Dietz Verlag Berlin 1976

Einleitung

Die weltanschauliche Bedeutung einer theoretischen Analyse des philosophiehistorischen Prozesses steht außer Zweifel. Die Philosophie ist das einzige Gebiet des Wissens, wo Übereinstimmung zwischen ihren hervorragendsten Vertretern eher die Ausnahme als die Regel darstellt. In den Wissenschaften, die wir gewöhnlich als Einzelwissenschaften oder exakte Wissenschaften bezeichnen, bilden Meinungsverschiedenheiten einen relativ kleinen Bereich innerhalb eines großen, bereits erschlossenen Gebietes. Wer sich mit einer dieser Wissenschaften befaßt, eignet sich feststehende Wahrheiten an, die wohl ergänzt, konkretisiert, aber kaum umgestoßen werden können. Anders verhält es sich in der Philosophie, wo es eine Vielzahl von Lehren, Strömungen und Richtungen gibt, die in der Regel nicht nur eine historische Berechtigung haben, sondern auch bestimmte aktuelle Bedeutung besitzen. Hier gilt es, auszuwählen, sich in die spezifische Atmosphäre des Philosophischen zu versetzen – einer Denkweise, deren Wesen die Konfrontation von Anschauungen ist –, um einen eigenen Standpunkt zu gewinnen und alle mit diesem nicht zu vereinbarenden Ansichten auszuschließen. Eine solche Auswahl und Entscheidung würde das [6] Studium der gesamten Vielfalt der philosophischen Lehren voraussetzen – eine Bedingung, die offensichtlich unerfüllbar ist.

Unter konkret-historischen sozialen Bedingungen ist diese Situation allerdings viel bestimmter und zwingender, so daß, wer die Philosophie studiert oder studieren will, sich keineswegs so verhalten wird wie jemand, der im Antiquariat nach etwas Passendem sucht.

Der dialektische und historische Materialismus ist die Philosophie, die die progressiven Grundtendenzen der Entwicklung der gegenwärtigen Epoche adäquat zum Ausdruck bringt.

Für diese Philosophie entscheiden sich die Menschen der sozialistischen Gesellschaft, weil sich, indem sie den Sozialismus aufbauen, ihre geistige Haltung ausprägt und entwickelt. Doch auch hier gibt es das Moment der Auswahl, das von der zielstrebigen Tätigkeit, durch die man sich eine jede Wissenschaft aneignet, nicht zu trennen ist. Die Philosophiegeschichte als Wissenschaft, soweit sie die wirklichen Errungenschaften der Philosophie untersucht, trifft diese Wahl durch weltanschauliche Entscheidung und intellektuelle Überzeugung.

Ziel dieses Buches ist es, Ausgangspositionen der Philosophiegeschichte zu untersuchen. Es geht um die Grundfrage der Philosophie und um die Grundrichtungen in der Philosophie. Diese beiden Probleme sind eng miteinander verbunden, und ihre spezielle Erforschung erlaubt, die Philosophie als sich gesetzmäßig entwickelndes Wissen zu verstehen, dessen Resultat der dialektische und historische Materialismus ist.

Die vorliegende Arbeit ist die unmittelbare Fortsetzung der Monographie „Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte“ (Moskau 1969, Berlin 1972), deren Gegenstand solche nach allgemeiner Auffassung noch ungenügend untersuchten und in vieler Hinsicht diskutierten Fragen waren wie die Spezifik der philosophischen Form der Erkenntnis, die Eigenart der philosophischen Problematik, die ideologische Funktion der Philosophie, das Wesen des philosophischen Meinungsstreits usw.[1] In dieser [7] neuen Monographie, besonders in ihrem ersten Teil, werden dagegen Fragen betrachtet, die gewöhnlich nur in Lehrbüchern behandelt werden, das heißt, die in der Regel nicht Gegenstand der Forschung sind. Da

[1] Wir denken hier besonders an folgende Rezensionen, die dem Buch. „Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte“ gewidmet waren. I. S. Narski: Kniga o raswitii filossofskowo snanija. In: Kommunist, 1970, Heft 13. – W. A. Lektorski/E. G. Judin: T. I. Oiserman: Problemy istoriko-filossofskoi nauki. In: Woprossy filossofii, 1970, Heft 12. – A. K. Michailow: Analis stanowlenija nautschno-filossofskowo snanija. In: [7] Filossofskije nauki, 1970, Heft 5, aber auch an die Rezensionen, die in den philosophischen Zeitschriften der DDR, der ČSSR, Frankreichs, Belgiens, der BRD und in anderen Ländern erschienen sind.

diese Fragen grundlegende Bedeutung besitzen, verdienen sie nicht nur die Aufmerksamkeit der Lehrkräfte. Die Wahrheit ist ein Prozeß; diese Erkenntnis bezieht sich auch auf die fundamentalen wissenschaftlichen Thesen, die durch neue wissenschaftliche Ergebnisse bereichert werden und nicht unverändert bleiben.

Ein Lehrbuch, in dem die Grundfrage der Philosophie populär dargelegt und eine Vorstellung vom Kampf der philosophischen Richtungen gegeben wird, ist eine sehr nützliche Sache. Doch leider entsteht nicht selten durch übermäßig einfache und klare Darstellung ein trügerischer Eindruck bezüglich solcher Fragen, die in Wirklichkeit gar nicht so einfach und klar sind. Dieser Mangel ist offensichtlich die Kehrseite bestimmter methodischer Grundsätze, welchen das Lehrbuch, indem es sich auf die Darlegungen der Grundlagen einer Wissenschaft beschränkt, entsprechen muß.[2] [8] Das einzige Mittel zur Überwindung solcher Mängel populärer Darstellungen ist die Forschung. Jedoch nicht nur diese allgemeinen Überlegungen, deren Bedeutung man nicht überschätzen sollte, bestimmten das Thema unserer Monographie. Tatsache ist, daß für die Philosophiegeschichte als Wissenschaft die Grundfrage der Philosophie wie auch die Frage der philosophischen Grundrichtungen keine ABC-Wahrheiten, sondern recht spezielle Probleme sind. Was macht sie dazu? Die Aufgabe unserer Einleitung ist es, eine vorläufige Antwort auf diese Frage zu geben, eine Antwort, die gleichzeitig auch eine Problemstellung sein soll.

Vor allem verweisen wir auf die unstrittige, aber bei weitem nicht immer begriffene Tatsache, daß die marxistische These über die Grundfrage der Philosophie nicht einfach die Konstatierung einer empirischen, augenscheinlichen Tatsache ist, sondern die theoretische Formulierung einer bestimmten Entdeckung, die Friedrich Engels machte. Nur wenige Philosophen vor Marx näherten sich der theoretischen Einsicht, daß es eine den unterschiedlichen und einander widersprechenden philosophischen Lehren gemeinsame Grundfrage gibt. Die Mehrheit dieser Philosophen nahm eher an, daß jede philosophische Lehre, gerade weil sie sich in vielem von anderen Lehren unterscheidet, durch ihre eigene philosophische Grundfrage charakterisiert sei. Die gleiche Auffassung vertreten in wohl noch stärkerem Maße die heutigen nichtmarxistischen Philosophen. Die Ausnahmen bestätigen diese Regel. So behauptet Albert Camus, daß das wichtigste philosophische Problem das Problem des Selbstmordes sei. Er schreibt: „Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie.“[3]

---

[2] In diesem Zusammenhang erscheint es angebracht, eine interessante Bemerkung von L. A. Arzimowitsch anzuführen: „Aus der Notwendigkeit, die Wissenschaft als stabilen Komplex von Kenntnissen darzustellen, wählt der Autor eines Lehrbuches das Material entsprechend aus und verwirft dabei dasjenige, welches ihm ungenügend überprüft, problematisch und nicht gesichtet erscheint. Als Ergebnis ruft er, ohne es zu wollen, beim Leser, der mit dem Studium des neuen Gebietes beginnt, den Eindruck hervor, dieses Gebiet sei vollständig erschlossen. Im Grunde genommen sei bereits alles geleistet, und es bleibe hauptsächlich übrig, nun ins Detail zu gehen. Deshalb kann ein Lehrbuch unter Umständen den Drang des Lesers zum selbständigen Denken hemmen, wenn es ihm die Wissenschaft als Sammlung gut erhaltener Denkmäler der Vergangenheit darstellt und nicht als Weg in eine von Nebeln verhüllte Zukunft. Es gibt auch eine rein psychologische Ursache für den Konservatismus der Lehrbücher. Sie werden gewöhnlich von Menschen der älteren Generation für die am Beginn ihrer Entwicklung stehende Jugend geschrieben, während die mittlere Generation mit ihren Forschungen das Gesicht der Wissenschaft ändert, indem sie die früher entstandenen Vorstellungen erweitert oder widerlegt.“ (L. A. Arzimowitsch: Fisik naschewo wremeni. In: Nauka sewodnja, Moskau 1969.) Man muß den [8] Vorbehalt machen, daß Arzimowitsch vor allem die Lehrbücher der Physik im Auge hatte. Doch sollte man der Ehrlichkeit halber eingestehen, daß mutatis mutandis [mit den nötigen Abänderungen] seine Auffassung auch auf die Lehrbücher der Philosophie anwendbar ist, ungeachtet der ganz wesentlichen Unterschiede in Inhalt und Tempo der Entwicklung der einen und der anderen Wissenschaft.

