifischer ethischer Prädikate nur in zwei Fällen beschrieben werden: 1. wenn diese ethisch „neutral", d. h. weder gut noch schlecht sind und die Sprache L hinreichend ausdrucksreich ist, um sie zu beschreiben; 2. wenn es sich bei den Handlungen, die ethisch bewertet werden sollen, von vornherein um gute (moralische) handelt. Ihre Bewertung als gute (moralische) kann dann in der Sprache L zwar ohne zusätzliche Prädikate vorgenommen werden, doch führt dies nur dann nicht zu Fehlern, wenn die in die Sprache L aufgenommenen Aussagen bereits einer strengen Auswahl unterzogen wurden, wenn nämlich in die Sprache L nur die Beschreibung moralischer Handlungen sowie die Negationen unmoralischer Handlungen aufgenommen sind (Negation im Sinne von: „Die Beschreibung der betreffenden Handlung wird in das System L nicht aufgenommen"). Außerdem gibt es in der Sprache L nur zwei logische Wertigkeiten: „Bejahung" und „Verneinung". Die Auswahl der Beschreibungen von Handlungen muß durchaus nicht aktuell vorgenommen werden, sie wird potentiell gewährleistet durch die von uns angenommenen Regeln R; im Extremfall kann die erfolgte Auswahl auch einfach vorausgesetzt werden und somit unser Vertrauen in die betreffende Sprache stärken.

Sind die genannten Bedingungen erfüllt, so gilt die Formel „p ist moralisch p" automatisch, denn sie beruht auf folgender Tautologie: Wenn die Bejahung von p in der Sprache L (d. h. die Aufnahme von p in diese Sprache) der Behauptung äquivalent ist, daß p moralisch ist, so ist die Behauptung, daß p moralisch ist, der Bejahung von p in der Sprache L äquivalent. Das aber bedeutet, daß wir durch die Ersetzung des Prädikats „moralisch" durch „Aufnahme in die Sprache L" das ganze Problem dieses Prädikats nur über die Grenzen des betreffenden sprachlichen Systems hinausgeschoben haben. Das Problem selbst ist damit jedoch nicht beseitigt; es stellt sich jetzt dar als Problem, mit welcher Begründung wir gerade die Sprache L mit den für sie spezifischen Auswahlregeln annehmen. Mit anderen Worten: Es entsteht die Frage, inwieweit diese Regeln bestimmten moralischen Richtlinien entsprechen, die ihrerseits definiert werden müßten. So erweist sich die Aufnahme von p in L als eine [607] Folge bestimmter ethischer Prinzipien, die der Konstruktion des sprachlichen Systems L, in das p eingeht, zugrunde gelegt werden.

Wir könnten die Abhängigkeit der Regeln R und des von ihnen regulierten Systems L von den ethischen Prinzipien (den theoretischen Sätzen) verneinen, wenn wir die Metasprache L_1 (in der wir über die Begründung urteilen, auf Grund derer wir die Sprache L angenommen haben) als eine Sprache betrachten würden, in der ihrerseits die Formel „p ist moralisch ≡ p“ durchgängig gilt. Wäre diese Bedingung gegeben, so entstünde die Frage, mit welcher Begründung wir L annehmen usw., d. h., es käme zu einem unendlichen Regreß. Dieser wird jedoch dadurch vermieden, daß L_1 in Wirklichkeit kein vollständig formalisiertes System zu sein pflegt, sondern Fragmente der gewöhnlichen nichtformalisierten Sprache enthält. Da wir letztere für die Erörterung moralischer Probleme verwenden, können wir nicht von vornherein davon überzeugt sein, daß alle in ihr zum Ausdruck gebrachten Beschreibungen von Handlungen jenen positiven moralischen Prinzipien entsprechen, die wir vertreten. Folglich dürfen wir mit der Formel „p ist moralisch p“ nicht automatisch operieren, d. h. ohne dabei inhaltliche Begriffe wie „moralisch (gut)“ und „unmoralisch (schlecht)“ zu gebrauchen. Die extreme Schlußfolgerung, die Ayer aus dieser Formel zog, kommt infolge der falschen Voraussetzung zustande, der gesamte Metakontext könne so gestaltet werden, daß die Prädikate in ihm automatisch auftreten.

Diese formal-logischen Erwägungen, die die Unhaltbarkeit der These Ayers zeigen, gehen von dem Kriterium der gesellschaftlichen Praxis aus. Die Vielfalt und Unerschöpflichkeit der Praxis gestattet es nicht, daß die ethischen Prädikate im Metakontext automatisch vorausgesetzt werden. Andrerseits ist die Feststellung, daß eine bestimmte Handlung ausgeführt wurde, praktisch nicht in der Lage, weder die gesellschaftliche Moralauffassung zum Ausdruck zu bringen noch ihre Formierung oder Veränderung zu beeinflussen, wenn diese Feststellung nicht durch eine moralische Wertung der Handlung ergänzt wird. Wenn die Menschen solche Wertungen nicht vornehmen würden, so würden ihre moralischen Anschauungen gleichsam im luftleeren Raum schweben, keinen sprachlichen Ausdruck erhalten, sich von ihrem Nährboden der gesellschaftlichen Praxis isolieren und ihrerseits unfähig werden, diese zu beeinflussen. Indessen bewei-[608]sen die Tatsachen das Gegenteil; der Streit um moralische Probleme ist gegenwärtig heftiger und hängt noch enger mit dem gesellschaftlichen Kampf zusammen als je zuvor.

Die Konzeption, nach der die theoretischen ethischen Prädikate Scheinprädikate seien, war typisch für das Verhältnis des Neopositivismus zur Ethik. Die Erkenntnis Ayers, daß diese Konzeption falsch ist, bildete die Grundlage für die Herausbildung des „Emotivismus“. Von vielen wird der „Emotivismus“ für eine ethische Lehre gehalten, die der neopositivistischen Doktrin der dreißiger Jahre am besten entsprach. Wir sehen in ihm jedoch ein Symptom für die schon begonnene Abkehr vom ursprünglichen Dogma und für die Zersetzung der Ansichten des logischen Positivismus über die Ethik. Die Abkehr von der Interpretation der ethischen Termini als Scheinprädikate führte Ayer dazu, den Anwendungsbereich der positivistisch verstandenen semantischen Wahrheitsdefinition einzuschränken und entsprach nicht mehr der extremsten Doktrin des Neopositivismus.