[3] A. Camus: Der Mythos von Sisyphos, Düsseldorf 1956, S. 9. – Man muß wissen, daß Camus in diesem Fall eine These entwickelt, die schon Friedrich Nietzsche formuliert hat, der meinte, daß von der griechischen Tragödie „das große Fragezeichen vom Werte des Daseins gesetzt war“. (F. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus

[9] Man sollte die von Camus gestellte Frage nicht unterschätzen, zumal er sich damit in eine bestimmte philosophische Tradition einreiht, deren Grundstein die Denker des Alten Orients und die Philosophen der hellenistischen Epoche legten Die Entfremdung der menschlichen Tätigkeit vom Menschen, des Produktes dieser Tätigkeit vom Produzenten, die Entfremdung des Menschen von der Natur rufen gesetzmäßig solche Fragestellung hervor. Aber trotzdem ist das nicht die Grundfrage der Philosophie, schon allein deshalb, weil dieser Problematik bei der Mehrzahl der philosophischen Lehren nicht eine solche Bedeutung beigemessen wird. Vielleicht ist es eine modifizierte Form der Grundfrage, handelt es sich um das Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zum menschlichen Sein? Oder ist es eventuell die Grundfrage der Existenzphilosophie? Vorerst müßte man jedoch untersuchen, ob jede Philosophie ihre besondere Grundfrage hat.

Die Neopositivisten, die die philosophischen Probleme als in der Wirklichkeit nicht existierende Scheinprobleme abtun, halten die Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zum Materiellen schon lange für ein typisches Pseudoproblem. Es sei völlig unklar, ob das existiere, was als Materie und als Geistiges bezeichnet wird, ob dies nicht inhaltlose Abstraktionen seien. „Sowohl Geist wie Materie“, schrieb zum Beispiel Bertrand Russell, „sind logische Konstruktionen; die Elemente, aus denen sie konstruiert oder erschlossen sind, stehen in mannigfachen Beziehungen. Einige von diesen untersucht die Physik, andere die Psychologie.“[4] Dieser Standpunkt, den Russell vor einem halben Jahrhundert geäußert hat, erhielt in unseren Tagen unversehens eine Unterstützung von seiten derjenigen, die meinen, es existiere überhaupt nichts Psychisches; das habe die Kybernetik bewiesen. Auch die Philosophen der linguistischen Analyse bemühen sich, nachzuweisen, daß Materielles und Geistiges keine Tatsachen seien, denen die Theorie Rechnung tragen muß, sondern lediglich logische Zeichen. Was die philosophische Frage betrifft, die Grundfrage genannt wird, so sei sie nach Meinung der philosophischen Sprachanalytiker durch einen fehlerhaften Wortgebrauch hervorgerufen; Wörtern der Umgangssprache sei eine Bedeutung zugelegt worden, die ihnen nicht zu-[10]kommt. Infolgedessen entstünden Streitigkeiten über den Sinn von Wörtern, der, solange diese Wörter nicht als philosophische Termini benutzt worden seien, klar gewesen wäre.

Die gegenwärtige idealistische Philosophie, besonders in ihrer existentialistischen und neopositivistischen Variante, übt auf einige Philosophen, die sich selbst für Marxisten halten, aber längst zur Revision des dialektischen und historischen Materialismus übergegangen sind, ihren Einfluß aus. Der Umstand, daß nicht offen auf der Hand liegt, warum die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein die Grundfrage aller Philosophie ist, dient ihnen als bequeme Begründung, deren wirkliche Bedeutung zu leugnen. Hier erweist sich, daß sich die Schöpfer der „neomarxistischen“ Philosophie nicht mit ernsthafter Forschung befassen, sondern einfach Behauptungen in die Welt setzen. So deklariert der Redakteur der Zagreber Zeitschrift „Praxis“, Gajo Petrović: „Ich behaupte nicht, daß die Grundfrage der Philosophie, wie sie von Engels, Plechanow und Lenin aufgefaßt wurde, jedes Sinnes entbehrt. Aber nicht alles, was Sinn hat, ist demzufolge etwas Grundlegendes.“[5] Dieser Allgemeinplatz wird durch eine Erwägung ontologischen Charakters ergänzt: „Die Einteilung in Materie und Geist ist keine grundlegende Einteilung der Welt, in der wir leben. Es ist aber die grundlegende Einteilung im Menschen selbst. Wie kann in diesem Falle die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Geist die Grundfrage der Philosophie sein?“[6]

---

dem Geist der Musik. In: Werke, Bd. 1, Stuttgart 1921, S. 30.) Als Mensch, der die Phi-[9]losophie mit der Literatur verbindet, meint Camus offensichtlich, daß diese Frage auch in der Philosophie den wichtigsten Platz einnehmen müsse.

[4] B. Russell: Die Analyse des Geistes, Leipzig 1927, S. 394.

[5] G. Petrović: Dialectical Materialism and the Phiosophy of Karl Marx. In: Praxis (Zagreb), 1966, Heft 3, S. 331.

[6] Ebenda, S. 332.

Das Verhältnis zwischen Materiellem und Ideellem ist tatsächlich kein ursprüngliches, elementares Verhältnis; es setzt die Entstehung des Geistigen voraus, das vom Materiellen hervorgebracht wird und keine Eigenschaft der Materie in jedem beliebigen Zustand ist. Diese elementare Wahrheit mindert jedoch nicht die Bedeutung der Frage danach, was primär ist, Materielles oder Geistiges.

Petrović berücksichtigt jedoch offenbar nicht, daß die Grundfrage der Philosophie zwei einander ausschließende Richtungen der philosophischen Forschung abgrenzt. Er verkündet, daß nur das Problem des Menschen grundlegende philosophische Bedeutung habe. Diese Behauptung begleiten weitschweifige Deklarationen über einen humanistischen Sozialismus, die humanistische Berufung [11] der Philosophie und die Bedeutung der philosophischen Anthropologie. Es ist unbestritten, daß für den Marxismus die Probleme des Menschen die wichtigsten sind. Aber das Problem des Menschen der Frage nach dem Verhältnis zwischen Geistigem und Materiellem gegenüberzustellen heißt, einen entscheidenden Umstand übersehen, daß diese Frage nämlich vor allem deshalb zur Grundfrage wurde, weil sie theoretisch die Polarisierung der Philosophie in ihre Grundrichtungen festlegt. Es gibt eine materialistische und eine idealistische Lösung des Problems des Menschen. Das macht deutlich, warum gerade die Frage nach dem Verhältnis von Geistigem und Materiellen zur Grundfrage der Philosophie wurde. Das Verdienst von Engels besteht darin, daß er aus der Vielzahl philosophischer Probleme die Frage herausfand, deren Beantwortung die theoretische Grundlage für die Lösung aller anderen philosophischen Fragen darstellt.

Fassen wir die einleitenden Bemerkungen zum Gegenstand der Untersuchung im ersten Teil dieser Arbeit zusammen, so darf nicht unerwähnt bleiben, daß auch unter den Philosophen, welche die dialektisch-materialistische Weltanschauung verteidigen und entwickeln, ein Meinungsstreit um die Grundfrage der Philosophie entbrannt ist. In der sowjetischen philosophischen Literatur wird nicht selten der Standpunkt vertreten, die Grundfrage der Philosophie sei eigentlich auch der Gegenstand der Philosophie, denn alle anderen früher zur Philosophie gerechneten Probleme würden zu Problemen der Einzelwissenschaften. Am bestimmtesten vertrat A. W. Potjomkin diesen Standpunkt, der formulierte: „Der Hinweis auf die Tatsache, daß die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein die große Grundfrage *aller* Philosophie darstellt, ist folgerichtig die allgemeine wissenschaftliche Definition des Gegenstandes der Philosophie seit ihrer Entstehung.“[7] Potjomkin betont vor allem den besonderen Platz, den die Grundfrage der Philosophie bei der Bestimmung der Spezifik der philosophischen Form des Wissens besitzt, und wendet sich gegen alle jene, die meinen, „daß die Grundfrage der Philosophie und die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie zwar einander überschneidende, aber dennoch ganz verschiedene Probleme seien“.[8] [12] Jedoch erklärt er leider nicht, in welchem Verhältnis die Grundfrage der Philosophie und die marxistische philosophische Lehre von den allgemeinen Gesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens stehen. Potjomkin weist darauf hin, daß die vormarxistische Philosophie die Welt als Ganzes als ihren Gegenstand betrachtete.[9] Die marxistische Philosophie hat seiner Meinung nach keinerlei Konzeption von der Welt als Ganzes. Aber bilden nicht die materialistische und die idealistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie zwei einander entgegengesetzte Systeme der Anschauung von der Welt als Ganzes? Wir beschränken uns hier lediglich auf die Fragestellung; eine umfassende Antwort beabsichtigen wir in den entsprechenden Kapiteln unserer Monographie zu geben.

---

[7] A. W. Potjomkin: W. I. Lenin o spezifike filossofskowo snanija. In: Aktualnyje problemy nauki (Filossofija, soziologija), Rostow am Don 1970, S. 12.
[8] Ebenda, S. 10.
[9] Ebenda, S. 12.

Einige marxistische Philosophen betrachten die Grundfrage der Philosophie als eine wesentliche Seite des Gegenstandes der Philosophie. „Das Verhältnis von Materie und Bewußtsein“, schreibt Alfred Kosing in dem überaus inhaltsreichen Artikel „Die marxistisch-leninistische Weltanschauung und die Grundfrage der Philosophie“, „bildet einen fundamentalen Aspekt des Gegenstandes der marxistisch-leninistischen Philosophie und die Grundfrage der Philosophie als theoretische Formulierung dieses Verhältnisses einen wesentlichen Bestandteil ihres Inhalts. In theoretischer Hinsicht ist dies die höchste Frage der Philosophie, weil aus ihrer unterschiedlichen Beantwortung die beiden möglichen Grundrichtungen der Philosophie – Materialismus und Idealismus – folgen und die materialistische oder idealistische Lösung aller philosophischen Probleme sowie eine entsprechende Interpretation aller philosophischen Kategorien festgelegt wird.“[10]

Alfred Kosing reduziert den Gegenstand der Philosophie nicht auf die Erforschung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem: Der Gegenstand der Philosophie kann wie der Gegenstand jeder anderen Wissenschaft nicht auf einen ein für allemal bestimmten Kreis von Fragen eingeengt werden. Kosing unterstreicht die prinzipielle weltanschauliche Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis von Geistigem und Materiellem, vor der zwangsläufig jede Philosophie steht und die in dieser Eigenschaft die Grund-[13]frage der Philosophie bildet. Wir konstatieren diese Tatsache und müssen trotzdem widersprechen: Auf welche Art führt die Philosophie, besonders in unserer Zeit, Forschungen über das Verhältnis von Geistigem und Materiellem durch? Dieses Verhältnis wird in seinen spezifischen Formen in erster Linie von den entsprechenden naturwissenschaftlichen Disziplinen untersucht. Natürlich erforscht die Philosophie (in Gestalt des historischen Materialismus) das Verhältnis des gesellschaftlichen Bewußtseins zum gesellschaftlichen Sein, aber die besonderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins bilden auch den Forschungsgegenstand einer Reihe von Einzelwissenschaften.

Somit ist es, wenn man die Bedeutung der Grundfrage der Philosophie richtig verstehen will, unbedingt nötig, ihren wirklichen Umfang und ihr Verhältnis zum psychophysischen Problem, mit dem sich nicht nur die Philosophie befaßt, zu untersuchen. Was ist gemeint, wenn man diese Frage als Grundfrage bezeichnet? Es ist notwendig, die Bedeutung des in einem bestimmten Kontext gebräuchlichen Terminus „ Grundfrage“ zu präzisieren, insbesondere deshalb, weil einige marxistische Philosophen diese philosophische Frage für ein Problem (und obendrein für ein Grundproblem) halten, das noch der Untersuchung bedarf, während andere sie (richtiger ihre materialistische Lösung) als ein für allemal eingeführte wissenschaftliche Prämisse betrachten, als das Prinzip bei der Erkenntnis alles dessen, was den Gegenstand der Philosophie ausmacht.

Die Klärung der wirklichen Bedeutung der Grundfrage der Philosophie verlangt unseres Erachtens die Untersuchung ihrer erkenntnistheoretischen Notwendigkeit. Nur eine solche Untersuchung kann nachweisen, daß wir diese Frage mit Recht als notwendige Voraussetzung aller philosophischen Probleme betrachten, auch jener, die offensichtlich nicht aus einer der beiden Lösungen der Grundfrage abgeleitet werden können.

Der Terminus „Grundfrage der Philosophie“ weist schon darauf hin, daß es auch andere philosophische Fragen gibt, die offenbar ebenfalls zum Gegenstand der Philosophie gehören. Kann man diese als lediglich aus der Grundfrage der Philosophie abgeleitete Fragen ansehen? Einzelnes und Allgemeines, Wesen und Erscheinung, Veränderung und Entwicklung – die damit verbundenen philosophischen Probleme ergeben sich natürlich nicht logisch zwingend aus dem Inhalt der Grundfrage der Philosophie.

---

[10] A. Kosing: Die marxistisch-leninistische Weltanschauung und die Grundfrage der Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (im folgenden DZfPh), 1969, Heft 8, S. 902.

[14] Das Problem des Menschen gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten philosophischen Themen. Dasselbe muß auch vom Problem der Einheit der Welt gesagt werden. In welchem Verhältnis steht die Grundfrage der Philosophie zu diesen Problemen? Dies bedarf einer speziellen Untersuchung, die – so hoffe ich – zeigen wird, daß der Begriff „Grundfrage der Philosophie“ seine besondere Bedeutung hat, was jedoch die Bedeutung der anderen philosophischen Fragen in keiner Weise herabsetzt.[11]

Den zweiten Teil der vorliegenden Arbeit bildet die Analyse der philosophischen Richtungen als gesetzmäßige Existenz- und Entwicklungsform der Philosophie. Da die Grundfrage der Philosophie eine Alternative formuliert, bestimmt deren Lösung theoretisch die Polarisierung der Philosophie in Materialismus und Idealismus. Aber in der Philosophie gibt es außer Materialismus und Idealismus zahlreiche andere philosophische Richtungen. Warum wählen wir gerade Materialismus und Idealismus als die philosophischen Grundrichtungen? Unseres Erachtens ist es notwendig, die Vielfalt der philosophischen Richtungen in ihrem Verhältnis zu Materialismus und Idealismus speziell zu untersuchen.

Man muß offenbar philosophische *Richtungen* von *Lehren*, *Schulen* und *Strömungen* unterscheiden. Eine Lehre als System bestimmter logisch miteinander verbundener Ansichten kann man als ursprüngliches Phänomen des philosophiehistorischen Prozesses betrachten. Wenn diese oder jene von einem Philosophen oder einer Gruppe Gleichgesinnter geschaffene Lehre ihre Fortsetzer findet, [15] welche diese entwickeln oder modifizieren, bilden sich philosophische Schulen. Die Gesamtheit der verschiedenen Modifikationen ein und derselben philosophischen Lehre, die sich in unterschiedlichen, nicht selten miteinander konkurrierenden Schulen entwickelt haben, kann man als Strömung bezeichnen. Solche einflußreichen Strömungen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie sind zum Beispiel der Existentialismus, der Neopositivismus und der Neothomismus. Jede von ihnen besteht aus einer Reihe von Lehren und Schulen, die gewöhnlich ungeachtet der Gemeinsamkeit ihrer theoretischen Grundvoraussetzungen miteinander in Streit liegen.

Als Richtung bezeichnet man eine Gesamtheit von philosophischen Strömungen (und folglich auch von Lehren), die bei aller Differenz untereinander eine Reihe gemeinsamer Leitsätze von prinzipieller Bedeutung aufweisen. Richtungen bestehen gewöhnlich über eine längere historische Periode hinweg, einige davon seit der Entstehung der Philosophie bis in unsere Tage. Rationalismus, Empirismus, metaphysische Systeme, Dualismus, Pluralismus, Naturalismus, „Realismus“, Nominalismus, Phänomenalismus, Supranaturalismus, Scholastik, Mystik, Irrationalismus, Intuitionismus, Organizismus, Sensualismus, Essentialismus, Mechanizismus, Anthropologismus, Pantheismus – das ist ein bei weitem nicht vollständiges Verzeichnis philosophischer Richtungen; wie relativ die Unterscheidung dieser Richtungen ist, wird erst mit der weiteren Begründung der Typologie philosophischer Lehren deutlich werden.

Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Grundrichtungen der Philosophie – zwischen Materialismus und Idealismus – ist die wichtigste Aufgabe der Philosophiegeschichte.

---

[11] In einer Monographie, die der klassischen deutschen Philosophie gewidmet ist, zeigen M. Buhr und G. Irrlitz, daß „das Grundproblem der klassischen bürgerlichen Philosophie“ von F. Bacon und R. Descartes bis zu G. W. F. Hegel und L. Feuerbach das Problem der Beherrschung der Naturgesetze und einer rationalen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens ist. „Bacon und Descartes betrachten die objektive Realität nicht mehr, wie das feudal-klerikale Denken, als von Gott gegeben und auf ihn hin bezogen, sondern als vom Menschen selber beherrsch- und gestaltbar.“ (M. Buhr/G. Irrlitz: Der Anspruch der Vernunft, Teil I, Berlin 1968, S. 19.) Über Hegel und Feuerbach heißt es hier: „Ihr Denken wird immer wieder um jene Frage kreisen, die Bacon und Descartes das erste Mal implizit formuliert haben: Wie kann der Mensch Natur und Gesellschaft rational beherrschen?“ (Ebenda.) Dieses „Grundproblem“ der klassischen bürgerlichen Philosophie verringert nicht im entferntesten die Bedeutung der Grundfrage der Philosophie.