In der veränderten Ausgabe seines Buches „Sprache, Wahrheit und Logik“ äußerte Ayer den Gedanken, daß Mitteilungen über moralisch relevante Handlungen sich von den Feststellungen empirischer Protokolle unterscheiden. Dieser Unterschied zeige sich bereits in einem besonderen Tonfall der Sprache. Das ethische Prädikat übermittelt folglich eine besondere Emotion des Sprechenden, eine Tatsache besonderer Art, nämlich die emotionale Verfassung des Subjekts, und ist in diesem Sinne kein Scheinsymbol (Scheinprädikat).[277] So entstand die „emotivistische“ Interpretation der normativen und theoretischen Ethik.

Einige Andeutungen in dieser Richtung gibt es bereits bei Moore, der sich vor allem dahingehend äußerte, daß die ethischen Behauptungen nur von den Emotionen des Subjekts zeugen, das sie aussagt. Aber erst in den Arbeiten von Ayer und Stevenson entstand der Emoti-

[277] Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, p. 108.

vismus als neue Richtung. Ayer schien es übrigens, daß der „Emotivismus“ seine frühere Position in den Fragen der Ethik festige, weil er es gestatte, die Formeln (2) und (10) bei der Bewertung der eigenen Emotionen durch das Subjekt automatisch anzuwenden.

Andrerseits nahm Ayer aber auch den entgegengesetzten Standpunkt ein, wenn er behauptete, daß der *Ausdruck* der moralischen Gefühle keine Behauptung über Sachverhalte sei, obwohl [609] völlig offensichtlich ist, daß er eine Behauptung über den tatsächlichen emotionalen Zustand des Sprechenden ist. So entstand ein offenbarer Widerspruch: In seiner Erkenntnistheorie folgt Ayer der Äquivalenz $p \equiv \vdash p$, wobei „$\vdash$“ das Zeichen für „Behauptung“ ist[278], in seiner ethischen Lehre neigt er jedoch zur entgegengesetzten Formel $\sim (p \equiv \vdash p)$.

Vom Standpunkt der marxistisch-leninistischen Ethik darf man die moralischen Gefühle und ihren Ausdruck nicht von den bewußten Behauptungen ihrer Rechtmäßigkeit (durch ein und dasselbe Subjekt) trennen. Außerdem ist die sittliche Überzeugung aber eine höhere Stufe des sittlichen Gefühls. Die Behauptung einer bestimmten moralischen Wertung trägt weniger spontanen und mehr bewußten Charakter als die sittliche Überzeugung, und die Feststellung und der Beweis der objektiven Wahrheit einer moralischen Behauptung verleiht letzterer das Merkmal der theoretischen Exaktheit.

Untersuchen wir nun, welche Situation sich im Zusammenhang mit dem von Ayer genannten Unterschied zwischen der theoretischen und der normativen Ethik ergibt. Die Neopositivisten behaupten, daß die Imperative, insofern sie keine Urteile (logische Sätze) sind, weder wahr noch falsch sind. Sie sind angeblich an keinerlei Wissen gebunden, wie bereits Hume und Kant gezeigt haben, die behauptet hatten, daß das Sollen nicht aus dem Seienden hervorgehe und daß die moralischen Normen deshalb keinen wissenschaftlichen Charakter trügen. In Wirklichkeit ergibt sich jedoch aus dem jeweiligen System der theoretischen Ethik das ihm entsprechende Normensystem. Den erkenntnismäßigen und in diesem Sinne theoretisch bedingten Charakter der ethischen Normen und ihre Abhängigkeit von dem vorhandenen theoretischen Wissen zu leugnen, ist genauso unsinnig wie die Leugnung des erkenntnismäßigen Inhalts einer solchen elementaren nichtwertenden Norm wie: „Bei kalter Zugluft muß man die Tür schließen.“ Überhaupt ergeben sich Normen und Imperative bei genügend weiter Auffassung der letzteren aus jedem beliebigen Wissenszweig.

Die Neopositivisten bestehen darauf, daß Normen nicht in [610] Urteilen (und in diesem Sinne in „Sätzen“) formuliert werden dürfen. Aussagen jedoch, die Normen vom Typ „A soll B tun“ zum Ausdruck bringen, werden völlig zu Recht als Ausdruck entsprechender Urteile interpretiert, wie Ziembiński gezeigt hat.[279] Und dies erfolgt sowohl, wenn wir es mit Rechtsnormen zu tun haben als auch, wenn die Normen axiologischen Charakter tragen, d. h. ästhetische oder ethische sind. Der Mechanismus der Interpretation besteht in der Auffindung der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung des normativen Ausdrucks a) mit der Behauptung: „Aus der ethischen Theorie L folgt, daß Handlungen vom Typ B in der Situation K der Vorrang gebührt“, b) mit den Folgen, auf die das Subjekt A rechnet, c) mit den moralischen Wertungen, die A befolgt, indem es annimmt, daß sie aus der von ihm gebilligten Theorie L folgen (im Falle, daß sie wirklich aus ihr folgen). Es muß betont werden, daß die vorliegende Situation in allgemeintheoretischer Hinsicht von den Klassikern des Marxismus-Leninismus längst geklärt wurde, die gezeigt haben, daß eine echte ethische Theorie ihre Normen aus dem gesellschaftlichen Sein der Menschen gewinnen muß und sie nicht einfach postulieren darf.

Auch Ayer war gezwungen, den Zusammenhang zwischen der normativen und der theoretischen Ethik im Rahmen des „Emotivismus“ in gewissem Grade anzuerkennen, wenn auch

[278] Diese Äquivalenz bedeutet, daß innerhalb einer Sprache, die nur wahre und falsche Ausdrücke enthält, deren Wahrheit und Falschheit jeweils präzise nachgewiesen ist, die Behauptung p gleichwertig ist mit der Aufnahme von p in das System der betreffenden Sprache. Eben auf diesem Umstand beruht insbesondere die Formel „p ist wahr ≡ p“.

[279] Z. Ziembiński: Logika praktyczna, Poznań 1960.

nur vom operationalen Standpunkt aus: Die Prädikate der theoretischen Ethik drücken nicht nur Gefühle aus, sondern sollen auch entsprechende Gefühle in anderen Menschen hervorrufen und sie dadurch zu bestimmten Handlungen veranlassen. Nach behavioristischer Art vertrat Ayer die Auffassung, daß die Abhängigkeit der Normen von der Theorie nicht die Abhängigkeit der Normen vom Wissen bedeute.