Dies wird theoretisch durch den Nachweis begründet, daß in der Philosophie wirklich Grundrichtungen bestehen und daß diese Richtungen Materialismus und Idealismus sind. Materialismus und Idealismus sind mit den zwei einander ausschließenden Beantwortungen der Grundfrage der Philosophie unmittelbar verbunden. Das kann man selbstverständlich nicht vom Rationalismus, Empirismus, Naturalismus, Anthropologismus und von einer Reihe anderer Richtungen sagen, die sowohl materialistischen als auch idealistischen Charakter haben können. Doch weist dieser Umstand nicht darauf hin, daß auch diese Richtungen indirekt von der einen oder der anderen Lösung der Grundfrage der Philosophie abhängen? Für die Gegensätzlichkeit von metaphysischer Denkweise und Dialektik gilt analog, was hier über Materialismus und Idealismus gesagt wurde.

[16] Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um innerhalb des Empirismus, Sensualismus, Anthropologismus, Naturalismus, Rationalismus und anderer philosophischer Richtungen den Widerspruch zwischen Materialismus und Idealismus zu entdecken, das heißt den materialistischen Empirismus und den idealistischen Empirismus, den anthropologischen Materialismus und den anthropologischen Idealismus usw. Dies zeugt davon, daß alle diese Richtungen spezifische Formen des Materialismus oder des Idealismus sind. Folglich sind Materialismus und Idealismus wirklich die philosophischen Grundrichtungen. Die gegenwärtigen bürgerlichen Philosophen legen diese Tatsachen bekanntlich anders aus. Sie betrachten gewöhnlich Empirismus, Rationalismus, Anthropologismus und andere Richtungen als Überwindung der philosophischen Alternative, als die Entdeckung eines neuen Forschungsgebietes jenseits des traditionellen und „einseitigen“ Gegensatzes von Materialismus und Idealismus.[12]

Selbstverständlich ergibt sich die spezifische Form, die die materialistische (oder idealistische) Philosophie in Gestalt des Empirismus oder Anthropologismus annimmt, nicht mit logischer Konsequenz aus der einen oder der anderen Antwort auf die Grundfrage der Philosophie. Die Eigentümlichkeit dieser Modifikation der philosophischen Grundfrage wird durch die Vielfalt des Inhalts der Philosophie bedingt, durch ihre Wechselwirkung mit anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, durch den Einfluß der wissenschaftlich-technischen Entwicklung der Gesellschaft usw.

Man muß jedoch im Auge behalten, daß sich bei weitem nicht alle der aufgezählten Richtungen in zwei gegensätzliche Varianten, eine materialistische und eine idealistische Variante, polarisieren. Es existiert kein materialistischer Irrationalismus, kein intuitivi-[17]stischer Materialismus, kein materialistischer Phänomenalismus. Irrationalismus, Intuitivismus und Phänomenalismus sind Spielarten der idealistischen und nur der idealistischen Philosophie. Mechanizismus, Atheismus und Hylozoismus dagegen charakterisieren treffend bestimmte historische Formen des Materialismus. Einige konkrete historische Modifikationen des Materialismus und des Idealismus zu analysieren soll eine Aufgabe dieser Untersuchung sein.

In populärwissenschaftlichen Arbeiten wird die Betrachtung der philosophischen Richtungen gewöhnlich auf eine Charakterisierung des Materialismus und des Idealismus reduziert. So kann beim Leser die Vorstellung entstehen, daß andere Richtungen überhaupt nicht existieren. Aber wenn das zuträfe, könne man natürlich überhaupt nicht begreifen, warum Materialismus und Idealismus die Grundrichtungen der Philosophie bilden. Man muß also die ver-

[12] In dieser Beziehung ist die folgende Äußerung A. Gehlens bezeichnend: „Geht die Philosophie allein vom Menschen ‚von außen‘ aus, so läuft sie Gefahr, materialistisch zu werden. – Geht sie allein von Tatsachen des Bewußtseins aus, so wird sie abstrakt immanenz-idealistisch und redet von einem berufslosen Ideal- und Allgemeinmenschen unbestimmter Herkunft.“ (A. Gehlen: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften, Neuwied/(West-)Berlin 1965, S. 273.) Gehlen versucht sowohl dem Materialismus als auch dem Idealismus auszuweichen und stellt ihnen die philosophische Anthropologie gegenüber, die eklektisch den idealistischen Empirismus und Irrationalismus mit einzelnen materialistischen Positionen verbindet.

schiedenen philosophischen Richtungen daraufhin analysieren, wie sie zum Materialismus oder zum Idealismus stehen. Eine solche Untersuchung ist geeignet, nicht nur die reale Konfrontation von Materialismus und Idealismus, die den Inhalt des philosophiegeschichtlichen Prozesses bildet, widerzuspiegeln, sondern auch unser Verständnis des Materialismus und des, Idealismus konkreter zu gestalten.

Der philosophiehistorische Prozeß bietet ein Bild größter Ideenvielfalt und dramatischer Spannung. Keine einzige Lehre (und erst recht keine Strömung oder Richtung) kann man konkret bestimmen, indem man sie nur einer der Grundrichtungen zurechnet, wie man analog kein einziges Lebewesen nur allein danach bestimmen kann, daß man auf seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art hinweist. Aristoteles, Leibniz und Schopenhauer waren Idealisten, aber dieser sehr wesentliche Umstand weist nicht auf die Unterschiede zwischen ihren Lehren hin, die ebenfalls überaus wesentlich sind. Es ist notwendig, die verschiedenen Arten des Idealismus zu erforschen, und das setzt voraus, das Verhältnis der zu untersuchenden Denker zu anderen Lehren und Richtungen, innerhalb derer sich sowohl die materialistische als auch die idealistische Philosophie entwickelt, zu klären. Der Idealist Leibniz war Rationalist, er war Schöpfer eines metaphysischen Systems, der Monadologie, er war Pluralist, und er war Dialektiker usw. Das bedeutet nicht, daß die Lehre von Leibniz ungenügend mit dem Begriff des Idealismus bestimmt würde; alle genannten Charakte-[18]ristika sind spezifische Bestimmungen seines Idealismus; das heißt, der Rationalismus von Leibniz trägt ebenso wie seine Metaphysik, sein Pluralismus usw. idealistischen Charakter.[13] Es gibt folglich überhaupt keinen Grund, die verschiedenen Charakteristika der Philosophie von Leibniz in Gegensatz zueinander zu stellen. Diese Charakteristika weisen darauf hin, daß der Idealismus wie jegliche Lehre sowohl allgemeine als auch besondere und einzelne Züge besitzt. Anscheinend ziehen das diejenigen Forscher nicht in Betracht, die dazu neigen, Rationalismus, Empirismus, Anthropologismus und alle anderen Besonderheiten dieser oder jener Lehre als etwas zu betrachten, das *über* Materialismus oder Idealismus hinausgeht. Bei solchem Herangehen an die philosophische Theorie wird der Inhalt – sei er nun materialistisch oder idealistisch – unausweichlich schematisiert, verarmt und verfälscht.

Die Frage nach den Richtungen ist eine der wichtigsten, wenn man die Spezifik der philosophischen Erkenntnis untersucht. Richtungen bestehen natürlich in allen Wissenschaften, aber dort sind sie gewöhnlich Forschungsrichtungen, die durch die Auswahl der Objekte oder die Forschungsmethodik bedingt sind. Richtungen solcher Art entwickeln sich oft parallel, unterstützen sich gegenseitig, und wenn zwischen ihnen Widersprüche entstehen, so werden diese innerhalb einer historisch relativ kurzen Periode gelöst, da der Streit um Teilfragen geht, deren Lösungen auf dem Wege der Beobachtung, des Experiments oder der Prüfung in der Praxis gefunden werden. Anders steht es mit den philosophischen Richtungen. Diese sind immer einander entgegengesetzt. Sie entwickelten sich ja letzten Endes deshalb zu philosophischen Richtungen, weil es andere philosophische (und nicht nur philosophische) Systeme [19] gab, mit denen sie in Konflikt gerieten. Die ganze Geschichte der Philosophie zeugt davon, daß philosophische Lehren (und damit auch philosophische Richtungen) in der Regel einander ausschließen.

---

[13] Es scheint wichtig zu betonen, daß die aufgezählten Besonderheiten des Leibnizschen Idealismus (wie übrigens auch die grundlegenden Besonderheiten jeder hervorragenden philosophischen Theorie) seinen Inhalt und seine ganze charakteristische Eigenart nicht ausschöpfen. So behandelten wir nicht den Dynamismus von Leibniz, die Theorie der kleinen Perzeptionen, das Prinzip der Kontinuität, die Begründung des Optimismus, die Theodizee, die logischen Untersuchungen usw. Der Hinweis auf den Platz einer philosophischen Lehre im Rahmen einer bestimmten Richtung oder Strömung und die Klärung ihres *grundlegenden* (materialistischen oder idealistischen) Inhalts soll nicht die konkrete Erforschung ihrer Eigenart und die Enthüllung der spezifischen Formen, mittels derer sie sich entwickelt und ausdrückt, ersetzen.

Heutige bürgerliche Gelehrte verabsolutieren diese Tatsache gewöhnlich, das heißt, sie betrachten sie als ein ewiges, fundamentales Merkmal jedes philosophischen Streits, wobei sie eine These des antiken Skeptizismus wiederbeleben: die Philosophie unterscheide sich dadurch grundsätzlich von jeder anderen Wissenschaft, daß in ihr prinzipiell keine Einmütigkeit möglich sei. Hegel hat diese skeptizistische Deutung des philosophiegeschichtlichen Prozesses scharfsinnig als Meinung des Alltagsbewußtseins kritisiert, die sich einbildet, philosophisch tiefsinnig zu sein, während sie in der Tat nur die an die Oberfläche tretenden Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten fixiert und dabei nicht die unvergleichlich wesentlichere, obgleich nicht augenscheinliche Einheit bemerkt. Die Verschiedenheit zwischen den philosophischen Lehren betrachtete Hegel als Widersprüche des Entwicklungsprozesses der Wahrheit, die viele Seiten hat und die in auf den ersten Blick völlig divergierenden Philosophien enthalten ist. Deshalb unterschied Hegel die subjektiven Vorstellungen der Philosophen über Sinn und Wesen ihrer Lehren von deren eigentlichem Inhalt (sowie ihrem wirklichen Verhältnis zu anderen Lehren), der sich sowohl im historischen Entwicklungsprozeß des philosophischen Wissens als auch in der Erforschung dieses Prozesses enthüllt.

Hegel ging dialektisch an die Philosophiegeschichte heran; er betrachtete die Unterschiede zwischen den philosophischen Lehren, Strömungen und Richtungen als notwendig mit ihrer Identität verbunden. Diese Methode spielte eine gewaltige Rolle bei der Herausbildung der Philosophiegeschichte als Wissenschaft, die ohne die Überwindung des philosophiegeschichtlichen Skeptizismus nicht möglich gewesen wäre. Aber Hegel war zu sehr bestrebt, den philosophiegeschichtlichen Prozeß zu harmonisieren, indem er ihn als das Werden des absoluten Selbstbewußtseins darstellte. In der Hegelschen Geschichte der Philosophie ist die Vielfalt der Systeme weniger eine Tatsache als der Schein einer Tatsache, die durch den Triumphzug des „absoluten Geistes“ aufgehoben wird. Dieser Grundmangel der philosophiehistorischen Konzeption Hegels läßt sich nur durch eine gründliche Analyse des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus als einer der wichtigsten Seiten des philosophiegeschichtlichen Prozesses beheben.

[20] Die gegenwärtige Epoche in der Philosophie ist die Epoche der Festigung des dialektischen und historischen Materialismus auf der einen Seite und der Krise idealistischen Philosophierens auf der anderen. Die für die heutige bürgerliche Philosophie charakteristische militante Negation von Möglichkeit und Notwendigkeit der Einheit des philosophischen Wissens ist die indirekte Anerkennung dieser Tatsache. Die antiken Skeptiker negierten die Einheit des philosophischen Wissens und tadelten die Philosophie, weil sie unfähig sei, unbestreitbare Wahrheiten zu erlangen. Die Adepten der bürgerlichen „Philosophie der Philosophiegeschichte“[14] halten es dagegen für den größten Vorzug der Philosophie, daß sie „unpersönliche“ objektive Wahrheiten nicht interessieren; die Philosophie, so sagen sie, schaffe sich ihre eigene Welt, in der Behauptungen den Platz der durch Wahrheiten fixierbaren Fakten einnehmen, Behauptungen, die unabhängig von ihrem etwaigen Wahrheitsgehalt einen Sinn haben. Vom Gesichtspunkt dieses philosophiegeschichtlichen Modernismus hört eine philosophische Behauptung auf, eine solche zu sein, wenn sie zur „allgemeinen Wahrheit“ wird. Der tatsächliche Inhalt der Philosophie ist nach dieser Ansicht eine Art Selbstbestätigung des philosophierenden Individuums, seiner unwiederholbaren schöpferischen Individualität. Diese Konzeption offenbart sich auch in der Überzeugung, daß die philosophischen Richtungen und Strömungen von den Kommentatoren erfundene äußere Unterscheidungen seien, eine philosophische Lehre nur insofern authentisch sei, als sie einmalig ist. Gemeinsame Züge bei

[14] Einer kritischen Analyse der Grundthesen der „Philosophie der Philosophiegeschichte“ ist unser Aufsatz „Marksism i sowremenaja burshuasnaja ‚filossoflja istorii filossofii‘“ gewidmet, der in dem Sammelband „Leninism i sowremennyje problemy istoriko-filossofskoi nauki“ (unter Redaktion von M. T. Jowtschuk, L. N. Suworow und anderen), Moskau 1970, veröffentlicht wurde.

verschiedenen philosophischen Lehren enthüllten nur, was in diesen Lehren belanglos sei. Den philosophischen Richtungen wesentliche Bedeutung beimessen heißt im Rahmen der „Philosophie der Philosophiegeschichte“ die Spezifik des philosophischen Wissens und seinen radikalen Unterschied zur Wissenschaft negieren. Diese Theorie des philosophiegeschichtlichen Prozesses verabsolutiert das Moment der Unwiederholbarkeit, das jeder hervorragenden philosophischen Lehre eigen ist. Indessen ist diese Originalität relativ, und die [21] wirkliche Bedeutung einer philosophischen Theorie wird nicht bloß durch ihre Originalität bestimmt, sondern durch ihren realen Anteil an der Entwicklung der Erkenntnis, durch ihre Antworten auf Fragen, die schon vor ihr aufgeworfen worden sind, das heißt durch ihre Mitwirkung bei der Lösung bestehender Probleme, bei der Diskussion der vorgeschlagenen Lösungen usw.

Ungeachtet dessen, daß einzelne Vertreter der „Philosophie der Philosophiegeschichte“ in ihren konkreten Forschungen, die großen Philosophen der Vergangenheit gewidmet sind, einen wesentlichen Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Wissenschaft geleistet haben[15], ist ihre theoretische Konzeption offensichtlich nicht stichhaltig. Sie ist ein neuer Beitrag zur historisch überlebten metaphysischen Gegenüberstellung von Philosophie und Wissenschaft und reduziert in der Endkonsequenz die Philosophie auf die Originalität und Vielgestaltigkeit künstlerischen Schaffens. Natürlich folgt nicht daraus schon die Abwertung der Philosophie. Es kommt darauf an, zu zeigen, daß philosophische Systeme keine Kunstwerke sind, selbst dann nicht, wenn sie in Versen geschrieben wurden. Wenn man ästhetische Kriterien in die Philosophie hineinträgt, negiert man indirekt die Philosophie als spezifische Form der Erkenntnis.

Es wurde bereits erwähnt, daß die Ablehnung der Grundfrage der Philosophie wie auch die Versuche, sich über den Gegensatz von Materialismus und Idealismus zu „erheben“, eine charakteristische Besonderheit der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie darstellen. Die subjektivistische Ablehnung der philosophischen Grundrichtungen und ihrer Bedeutung ist eine Modifikation dieser reaktionären Tendenz, die nicht selten unter der Flagge der Entideologisierung auftritt. Da der Gegenstand unserer Arbeit eine theoretische Analyse des philosophiegeschichtlichen Prozesses ist, stellt sie gleichzeitig eine Analyse der heute einflußreichsten idealistischen philosophischen Konzeption dar. [24]

[15] Wir verweisen besonders auf die Forschungen von M. Guéroult „L’évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte“, Paris 1950, und „La philosophie transcendentale de Salomon Maimon“, Paris 1931 (beide Bücher wurden mit Preisen der französischen Akademie der Wissenschaften ausgezeichnet), sowie „Dynamique et métaphysique leibniziennes“, Paris 1934, und „Descartes selon l’ordre des raisons“, Paris 1953.

Erster Teil
Die Grundfrage der Philosophie als philosophiegeschichtliches Phänomen

Erstes Kapitel
Sinn und Bedeutung der Grundfrage der Philosophie

1. Die Grundfrage der Philosophie und die Problematik der Philosophie

Die Frage nach dem Verhältnis des Bewußtseins zum Sein, des Geistigen zum Materiellen – ist das Geistige ein Entwicklungsprodukt, eine Eigenschaft des Materiellen, oder ist umgekehrt das Materielle vom Geistigen abgeleitet? – stellt strenggenommen schon längst kein Problem mehr dar, wenn man unter Problem eine ungelöste, noch zu erforschende Frage versteht. Schon die Materialisten des Altertums haben diese Frage, freilich nur auf der Grundlage von Alltagsbeobachtungen, im Prinzip richtig gestellt. Der Materialismus der Neuzeit bewies, daß das Geistige nicht außerhalb der auf bestimmte Weise organisierten Materie existiert, wobei er speziellen Forschungen zu diesem Problem direkt vorgriff und ihre Resultate antizipierte. Die Naturwissenschaft hat die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie nicht nur bestätigt, sondern sie erforscht auch erfolgreich den Mechanismus der Bildung, des Funktionierens und der Entwicklung des Psychischen. Heute erkennen nur wenige Idealisten vorbehaltlos die [25] Unabhängigkeit des Psychischen von seiner physiologischen Grundlage an. Der gegenwärtige Idealismus ist, indem er die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie zurückweist, zugleich gezwungen, seine traditionelle idealistische Lösung zu überprüfen.[1] Daraus erklärt sich sein Bestreben, die Grundfrage als falsche Fragestellung zu eliminieren.