In dieser These zeigte sich die allgemeine Tendenz Ayers, wenn nicht die Ethik vom Wissen zu isolieren, so doch den Zusammenhang zwischen ihnen weitgehend zu lockern. Indessen ist offensichtlich, daß die moralischen Normen nur dann effektiv wirksame Imperative sein können, wenn sie sich auf die Kenntnis der Fakten stützen, besonders auf die Kenntnis der Folgen, die sich aus der Anwendung dieser Normen ergeben.

Ayer war gezwungen, die Widersprüche seiner Konzeption anzuerkennen, und begann von seiner eigenen subjektivistischen [611] Gegenüberstellung der ethischen Aussagen und der Kenntnis der Fakten abzurücken und die normative Ethik als Variante der deskriptiven Ethik zu interpretieren. In den fünfziger Jahren wandte er sich schließlich von der ethischen Problematik überhaupt ab.

Moritz Schlick vereinigte in seiner ethischen Konzeption die deskriptive Ethik mit einem von ihm selbst ausgearbeiteten System der theoretischen Ethik. Letzteres stand im Widerspruch zu dem feindlichen Verhalten, das für den Neopositivismus gegenüber der Ethik als Theorie charakteristisch ist, und war zum Teil eine Fortsetzung der utilitaristischen Linie, die auf den früheren Positivismus zurückgeht. In den „Fragen der Ethik“[280] schrieb Schlick, daß die logische Sprachanalyse der ethischen Lehren bei weitem nicht in der Lage sei, die Erscheinungen der Moral zu erklären, und der Konventionalismus könne das Problem der Bedingungen für die Anwendung der Definitionen ethischer Begriffe nicht lösen, da diese kausal von den Auffassungen abhängen, die die Menschen eines bestimmten Landes und einer bestimmten Epoche von Nutzen und Schaden haben.

Schlick vertrat die Auffassung, daß die Untersuchung der ethischen Normen die Erklärung der Ursachen der faktischen Motive der Menschen erfordere, d. h. warum sie bestimmte Handlungen und den Wunsch, diese Handlungen auszuführen, gutheißen. Diese Auffassung enthält einen rationellen Kern. Als Schlick schrieb, daß der Ursprung der Normen stets außerhalb und vor der Wissenschaft und der Erkenntnis liege[281], erkannte er unfreiwillig die Existenz eines objektiven Ursprungs der moralischen Erscheinungen an. Aber diese Anerkennung stand im Widerspruch zu seiner Leugnung der objektiven Wahrheit, so daß er in Eklektizismus verfiel. Dieser Eklektizismus ist nur äußerlich dadurch getarnt, daß Schlick sich im Anschluß an Hume bemühte, zum Zwecke der „glücklichen Vereinfachung der Welt“ die Ethik und die Soziologie in einen Zweig der Psychologie zu verwandeln, in der er den Determinismus anerkannte.

Der Eklektizismus der Ethik Schlicks bestand darin, daß er den flachen Utilitarismus Benthams im Gefolge von J. St. Mill und Spencer durch altruistische Vorbehalte etwas zu „verbessern“ [612] trachtete. Abstrakter Eudämonismus – das ist die Grenze der theoretischen und praktischen „Kühnheit“, die Schlick nie überschritten hat. Schlick gefiel sich in der von ihm oft wiederholten Feststellung, daß der Sinn des Lebens die Jugend sei. „Gemeinsames Glückserleben“, schrieb er – fast wörtlich Avenarius wiederholend – erhöhe auch unsere „Glückseligkeit“. Aber was konnten diese naiven Ideen der österreichischen Jugend in den schrecklichen Jahren des Hitlerschen Überfalls geben? Hat die Jugend wirklich ihre moralischen Rechte und Pflichten allein darauf beschränkt, frischfröhlich der Tatsache des Lebens teilhaftig zu werden und sich Träumen hinzugeben, daß um sie herum alles in einer fröhlichen und beschwingten Geistesverfassung wäre? Der bürgerliche Liberalismus in der

[280] Moritz Schlick: Fragen der Ethik. In: Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Bd. 4, 1930.
[281] Vgl. Logical Positivism, ed. by A. Ayer, Oxford 1959, p. 257.

Ethik Schlicks offenbart seine ganze Ohnmacht in jenen schrecklichen Jahren, in denen sich das Schicksal der österreichischen Republik entschied. Nach einem Ausdruck der polnischen Forscherin Ossowska ist die Ethik Schlicks eine „Theorie der intellektuellen Narkose", die die Menschen beruhigte und einschläferte und so ihren Kampfeswillen lähmte.

In einer anderen Richtung wurde die Ethik des Neopositivismus von Charles J. Stevenson entwickelt. In der Zeitschrift „Mind" erschien im Jahre 1937 ein Artikel von Stevenson mit dem Titel „Die emotive Bedeutung der ethischen Termini".[282] Mit großer Beharrlichkeit betont der Autor die operationale Rolle der Ethik im Kampf zwischen den verschiedenen menschlichen Interessengruppen. Der „Emotivismus" Stevensons unterscheidet sich von der emotivistischen Konzeption, wie wir sie bei Ayer finden. Während Ayer diesen Terminus vor allem als „Ausdruck der Emotionen des Sprechenden" auffaßte, liegt bei Stevenson die wesentliche Bedeutung dieses Terminus in der Fähigkeit der Worte, Emotionen beim Zuhörenden zu erwecken. Er verlagerte das Schwergewicht entschieden von der deskriptiven auf die „dynamische" Bedeutung der ethischen Termini, d. h. auf ihre Fähigkeit, auf die Menschen „einzuwirken (create an influence)", ihre Haltung (attitudes) durch das Eindringen bestimmter moralischer Vorstellungen in das Bewußtsein zu verändern.

[613] In seiner Polemik gegen Schlick wandte sich Stevenson auch gegen die Identifizierung der Ethik mit der Psychologie, weil die Psychologie unsere Interessen nicht lenken könne.