Natürlich verliert auch ein bereits gelöstes philosophisches Problem nicht seine Bedeutung.

Neue naturwissenschaftliche Entdeckungen (es sei nur auf die kybernetischen Modelle des denkenden Gehirns verwiesen) bereichern ohne Zweifel die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie. Und die Versuche der Idealisten, die materialistische Grundposition zu diskreditieren, machen es immer wieder notwendig, gestützt auf die Ergebnisse von Wissenschaft und Praxis, Inhalt und Bedeutung dieser Grundposition zu erläutern. Aber es versteht sich, daß auch dieser Umstand kein Motiv für eine Überprüfung der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie sein kann. Sie wieder in ein Problem zu verwandeln – womit sich bekanntlich heute viele Idealisten beschäftigen – würde einen Rückschritt für die Philosophie bedeuten. In der Philosophie hat es der Forscher wie in jeder Wissenschaft mit Problemen zu tun. Was die gelösten Fragen betrifft, so finden sie ihren angemessenen Platz in den Lehrbüchern.

Aus allen angeführten Überlegungen, die sich auf den Satz beziehen, den man das Axiom jeglichen Materialismus nennen kann, läßt sich schlußfolgern, daß die in unserer Literatur verbreitete Vorstellung, wonach der Gegenstand der Philosophie (auch der Gegenstand der marxistischen Philosophie) mit der Grundfrage der Philosophie identisch sei, nicht richtig ist. Den Gegenstand der Philosophie, wie den jeder anderen Wissenschaft, muß man definieren, indem man die Klasse von Objekten aufzeigt, mit der sie sich befaßt. Natürlich kann dieser Gegenstand auch beschrieben [26] werden als die Gesamtheit historisch entstandener, logisch miteinander verbundener Probleme, deren Entstehung durch sozialökonomische Prozesse, durch die Entwicklung der Erkenntnis, durch die Entdeckung neuer Objekte der philosophi-

[1] Als Beispiel dafür, wie weit mitunter diese Überprüfung geht, kann die Behauptung des Begründers der philosophischen Anthropologie, M. Scheler, angeführt werden: „*Der physiologische und psychische Lebensprozeß sind ontologisch streng identisch* ...“ (M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, S. 87.) Im weiteren werden wir zeigen, daß diese und andere analoge Auffassungen sich in völliger Übereinstimmung mit der idealistischen Deutung der objektiven Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis befinden.

schen Forschung oder durch eine neue Interpretation bereits bekannter Tatsachen bedingt ist. Aber auch dadurch wird klar, daß diese Gesamtheit von Problemen nicht auf eine einzelne Frage, wie wichtig sie auch immer sei, reduziert werden kann.

Der Charakter der Problemstellungen, mit denen sich die Philosophie befaßt, wird natürlich theoretisch dadurch bestimmt, wie die Grundfrage der Philosophie beantwortet wird. Daraus wird ersichtlich, inwiefern diese Frage wirklich grundlegend ist und warum die Gleichsetzung des Gegenstandes der Philosophie mit der Grundfrage der Philosophie eine zu weite Auslegung des Inhalts dieser Frage ist. Eine solche Auslegung ist unzulässig, da sie der Grundfrage der Philosophie den Platz streitig macht, den diese zu Recht durch die klare Formulierung der bekannten Alternative einnimmt.

Die Lehre von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und der Erkenntnis ist nicht auf die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie reduzierbar, wenn sie auch von ihr ausgeht. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus kann ebenfalls nicht auf ihre notwendige Prämisse reduziert werden: die materialistische Lösung der zweiten Seite der Grundfrage der Philosophie. Das psychophysische Problem unterscheidet sich in seinem Inhalt wesentlich von der Grundfrage der Philosophie, weil es die Erforschung der vielfältigen Formen des Psychischen in ihrer Beziehung zu den mannigfaltigen Eigenschaften des Physiologischen voraussetzt. Man darf deshalb die Grundfrage der Philosophie nicht mit der gesamten Problematik der objektiv existierenden Beziehung von Geistigem und Materiellem vermengen; die Untersuchung der vielfältigen Formen dieser Beziehung ist Sache einer Reihe von Einzelwissenschaften. Die Grundfrage der Philosophie ist die Frage, welcher der beiden Seiten in dem Verhältnis von Geistigem und Materiellem das Primat zukommt. In der klassischen Formulierung der Grundfrage der Philosophie, die Engels gab, wird nur danach gefragt, was ursprünglich ist: der Geist oder die Natur.[2]

[27] Die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ist die theoretische Ausgangsposition des Materialismus, die natürlich nicht den gesamten Ideenreichtum dieser Lehre umfaßt. Die Identifizierung der Grundfrage mit dem Gegenstand der Philosophie ist ebensowenig stichhaltig wie die Versuche, Lenins philosophische Materiedefinition zu erweitern. Die gewaltige heuristische Bedeutung der philosophischen Materiedefinition besteht gerade darin, daß sie außer dem Merkmal, welches die erkenntnistheoretische differentia specifica [charakteristisches Unterscheidungsmerkmal] der Materie darstellt, sämtliche anderen Merkmale aus der Definition ausschließt und dabei den Gegensatz von Materie und Bewußtsein sowie die Bedingtheit des Bewußtseins durch die Materie aufdeckt. Es braucht hier nicht näher erläutert zu werden, daß die Versuche, die philosophische Materiedefinition zu erweitern, indem man physikalische, chemische und andere Merkmale in die Definition einbezieht, nur das Unverständnis des wirklichen Sinns dieser Definition offenbaren.[3]

---

[2] Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 275. Und weiter heißt es: „Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Weltschöpfung irgendeiner Art annahmen ..., bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“ (Ebenda.)

[3] Es ist hervorzuheben, daß W. I. Leni bei der Lösung der wichtigsten Fragen des Marxismus nicht selten Definitionen anwendet, deren Inhalt sich auf ein einziges Merkmal beschränkt, und diese Begrenzung enthüllt überzeugend das Wichtigste und Entscheidende bei der marxistischen Auffassung des Problems: „Ein Marxist ist nur, wer die Anerkennung des Klassenkampfes auf die Anerkennung der *Diktatur des Proletariats erstreckt*. Hierin besteht der tiefste Unterschied des Marxisten vom durchschnittlichen Klein (und auch Groß-)Bourgeois. Das muß der Prüfstein für das *wirkliche* Verstehen und Anerkennen des Marxismus sei.“ (W. I Lenin: Staat und Revolution. In: Werke, Bd. 25, S. 424.) Uns scheint daß dieses Beispiel den Sinn der optimalen Einschränkung des Inhalts einer Definition besonders deutlich macht. Wenn man sich dieser Analogie bedient, ist es unschwer

[28] Wenn der Gegenstand der Philosophie und die Grundfrage der Philosophie ein und dasselbe wären, bedeutete dies, daß sich der Gegenstand der Philosophie ungeachtet grundlegender sozialökonomischer Umwälzungen und großer wissenschaftlicher Entdeckungen historisch nicht verändert hat. In diesem Fall würde die Philosophie keinerlei neue Fragen stellen, bzw. die Fragestellungen entstünden außerhalb ihres Gegenstandes. Damit würde der Gegenstand der philosophischen Forschung von den historischen Bedingungen, welche die Entwicklung der Philosophie und die Entwicklung der Erkenntnis überhaupt bestimmen, getrennt. Es entstünde die Illusion, daß die Philosophie unabhängig von den Ereignissen ihrer Epoche existiere, sich über sie erhebe. Eine Philosophie, die sich stets mit ein und derselben Frage befaßt, wäre ganz und gar Gefangene der Tradition, während in Wirklichkeit die Entwicklung der Philosophie auch die Überprüfung und nicht nur die Übernahme der Tradition voraussetzt. Identifiziert man den Gegenstand der Philosophie mit der Grundfrage der Philosophie, so erkennt man die Entwicklung der Philosophie und die Veränderung ihrer Problematik nicht an. Diese Gleichsetzung verwischt den qualitativen Unterschied zwischen der Philosophie des Marxismus und den vorausgegangenen Philosophien. Der dialektische Materialismus erforscht die allgemeinsten Gesetze der Veränderung der Wirklichkeit und insbesondere (als historischer Materialismus) die Gesetze ihrer Veränderung durch den Menschen. Die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie bedingt theoretisch eine entsprechende Auffassung der allgemeinsten Entwicklungsgesetze. Doch wenn man das eine mit dem anderen identifiziert, begeht man einen groben Fehler.[4]

Wir haben uns ein wenig dabei aufgehalten, was die Grundfrage der Philosophie nicht ausmacht. Das mag Befremden erregen, da es doch darum geht, zu klären, warum denn nun diese Frage Grundfrage genannt wird. Und wenn sie nicht der Gegenstand der Philosophie ist, was hat dann das Attribut „Grund-“ für einen Sinn? Schmälert nicht die Abgrenzung zwischen dem Gegenstand der Philosophie und der Grundfrage der Philosophie die Bedeutung der Grundfrage? Alle diese Befürchtungen verdienen größte [29] Aufmerksamkeit, und wir werden uns bemühen zu zeigen, warum eigentlich die Grundfrage der Philosophie die wichtigste philosophische Entscheidungsfrage darstellt, und warum ihre materialistische Lösung eine der größten Errungenschaften des philosophischen Denkens ist. Die Aufgabe besteht darin, die Spezifik dieser Frage zu klären, ihre erkenntnistheoretische Notwendigkeit zu erläutern und schließlich auch darzulegen, in welchem Sinn diese Frage trotz allem ein Problem ist – ein Problem der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft.