Stevenson erklärte, daß seine Ansichten von der Ethik eine grundsätzliche Wende bedeuten. Mit der Marxschen Devise, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern sie zu verändern, paradierend, verkündete er: „Der Unterschied zwischen den traditionellen Theorien des Interesses und meinen Ansichten kommt dem Unterschied zwischen der Beschreibung einer Wüste und ihrer Bewässerung gleich."[283] Er erklärte die ethischen Termini zu Instrumenten, die es ermöglichen, auf die Psyche der Menschen in bestimmter Richtung einzuwirken.[284]

Vom Standpunkt der marxistischen Ethik aus, bedingen sich die emotionale und die suggestive Seite der ethischen Aussagen gegenseitig und dürfen nicht von der erkenntnismäßigen Seite getrennt werden. Die sozialen Emotionen enthalten Kenntnisse nicht nur in dem Sinne, daß sie die Einstellung und Haltung des Subjekts erkennen lassen, sondern auch in dem Sinne, daß die Emotionen der Vertreter der fortschrittlichen Klasse, die die sozialen Erscheinungen relativ adäquat wahrnehmen und sie objektiv bewerten, einen objektiven Inhalt haben, der ihnen eine richtige Orientierung ermöglicht. Andrerseits kann man sagen, daß die wissenschaftlichen Kenntnisse „emotiv" sind, weil sie im Prinzip nicht nur die Emotion der Wißbegierde und des Forscherdrangs, sondern auch ein bestimmtes Auswahlverhältnis gegenüber den Forschungsergebnissen hervorzubringen vermögen. Erinnern wir uns daran, mit welcher Leidenschaftlichkeit, die nicht nur eine Folge der Ergebenheit für die Sache des Proletariats, sondern auch der Überzeugung von der Wahrheit ihrer Lehre war, Marx, Engels und Lenin die wissenschaftliche Weltanschauung des Proletariats vertreten und weiterentwickelt haben.

Vom Standpunkt des „Emotivisten" Stevenson ist das Verhältnis zwischen der informatorischen und der „dynamischen" Bedeutung der moralischen Gefühle ein sehr einfaches, weil man jede Feststellung im Prinzip normieren und in die Form eines Imperativs bringen kann.[285] In dem Aufsatz „Persuasive Defini-[614]tions" („Überzeugende Definitionen", 1938) behauptete er weiter, daß die Definition bestimmter Begriffe in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle den Zweck habe, die definierte Erscheinung, das definierte Ding usw.

[282] Die Nähe der in diesem Artikel entwickelten Ideen zu der „imperativen" Theorie der Ethik, wie sie in dem Buch von R. M. Hare, „Die Sprache der Moral" (1952) dargelegt wurde, ist unbestreitbar.
[283] Zitiert nach: Logical Positivism, 1959, p. 269.
[284] Vgl. Charles L. Stevenson: Ethics and Language, New Haven 1960, p. 33, 134, 140, 155, 302.
[285] Wenn wir behaupten, daß Wasserstoff das leichteste Gas ist, so wird diese Feststellung in die „Norm": „Beim Hantieren mit Wasserstoff muß [614] man beachten, daß er das leichteste Gas ist" und in den Imperativ: „Beachte, daß Wasserstoff das leichteste Gas ist!" umgewandelt.

entweder in einem günstigen oder in einem ungünstigen Licht darzustellen. Man muß betonen, daß der Informationsaspekt der moralischen Aussagen bei Stevenson sich meistens als untergeordnet und vom „dynamischen" Aspekt abhängig erweist, während die Dinge in Wirklichkeit genau entgegengesetzt liegen.

Stevenson war bereits in den vierziger und fünfziger Jahren gezwungen anzuerkennen, daß die moralischen Emotionen von Erkenntnissen abhängen[286], womit er sich der Ethik der linguistischen Philosophen näherte.

In dem Aufsatz „Das Wesen der ethischen Differenzen" (The Nature of Ethical Disagreement), der in der Mailänder Zeitschrift „Sigma" erschien, untersucht Stevenson als Beispiel für einen „ethischen Streit" den Konflikt zwischen Gewerkschaft und Privatunternehmern in der Frage des Arbeitslohnes. Der Charakter dieses Streites hängt davon ab, führt Stevenson aus, inwieweit die streitenden Parteien ihre gegenseitige Lage kennen, und als typisch bürgerlicher Ideologe hofft er darauf, daß die Arbeiter und die Kapitalisten unter der Voraussetzung, daß diese Kenntnis hinreichend vollständig sei, in jedem Falle zu einer Übereinkunft kommen werden, wie einschneidend der ursprüngliche Konflikt auch immer gewesen sein mag. Stevenson hält dies sogar für ein neues „Gesetz" der Versöhnung sozialer Widersprüche, wodurch er den Klassencharakter der „gemäßigten Variante" der emotivistischen Ethik offenbarte.[287] Im Grunde genommen stellt Stevenson auch heute noch die Ethik der Wissen-[615]schaft gegenüber, indem er behauptet, daß diejenigen Kenntnisse und ihr Informationsaspekt, mit denen die ethischen Behauptungen zusammenhängen, etwas ganz Spezifisches seien.[288]

Der Sinn dieser Erklärungen Stevensons wird deutlich, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die von ihm vertretene Interpretation der *Wahrheitsdefinition* richten.

Stevenson behauptet, daß „... die emotive Bedeutung des ethischen Urteils weder mit Wahrheit noch mit Falschheit etwas zu tun hat"[289], und was die deskriptive (informative) Bedeutung betrifft, so wird nach seiner Meinung in der Ethik vorwiegend ein besonderes Wahrheitsschema angewendet, das in der Wissenschaft fehlt. Dieses Schema besteht in folgendem: Wenn das Subjekt A sagt: „Die Handlung X ist moralisch" (12) und das Subjekt B dazu bemerkt: „Ja, das ist wahr" (13), so charakterisiert das Prädikat „wahr" hier nicht die Beziehung der Aussage (12) zu dem Sachverhalt, sondern in der Mehrzahl der Fälle konstatiert es nur die gleiche Wertungsposition (attitude) bei A und bei B. Hieraus zieht Stevenson den Schluß, daß in der Ethik Wahrheit in der Regel darin bestehe, daß die Anschauungen verschiedener Subjekte übereinstimmen (zusammenfallen). Wenn die Aussagen (12) und (13) hingegen vom selben Subjekt gemacht werden, so wird das Wort „wahr" von Stevenson als ein gewöhnliches Scheinprädikat im Sinne von Ayer angesehen.[290]

Stevenson hat also dem Wesen der Sache nach nicht nur die Lehre Ayers vom erkenntnistheoretischen Scheinprädikat, sondern auch die Kohärenzkonzeption der Wahrheit in seine ethische Theorie aufgenommen. Die positivistische Deutung der letzteren bedeutet aber *Konventionalismus*. Es geht nicht darum, daß das von Stevenson angeführte Beispiel etwa falsch sei. Aber Stevenson ist in einem groben Irrtum befangen, wenn er aus solchen Beispielen die

[286] Vgl. Charles L. Stevenson: Ethics and Language, p. 71, 207, 229, 335.
[287] Wir lassen hier die Analyse der ethischen Konzeptionen beiseite, die mit dem Neopositivismus nur genetisch verbunden waren: z. B. die skeptizistische Ethik Russells und die „unabhängige Ethik" der Intellektuellen um Kotarbiński. Vgl. die von bürgerlich-liberalem Geist durchdrungenen Schriften Russells: „Ehe und Moral" (1929) und „Warum ich kein Christ bin" (1957), die scharfe Angriffe gegen die kirchliche Scheinheiligkeit enthalten. Wir richten die Aufmerksamkeit des Lesers auch auf die Arbeiten von Kotarbiński: „Das Wesen der ethischen Wertung" (1948) und „Gewissensfragen" (1956), in denen der „Minimalisierung des Unglücks", der Mäßigung bei Entscheidungen und der Unabhängigkeit der Ethik von der Philosophie das Wort geredet wird.
[288] Charles L. Stevenson: Ethics and Language, p. 26, 36, 114, 156, 170, 173, 245, 336.
[289] Ebenda, p. 154.
[290] Ebenda, p. 170-179.

allgemeine Schlußfolgerung zieht, daß es für die Ethik nicht wesentlich sei, die Wahrheit als Übereinstimmung einer Behauptung mit den beobachteten Tatsachen aufzufassen.

Die marxistische Ethik lehnt die Subjektivierung der moralischen Werte kategorisch ab, auf welcher Grundlage sie auch immer betrieben werden möge. Die objektive Grundlage der [616] Werturteile ist die moralische Praxis der Klassen, die ihrerseits durch die sozialökonomischen Verhältnisse bedingt ist.

Was sind ethische Werte? Den Menschen scheint es, daß die Werte die Maßstäbe für ethische Wertungen sind, in Wirklichkeit sind jedoch die Werte durch die moralische Praxis der Klassen bedingt. Als Ergebnis komplizierter Wechselbeziehungen zwischen der Persönlichkeit, ihren Handlungen, den Folgen dieser Handlungen und den Klasseninteressen (den Interessen der Gesellschaft) tragen sie objektiven Charakter.

Der historische Materialismus leugnet keineswegs die Existenz relativer Grenzen zwischen der theoretischen und der normativen Ethik, zwischen der Geschichte der ethischen Lehren und der Geschichte der moralischen Anschauungen und Beziehungen der Menschen. Die letztere geht durch ihre faktische Seite in die Geschichte der Kultur ein, die dritte grenzt an die Geschichte der Philosophie und Soziologie, und die ersten beiden – vom Standpunkt des historischen Materialismus aus betrieben – bilden in ihrer Einheit die marxistisch-leninistische Ethik als besondere philosophische Wissenschaft, die durch vielerlei Aspekte mit der pädagogischen Theorie der moralischen Erziehung, mit der Psychologie und der Ästhetik verbunden ist. Unmittelbar zum historischen Materialismus gehören die Lehre von der Moral, als einer der Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, und die methodologischen Prinzipien der marxistischen Ethik.

Die Konzeptionen der Neopositivisten leugnen im Grunde genommen den wissenschaftlichen Charakter und den Erkenntnisgehalt aller Zweige der Ethik (da auch die „reine“ deskriptive Ethik keine Wissenschaft sein kann, weil sie keine Gesetzmäßigkeiten aufdeckt), sie entfernen eine der wichtigsten objektiven Kategorien aus der Ethik, die Kategorie der Pflicht, und verwandeln alle ethischen Werte in etwas absolut Subjektives. Während Santayana die Grenze zwischen Gut und Böse verwischte, indem er beiden eine ethische Bedeutung zuschrieb, gelangte Reichenbach zum selben Resultat, indem er ihre ethische Bedeutung annullierte. Die neopositivistische Ethik ist eine Etappe auf dem Wege der Selbstzerstörung der bürgerlichen Ethik, sie ist der Ausdruck der tiefen Enttäuschung der bürgerlichen Ideologen von ihrer eigenen Ideologie.

Was von der Beschäftigung der Neopositivisten mit der Ethik übriggeblieben ist, sind einzelne und unvollständige Versuche, [617] die ethischen Begriffe logisch zu analysieren. Selbst wenn man es dem Neopositivismus als Verdienst anrechnen wollte, daß er die religiöse Ethik kritisiert hat, darf man nicht vergessen, daß dies nur ein matter Abglanz dessen ist, was die Materialisten des 18. Jahrhunderts lange vor den logischen Positivisten geleistet haben. Der Schaden, den die ethische Lehre der Neopositivisten angerichtet hat, ist unbestreitbar. Von ihrem metaethischen Nihilismus profitiert vor allem die in der bürgerlichen Gesellschaft verbreitete Bourgeoismoral, die von denjenigen eingeführt und gestützt wird, die die Ansichten und die Geschmacksrichtungen dieser Gesellschaft bestimmen. [618]

Schlußbemerkungen

Ist es den Theoretikern des zeitgenössischen Positivismus gelungen, ihre „Neutralität“ im Kampf der beiden Lager in der Philosophie überzeugender als ihre Vorläufer zu begründen? Oder anders gefragt: Erwies sich die logisch-mathematische Form der Begründung der philosophischen „Neutralität“ wirksamer als die psychologisch-biologische, die den überlebten Lehren Mills, Spencers oder Machs eigen war? War der logische Antipsychologismus, den Carnap proklamierte, ein effektives Mittel zur Überwindung des Idealismus?

Der Neopositivismus aus der Periode des „Wiener Kreises“ blieb eine subjektiv-idealistische Konzeption in der Philosophie. Dieses Urteil kann man fällen, wenn man die drei von uns untersuchten Thesen vergleicht, die vom Neopositivismus dieser Periode eine falsche philosophische Auslegung erfuhren.

A. Gemäß der Lehre von den deskriptiven Definitionen wird das Prädikat „Existenz“ durch den Existentialoperator ersetzt. Wenn P eine Eigenschaft von Gegenständen ist, über die auch nur einer dieser Gegenstände verfügt, so kann das mit Hilfe des Existentialoperators ausgedrückt werden: $\exists (x)P(x)$.