2. Selbstbewußtsein und Außenwelt. Die erkenntnistheoretische Notwendigkeit der Grundfrage der Philosophie

Die philosophische Analyse einer jeden theoretischen Auffassung verlangt die Klärung ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Immanuel Kant bezeichnete es treffend als Dogmatismus, wenn auf die erkenntnistheoretische Untersuchung von Prinzipien mit der Begründung, sie wären gewissermaßen augenscheinlich, verzichtet wird. Denselben Gedanken entwickelte Hegel, als er darauf hinwies, daß die sinnliche Gewißheit durch die theoretische Analyse aufgehoben werde, weshalb die Philosophie nur das als wahr anerkennen soll, was sich als Resultat der logischen Bewegung des Begriffs ergibt. Der Umstand, daß sowohl Kant als auch Hegel diesen erkenntnistheoretischen Imperativ zur Kritik des Materialismus und zur Begründung des Idealismus benutzten, diskreditiert das Prinzip als solches keineswegs; wurde doch auch von Hegel die Dialektik für denselben Zweck eingesetzt.

---

zu verstehen, daß ein richtiges Herangehen an die Grundfrage der Philosophie nicht darin besteht, ihren Umfang zu erweitern, sondern darin, das wirklich Wichtige festzuhalten, das die Grundrichtungen in der Philosophie fundamental voneinander unterscheidet.

[4] Diese Frage wurde von uns in dem Aufsatz „Ob ismenenii predmeta filossofii“ systematisch untersucht, der in dem Sammelband „Problemy istorii filossofskoi i soziologitscheskoi mysli XIX weka“ unter Redaktion von M. I. Jowtschuk und anderen, Moskau 1960, veröffentlicht wurde.

Leni bezeichnete die Kategorien als Entwicklungsstufen der Erkenntnis. Bedeutet dies, daß Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit nicht unabhängig vom Erkenntnisprozeß existieren? Ein solcher Schluß wäre eine subjektiv-idealische Auslegung der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Kategorien.

Die Philosophie des Marxismus wies die metaphysische Vorstellung von den unveränderlichen, ein für allemal gegebenen Formen des Wissens zurück. Diese Vorstellung veranlaßte Kant, die Kategorien in apriorische Formen der sinnlichen Anschauung und des verstandesmäßigen Denkens zu verwandeln. Unsere Begriffe, [30] Kausalität, Wesen, Raum usw. entwickeln sich historisch, bereichern sich mit neuem Inhalt, welcher nicht nur ihren alten Inhalt ergänzt, sondern ihn auch einer dialektischen Negation unterwirft. Man darf deshalb den Begriff der Kausalität nicht mit der objektiv existierenden Kausalbeziehung identifizieren; der Begriff spiegelt die objektive Realität nur annähernd wider. Die Veränderung des Inhalts der Begriffe oder Kategorien besagt nicht, daß das in den Kategorien Widergespiegelte nicht objektiv existiert. Diesen Fehler des subjektivistischen Relativismus unterzog Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ einer gründlichen Kritik.

In den ersten drei Kapiteln seiner Arbeit, in welchen die Erkenntnistheorie des Empiriokritizismus und des dialektischen Materialismus analysiert wird, betrachtet Lenin nicht nur den Prozeß der Erkenntnis, sondern auch die Kategorien, die gewöhnlich ontologische Kategorien genannt werden. Diese erkenntnistheoretische Analyse der Kausalität, der Notwendigkeit, des Raumes usw. dient der Begründung, daß diese Kategorien einen relativ objektiven Inhalt besitzen; die Formen des Denkens sind natürlich nicht mit den Formen des Seins identisch, aber sie spiegeln diese wider. Dieser Schluß weist die metaphysische Gegenüberstellung des Gnoseologischen und des Ontologischen zurück und begründet ihre Einheit. Unter diesem Gesichtspunkt muß man an die Analyse des objektiven Verhältnisses von Geistigem und Materiellem herangehen, da gerade dieses den Inhalt der Grundfrage der Philosophie bildet. Worin besteht ihre erkenntnistheoretische Notwendigkeit? Welches ist ihr Ursprung? Warum ist sie wirklich die Grundfrage und nicht eine abgeleitete Frage?

Das Verhältnis von Geistigem und Materiellem hat unseres Erachtens eine ganz reale Grundlage: Notwendige Bedingung aller bewußten und zweckmäßigen menschlichen Tätigkeit ist die Unterscheidung des Subjektiven und des Objektiven. Jeder Mensch (auch der Idealist) unterscheidet sich von allen anderen, und dank dessen erkennt er sich als *Ich*, als menschliche Persönlichkeit, als Individualität. Die Wahrnehmung der Umwelt ist ohne Bewußtsein des eigenen Unterschiedes von den wahrnehmbaren Gegenständen nicht möglich. Das Bewußtsein des Menschen (wenn man von seinen elementaren Äußerungen abstrahiert) ist gleichzeitig auch Selbstbewußtsein, da es niemandem in den Sinn kommt, sich für einen Baum, einen Fluß, einen Esel oder irgendein anderes Ding zu halten, das er wahrnimmt. Hieraus folgt, daß es Selbst-[31]bewußtein als Bewußtsein nur des eigenen *Ich* nicht gibt: Selbstbewußtsein existiert nur mittels der Widerspiegelung der von ihm unabhängigen Wirklichkeit.[5] Das hat übrigens René Descartes nicht erkannt. Er versuchte zu beweisen, daß allein das an sich selbst zweifelnde, also denkende Bewußtsein oder das Denken absolut gewiß sei, das heißt, er schließt jeden Zweifel bezüglich der Existenz des Bewußtseins aus. Descartes irrte, da er prinzipiell nicht zulassen konnte, daß die Bedingung für die ganz augenscheinliche Existenz des Selbstbewußtseins die

[5] Wir berühren hier nicht (da wir nur die erkenntnistheoretische Seite der uns interessierenden Frage behandeln) die vom Standpunkt des historischen Materialismus offensichtliche Tatsache, daß das Selbstbewußtsein nicht nur die Wahrnehmung der Außenwelt voraussetzt, sondern auch das Verhältnis des Menschen zum Menschen, die Wechselwirkung zwischen den Individuen, deren Ergebnis die Gesellschaft ist. Der Mensch, sagt Marx, kommt weder mit einem Spiegel auf die Welt noch mit dem Fichteschen Selbstbewußtsein: *Ich* bin *ich*. „Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch.“ (Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 23, S. 67, Anm.)

bei weitem nicht augenscheinliche Verbindung des Zweifels mit dem Gegenstand des Zweifels, des Denkens mit dem Sein ist. Descartes meinte, daß man von allem sinnlich Wahrnehmbaren abstrahieren, seine Existenz in Zweifel stellen könne, aber nicht an der Realität der intellektuellen Operation selbst, die sich solcherart verwirklicht, zweifeln dürfe. Er stellte jedoch nicht die Frage: Ist diese intellektuelle Operation ohne Beziehung zur Außenwelt überhaupt möglich? Doch setzt nicht die Negation der Außenwelt irgendeinen dem Denken bekannten Inhalt, irgendeine gedachte Tatsache voraus, die im gegebenen Falle als Illusion auftritt? Gerade deshalb vollzieht sich die Abgrenzung zwischen Subjekt und Objekt (unabhängig davon, wie das eine oder das andere aufgefaßt wird) in jedem beliebigen elementaren Akt der menschlichen Erkenntnis und des menschlichen Verhaltens, soweit er bewußt vollzogen wird.

Zum Unterschied von Descartes kam Kant zu dem Schluß, daß die Augenscheinlichkeit des Bewußtseins der eigenen Existenz (scheinbar unabhängig von der Wahrnehmung der Außenwelt) im Grunde genommen eine Illusion ist, die von ihrer verborgenen (und geleugneten) Voraussetzung widerlegt wird – der Tatsache der Wahrnehmung der Außenwelt.