B. Die Grundlage des vom „Wiener Kreis“ vertretenen Verifikationsprinzips ist der Satz von der Identität von Wahrheit und Prüfbarkeit „p“ ist wahr ≡ „p“ ist prüfbar.

C. Die Formel für die Bedingung der materialen Adäquatheit der semantischen Wahrheitsdefinition „p ≡ ‚p‘ ist wahr“ bedeutete, daß Wahrheit und Anwendung eines Satzes in einem gegebenen theoretischen System äquivalent sind. Werden diese Thesen im eng logischen Sinne ausgelegt, so bedeuten sie:

a) Ausschluß der ontologischen Fragen speziell aus der Sphäre der Logik, ihre Zuordnung zu jenem Kreis von Problemen, deren Lösung der logischen Analyse vorangehen muß; [619]

b) die Forderung, daß Sätze und Prinzipien, die unbeweisbar sind und sich nicht in den Schlußfolgerungen zeigen, aus der Wissenschaft zu entfernen sind;

c) Anerkennung des erkenntnistheoretischen Wertes der logischen Position (und Negation).

Werden diese drei Thesen positivistisch ausgelegt, so bedeuten sie: a) Gleichsetzung der Existenz eines Gegenstandes und der Tatsache, daß er im Bewußtsein des Logikers gegeben ist; b) Gleichsetzung von Existenz und Erkennbarkeit (Beobachtbarkeit) eines Sachverhalts; c) Gleichsetzung von Wahrheit und Konstatierung (Gegebensein) eines Satzes. Diese Thesen sind ihrer Struktur nach analog und lassen sich unmittelbar miteinander vergleichen, ungeachtet dessen, daß in der ersten These von einem Gegenstand die Rede ist, in der zweiten von einem Sachverhalt und in der dritten von dem Satz, in dem der Sachverhalt fixiert wird.

Im Neopositivismus bedeuten diese drei Thesen, daß der qualitative Unterschied zwischen der Existenz, der Erkennbarkeit und der Behauptung der Wahrheit des erkannten Sachverhalts geleugnet wird. Derartige Schlußfolgerungen sind nur für eine Philosophie möglich, die die Widerspiegelung von Gegenständen der objektiven Wirklichkeit in erkenntnistheoretischen Abbildern nicht anerkennt. Die Gegenstände sind dieser Philosophie zufolge dem Subjekt in seinen Empfindungen „gegeben“. Infolgedessen wird den Prädikaten „Wahrheit“ und „Falschheit“ keine inhaltliche Bedeutung beigemessen. Der Unterschied zwischen der Existenz eines Sachverhalts und seiner Wahrnehmung wird folglich verwischt. Existieren heißt wahrgenommen werden (esse est percipi).

Der Neopositivismus der zwanziger und des Beginns der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts stellte eine Spielart des subjektiven Idealismus Berkeleys dar. Keineswegs aber handelte es sich bei ihm um eine „rein“ logische und philosophisch „neutrale“ Konzeption, die angeblich keinerlei Philosophie anerkennt oder aber, wie man seit Mitte der dreißiger Jahre zu behaupten begann, eine beliebige Philosophie zuläßt. War es im früheren Positivismus vor allem

dessen Lehre von der sinnlichen Erkenntnis, die seinen schließlichen Zusammenbruch bestimmte, so erwies sich die Erkenntnistheorie des Neopositivismus, deren Spekulationen vornehmlich um die rationale Stufe der Erkenntnis krei-[620]sten, als mindestens ebenso unhaltbar. Der Neopositivismus unterscheidet sich vom offenen subjektiven Idealismus nur dadurch, daß er das Sein sinnlich nicht wahrnehmbarer Objekte nicht offen bestreitet. Vielmehr verweist er Aussagen über deren Existenz in die Klasse der sinnlosen Sätze. Der Neopositivismus unterscheidet sich folglich dadurch vom Berkeleyanismus, daß er den Phänomenalismus nicht in den Termini zweier, sondern dreier logischer Werte entwickelt hat. Außerdem hat er die idealistischen Spekulationen auf noch mehr Arten der „Existenz“ übertragen, als das seinerzeit Berkeley getan hatte.

Bisweilen geben die logischen Positivisten widerstrebend zu, daß der Übergang von der eng logischen Bedeutung der oben genannten drei Thesen zu ihrer positivistischen Interpretation ungerechtfertigt ist. Herbert Feigl schrieb zum Beispiel zu der Frage, ob das Gegebene unabhängig davon existiert, daß es durch ein Subjekt erlebt wird: „Es ist logisch unmöglich, diese Frage zu entscheiden, denn solange das Nichtgegebene nicht gegeben ist, kann seine noch so vollständige wissenschaftliche, symbolische Erkenntnis dieses nicht dem Gegebenen näherbringen.“[291]

Diese Tatsache wurde jedoch von den Klassikern des dialektischen Materialismus schon seit langem festgestellt. In seiner zweiten These über Feuerbach schrieb Marx: „Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein *scholastische* Frage“[*], und Lenin betonte, „daß Argumente und Syllogismen allein nicht genügen, um den Idealismus zu widerlegen, daß es hier nicht um theoretische Argumente geht“[292].

Bestrebt, aus der von ihnen herbeigeführten ausweglosen Lage herauszukommen, sahen sich die logischen Positivisten dazu gezwungen, an ihren Konstruktionen Korrekturen anzubringen. So verzichteten sie z. B. auf die formalistische Konzeption des Physikalismus sowie auf die These, daß nichtverifizierbare Sätze sinnlos seien, nahmen auf dem Stadium der logischen Semantik eine Unterscheidung zwischen Wahrheitsbedingungen und Prüfbarkeit vor, bezogen das Verifikationsprinzip in den Rahmen der Wahrscheinlichkeitsanalysen ein usw. Aber niemand aus dem Lager der logischen Positivisten oder aus dem Kreis der ihnen [621] nahestehenden Philosophen – mit Ausnahme von Kotarbiński und seinen Schülern – erkannte offen und ehrlich die Siege an, die der Materialismus in dem jahrelangen Streit davongetragen hat. Das zeugt von der ideologischen Ausweglosigkeit, von der Halbheit und Unbestimmtheit ihrer philosophischen Deklarationen.

W. I. Lenin schrieb seinerzeit: „Ein Körnchen Wahrheit ist in dieser starken Betonung der Neutralität des Machismus enthalten: Die von Mach und Avenarius vorgenommene Korrektur an ihrem ursprünglichen Idealismus reduziert sich ganz auf halbschlächtige Zugeständnisse an den Materialismus ... Dieser Standpunkt des Agnostizismus hat aber unvermeidlich ein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus zur Folge.“[293]

Ein „Körnchen Wahrheit“ ist dementsprechend auch in der starken Betonung der „Neutralität“ enthalten, die die Neopositivisten für diese oder jene Form ihrer Lehre in Anspruch nehmen. Ihre antiphilosophischen Deklarationen sind mit unbewußten Zugeständnissen an den Materialismus verbunden.

Behaupteten die Machisten, daß der Positivismus „über“ Materialismus und Idealismus stehe; so versuchten die Neopositivisten anfangs, den wissenschaftlichen Charakter dieses Problems

[291] Herbert Feigl: Moritz Schlick. In: Erkenntnis, Bd. 7, S. 410.
[*] Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 5.
[292] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 27.
[293] Ebenda, S. 58/59.

überhaupt zu bestreiten, während sie sich in der Gegenwart „über" den Positivismus selbst und die gesamte frühere Philosophie zu erheben versuchen.

Die Theoretiker der „logischen Analyse" der fünfziger bis sechziger Jahre, unter ihnen die „Neopragmatisten" Quine, Goodman und C. I. Lewis sowie die Vertreter der „linguistischen Analyse" Wisdom in Cambridge, Ryle und Austin (er starb 1960) in Oxford, sind zum Teil von den antiphilosophischen Thesen des früheren Positivismus abgegangen oder haben sie umgearbeitet. Wisdom deutet heute viele philosophische Lehren, darunter auch den früheren orthodoxen Neopositivismus, als das Produkt von nervalen und psychischen Verwirrungen. „... Seine (des Philosophen – I. N.) Handlungen und Empfindungen befinden sich mit seinen Worten in einer geringeren Übereinstimmung als die Handlungen und Empfindungen eines Neurotikers."[294] Die Adepten der „analytischen Philosophie" (zu ihnen [622] zählt man heute auch viele frühere Neopositivisten) erklären den Neopositivismus, wie z. B. Goodman in seinem Buch „Fact, Fiction and Forecast" (1955), immer häufiger zu einer bloßen Methode. Diese sei schon nicht mehr auf die Aufgaben einer Vernichtung der Philosophie anwendbar, sondern, erstens auf rein logische Probleme (in diesem Zusammenhang verwandelte man die alte Frage, in welchem Verhältnis Sinnliches und Rationales in der Erkenntnis stehen, in die Frage nach dem Verhältnis von synthetischen und analytischen Sätzen in der Logik), zweitens auf die Präzisierung und Entwicklung der Begriffe einer *beliebigen* philosophischen Lehre der Gegenwart. Feigl sah es jetzt als prinzipiell zulässig an, daß beliebige ontologische Voraussetzungen in die Erkenntnistheorie eingeführt werden.[295] Der Neopositivismus hört auf, „reiner" Neopositivismus zu sein. Das bedeutet jedoch nicht, daß der gegenwärtige Positivismus seinen antimaterialistischen Charakter verloren habe, sondern nur, daß seine Anhänger kein besonders großes Verlangen danach haben, sich unter den für sie immer ungünstiger werdenden Bedingungen in eine Polemik einzulassen. Sie versuchen mit Schweigen darüber hinwegzugehen, daß die Hoffnungen des Positivismus, eine von der Philosophie angeblich „unabhängige" Methode der logischen Analyse und ein „einheitliches und widerspruchsfreies" formales Wissen zu begründen, gescheitert sind, d. h., daß der Neopositivismus von einer Krise erfaßt ist.

Die Niederlage des Neopositivismus ist jedoch unbestreitbar. Es ist eine Niederlage, die der Positivismus als Weltanschauung erlitten hat, die allen philosophischen Weltanschauungen den Krieg erklärte, in Wirklichkeit aber ihr Schicksal mit dem subjektiven Idealismus verbunden und sich zu einer Versöhnung mit der Religion herbeigelassen hatte.

Genauso wie der Machismus stellt der Neopositivismus eine „*taube Blüte* ... am lebendigen Baum der ... Erkenntnis"[*] dar. Während der Machismus auf dem Boden der Krise der Physik erwuchs, entwickelte sich der Neopositivismus in erster Linie aus der Grundlagenkrise der Mathematik und aus dem Zusammenbruch des metaphysischen Glaubens an die absolute Gültigkeit der zweiwertigen Aristotelischen Logik. Auf den Neopositivismus [623] sind jene Worte, die Lenin auf seine machistischen Vorläufer gemünzt hatte, voll und ganz anwendbar: Eine Gegenüberstellung der Erkenntnistheorie von Mach und Avenarius mit der des dialektischen Materialismus „zeigt *auf der ganzen Linie* der erkenntnistheoretischen Fragen den *total reaktionären Charakter* des Empiriokritizismus".[296] Indes haben die Hauptvertreter des Neopositivismus im Unterschied zu den Empiriokritikern einen wirklichen Beitrag zur Wissenschaft der Logik geleistet (zur Präzisierung des logischen Apparats, zur Ausarbeitung der Modalitätenlogik und des logischen Apparats der Wahrscheinlichkeitstheorie, zur Analyse des Begriffs „Bedeutung" usw.). Erkennt man die positive Bedeutung an, die die Ausarbeitung der Begriffe der symbolischen Logik durch diese Wissenschaftler besitzt, so muß man

[294] John Wisdom: Philosophy and Psycho-Analysis. p. 174.
[295] Vgl. Herbert Feigl: Some Major Issues and Developments in The Philosophy of Science of Logical Positivism. In: Minnesota Studies in The Philosophy of Sciences, Bd. I, Minneapolis 1959.
[*] W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik. In: Werke, Bd. 38, S. 344.
[296] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 362.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 02.01.2016

jedoch gleichzeitig ihre falsche, neopositivistische Interpretation verwerfen, die unter dem Einfluß einer bestimmten Weltanschauung entstanden ist, die sich auf die Logik selbst negativ ausgewirkt hat.

Der Positivismus hat eine Niederlage erlitten, aber keine endgültige, da er durch den Geist der bürgerlichen Ideologie und durch die zahlreichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der modernen Naturwissenschaften Auftrieb erhält. Die konventionalistischen Traditionen werden von Hempel, Popper und Frank fortgesetzt. Sven Krohn war völlig im Recht, als er ankündigte: „Denn wir werden dem logischen Empirismus, wie wir glauben, noch so manches Mal in neuen Gewändern und neuen Gestalten in der Zukunft wieder begegnen ... Und dieser Geist wird sicherlich nicht plötzlich aussterben.“[297] Seine jüngste Gestalt nahm dieser Geist an, als sich die „analytische Philosophie“ in Untersuchungen über die Logik der Wissenschaft auflöste. Anders ist es um das Schicksal des Neopositivismus in den sozialistischen Ländern bestellt. Die letzten Vertreter der Lwow-Warschauer Schule wendeten sich vom Neopositivismus ab und gingen allmählich auf die Positionen des Materialismus über.

Gemäß der neumodischen Variante von der doppelten Wahrheit verträgt sich der zeitgenössische Positivismus als semantische Analyse der sprachlichen Struktur der Erkenntnis sowohl mit [624] dem biologischen Praktizismus der Pragmatisten, mit dem Irrationalismus der Existentialisten als auch mit der Dogmatik übernatürlicher Wesenheiten im Neothomismus. Die Theoretiker dieser philosophischen Schulen zahlen mit gleicher Münze. Morris war schon seit langem bestrebt, den Pragmatismus mit der semantischen Analyse zu vereinen.[298] Es ist auch kein Zufall, daß in der päpstlichen Enzyklika „Humani generis“ (1950) semantische Methoden angewendet werden, indem geleugnet wird, daß menschliche Worte den „göttlichen Ideen“ adäquat sein können.[299] Mit dem Begriff der positivistischen Verifikation operieren heute auch nicht selten die Theisten, wie zum Beispiel der Katholik Hartshorne.[300]

Das ist zweifellos ein „hervorragendes“ Beispiel, das den Revisionisten des Marxismus zur Nachahmung zu empfehlen ist. Sie geraten weder durch Philipp Franks offene Angriffe auf den dialektischen Materialismus in Verlegenheit, die dieser auf dem XII. Internationalen Philosophenkongreß in Venedig (1958) unternommen hat, noch durch die Tatsache, daß sich Carnap und Tarski heute von der Politik zurückziehen. Dafür nehmen sie fleißig bei den übrigen Neopositivisten Nachhilfeunterricht in politischem Kompromißlertum. Sie prahlen mit ihrer „Gelahrtheit“ und mit ihrer akademischen „Gelassenheit“, bringen aber gleichzeitig linguistisch-konventionalistische Argumente vor, die die Praxis prinzipienloser Kompromisse rechtfertigen. Der „Wiener Kreis“ bildete sich seinerzeit im Schatten der austromarxistischen Ideen heraus, woraus die Wortführer des „Wiener Kreises“ in ihrem Manifest „Wissenschaftliche Weltauffassung“ kein Hehl machen. Eine Personalunion dieser beiden Strömungen des bürgerlichen Denkens stellten Neurath, Bauer, Renner u. a. in den Spalten der Zeitschrift „Der Kampf“ her. In unseren Tagen aber versuchten einige Revisionisten, den Revisionismus mit dem Marxismus zu „vereinen“. In diesem Zusammenhang erinnern wir an die revisionistische Position H. Lefèbvres u. a., die die Teilung [625] der Philosophen in Materialisten und Idealisten als einen „brutalen Einbruch“ der Ideologie in die Wissenschaft, als ein Ergebnis des Dogmatismus und der „unwissenschaftlichen“ Anwendung veralteter politischer Prinzipien usw. darstellten. Die zeitgenössischen Revisionisten sind bestrebt, jene ausgezeichnete Fähigkeit zur Mimikry und zur Metamorphose, jene elastische Anpassungsfähig-

[297] Sven Krohn: Der logische Empirismus. Zweiter Teil. In: Annales Universitatis Turkuensins, Ser. B, XXXV, S. 286 f.
[298] Vgl. Ch. Morris: Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empirioism, Paris 1937; derselbe: Signs, Language and Behavior, New York 1946; M. White: Toward Reunion in Philosophy, New York 1956.
[299] Vgl. Gott – Mensch – Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Graz, Wien, Köln 1956, S. 223.
[300] Vgl. Charles Hartshorne: Metaphysical Statements as Nonrestrictive and Existential. In: The Review of Metaphysics, 1958, Bd. XII, No. 1, p. 35-47.

keit an alle übrigen bürgerlichen philosophischen Richtungen, die für den Positivismus im allgemeinen und für seine neuesten Formen im besonderen charakteristisch ist, in ihrem Interesse auszunutzen.

Heute formulieren einige bürgerliche Philosophen und Soziologen Thesen, in denen eine sehr freie Analogie zwischen dem Neopositivismus und der politischen Ideologie hergestellt wird. So wird zum Beispiel im Vorwort zum Sammelband „Der logische Positivismus“ (1959) davon gesprochen, daß in der englischen Philosophie der sechziger Jahre der Übergang vom dogmatischen Neopositivismus zu einer Philosophie stattfindet, die „im politischen Sinne, in dem Sinne, in dem Burke der Verkünder des Empirismus war, wesentlich empirischer wäre“.[301]

Wie Lenin vor fünfzig Jahren in seiner Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus“ geschrieben hat, „... kann man nicht umhin, hinter der erkenntnistheoretischen Scholastik des Empiriokritizismus den Parteienkampf in der Philosophie zu sehen, einen Kampf, der in letzter Instanz die Tendenzen und die Ideologie der feindlichen Klassen der modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringt“[302]. Diese Worte sind auch in bezug auf den derzeitigen logischen Positivismus vollauf gerechtfertigt. Gerade er erhob den Anspruch, die Sinnlosigkeit des Kampfes zwischen den beiden grundlegenden Parteien in der Philosophie nachgewiesen zu haben. Zu diesem Zweck versuchte er den Begriffsapparat der symbolischen Logik – eines der hervorragendsten Ergebnisse, die die Entwicklung des menschlichen Denkens gezeitigt hat – auszunutzen, demonstrierte jedoch durch seinen ureigenen Inhalt das Gegenteil, daß gerade derartige Bestrebungen vergebens und reaktionär sind.

[301] Logical Positivism, cd. by A. J. Ayer, Glencoe 1959; Editors Introduction, p. 8.
[302] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 363.