[32] Bekanntlich fügte Kant der zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft“ einen kleinen Abschnitt hinzu, eine Antwort an seine Kritiker, die sein System nicht ganz ohne Grund in die Nähe des Berkeleyanismus und Humeismus stellten. In diesem Abschnitt „Widerlegung des Idealismus“ bewies er, daß das Selbstbewußtsein nicht ohne die sinnliche Wahrnehmung der Außenwelt möglich ist: „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“[6] Kant behauptete, daß die innere Erfahrung nur mittels der äußeren Erfahrung erfolgen kann, und widerlegte damit die cartesianische These von der absoluten Unbestreitbarkeit allein des Selbstbewußtseins. Ebenso unbestreitbar ist nach Kant die äußere Welt, denn „das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“.[7]

Natürlich kann der Idealist, wenn er die Notwendigkeit der Abgrenzung des Subjektiven vom Objektiven beweist, dabei den Unterschied zwischen ihnen als nur für das menschliche Bewußtsein oder nur in diesem existierend erklären. In diesem Fall wird auch die Anerkennung der Außenwelt idealistisch gedeutet, das heißt auf die Negation einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität reduziert. Auch Kant verfährt im Grunde genommen so, da entsprechend seiner Lehre die sinnlich wahrnehmbare Welt der Erscheinungen eine äußere apriorische Form der sinnlichen Anschauung, die von Kant als Raum bestimmt wird, voraussetzt. Von diesem Standpunkt aus bildet sich die Außenwelt (zum Unterschied von den übersinnlichen „Dingen an sich“) nicht ohne die menschliche Sinnlichkeit und die kategoriale Synthese, die durch den Verstand verwirklicht wird. Aber dennoch kann Kant nicht umhin, eine Abgrenzung des Subjektiven und des Objektiven vorzunehmen und die Frage nach dem Verhältnis des Bewußtseins zu dem, was nicht Bewußtsein ist, zu stellen.

Der Idealismus führt häufig das Objektive auf das Subjektive zurück, er schafft zwischen ihnen eine Kluft, oder umgekehrt, er identifiziert beides. Aber sich über diesen Unterschied hinwegsetzen kann der Idealismus ebensowenig, wie er das Vorhandensein des Bewußtseins (und des Selbstbewußtseins) verneinen kann, selbst [33] wenn er das Bewußtsein als bloßen Schein (etwa als unvermeidliche Illusion der Unabhängigkeit des Willens von den Motiven) behandelt. Welches auch immer die Vorstellungen des Idealisten über das Wesen des Subjektiven und des Objektiven, über das Verhältnis zwischen dem einen und dem anderen sein mögen, er ist gezwungen, den Unterschied zwischen ihnen anzuerkennen, wenn auch als unmittelbar dem Bewußtsein gegeben oder als von ihm bestimmt.

---

[6] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke. Hrsg. v. E. Cassirer, Bd. III, Berlin 1913, A. 200.
[7] Ebenda, S. 201.

Die Neukantianer bemühten sich, die ganze sinnlich wahrgenommene, erkannte, gedachte Wirklichkeit auf Konstruktionen des logischen Denkens, auf Produkte der wissenschaftlich-theoretischen oder künstlerischen Tätigkeit zu reduzieren. Mit anderen Worten, sie unternahmen den Versuch, das Sein, die objektive Realität zu eliminieren, sie als besondere Existenzform des Bewußtseins zu behandeln. Heinrich Rickert behauptete, die Objekte der Erkenntnis seien „... meine Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühle und Willensäußerungen ...“, das heißt der Bewußtseinsinhalt, während das Subjekt der Erkenntnis dasjenige sei, „was sich dieses Inhaltes bewußt ist“.[8] Jedoch um den Bewußtseinsinhalt vom Sich-bewußt-Werden dieses Inhalts zu unterscheiden, stellt Rickert faktisch den Unterschied zwischen Bewußtsein und Sein wieder her, indem er verkündet, daß das Bewußtsein; dessen Inhalt die Objekte ‚erzeugt, ein universelles, überindividuelles sei, wenn es auch nur in den menschlichen Individuen existiere. Das zwang Rickert, einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem empirischen Subjekt mit seinem unmittelbaren subjektiven Bewußtsein und dem erkenntnistheoretischen Subjekt, dessen Bewußtsein unpersönlich und in diesem Sinne objektiv ist, zu postulieren. Die theoretische Quelle dieser Konzeption sind die Lehren von Kant und Fichte.

Die Begriffe des Subjektiven und des Objektiven, welcher Inhalt ihnen auch immer zugeschrieben wird, bilden eine Dichotomie, welche erlaubt, gedanklich alles Existierende, alles Mögliche, alles Denkbare und folglich auch das, was nirgendwo außer in der Phantasie existiert, zu erfassen. Von welcher Erscheinung auch immer die Rede sein mag, man kann sie stets dem Objektiven oder dem Subjektiven zuordnen. Etwas anderes ist es, daß die Menschen [34] eine unterschiedliche Auffassung darüber haben können, was sie für objektiv und was sie für subjektiv halten. Sie können Objektives als Subjektives oder Subjektives als Objektives auffassen. So treten insbesondere einige Idealisten auf, die das Objektive als eine besondere Art von Verhältnis zwischen den Phänomenen des Bewußtseins deuten, das heißt als immanentes Charakteristikum des Subjektiven. Aber auch in diesem Fall bleibt die Abgrenzung von Subjektivem und Objektivem, ungeachtet seiner subjektivistischen Interpretation, erhalten.

Die Neopositivisten erklären den Begriff „objektive Realität“ für einen Terminus, der jeden wissenschaftlichen Sinns entbehre. Aber sie fordern eine strenge Abgrenzung zwischen Subjektivem und „Intersubjektivem“ oder, wie Bertrand Russell formulierte, zwischen Persönlichem und „Gesellschaftlichem“. Der Neopositivist negiert die objektive Realität, aber nichtsdestoweniger bemüht er sich, die Gegenüberstellung von Objektivem und Subjektivem zu bewahren, da die Negation dieser fundamentalen Unterscheidung die Abgrenzung zwischen Wissen und Nichtwissen, Wahrheit und Irrtum unmöglich machen würde.

Unter den Philosophen, die sich um die prinzipielle erkenntnistheoretische Bedeutung der Dichotomie des Subjektiven und des Objektiven streiten, gibt es auch solche, die über Subjekt und Objekt, über Bewußtsein und Sein irgend etwas Drittes zu stellen versuchen, das sowohl von dem einen als auch von dem anderen verschieden ist und eine Art ursprüngliches Wesen bildet, in dem noch nichts zergliedert und nichts abgegrenzt ist. Dieses Höhere, Ursprüngliche ist zum Beispiel nach Schellings Meinung weder subjektiv noch objektiv, denn es ist absolute Identität, frei von jeder Unterscheidung. Nichtsdestoweniger teilt sich auch bei Schelling diese absolute Indifferenz infolge einer Selbstauflösung, die durch einen unbewußten Hang, einen blinden Willen hervorgerufen wird, in Subjektives und Objektives. Und diese Begriffe werden universelle Charakteristika alles Existierenden in Natur und Gesellschaft.

Das Bestreben, die Abgrenzung von Subjekt und Objekt zu überwinden, ist in der neueren idealistischen Philosophie besonders für die Phänomenologie Edmund Husserls und für den

[8] H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie, Tübingen 1915, S. 17.

Existentialismus charakteristisch. Husserl hält es für notwendig, einerseits die Außenwelt – Natur und Gesellschaft – und andererseits das Bewußtsein „auszuklammern“, jedenfalls in der Form, in der es [35] nicht nur von der Alltagsanschauung, sondern auch von der Psychologie fixiert wird. Danach geht Husserl zu einer Beschreibung der echten, eigentlichen Realität über, die als ideales Sein oder (was das gleiche ist) als reines Bewußtsein bezeichnet wird. Das ideale Sein ist weder subjektiv noch objektiv, denn es ist absolut. Aber zum Unterschied von dem platonischen Reich der transzendenten Urbilder befindet sich das Husserlsche ideale Sein nicht jenseits des menschlichen Lebens, sondern im menschlichen Bewußtsein selbst, obgleich es auch unabhängig von ihm ist. Während Platon den Ideen eine außerzeitliche jenseitige Existenz zuschrieb, besitzen Husserls intuitiv begriffene phänomenologische Wesenheiten (Eidos) im allgemeinen keine Existenz, jedenfalls keine notwendige. Existenz im Sinne Husserls ist eine empirische Bestimmung, die dem Absoluten nicht zukommen kann, insbesondere nicht der Wahrheit, dem Guten, der Schönheit. Dem Absoluten eigen sind Sinn, Bedeutung, Wert. So ist das ideale Sein Husserls völlig analog der neokantianischen Welt der absoluten Werte, die nicht existiert, aber Bedeutung als Kriterium jeder empirischen Existenz besitzt.

Die Lehre Husserls von der Intentionalität des Bewußtseins ist auch auf das Ziel gerichtet, den „Dualismus“ von Subjektivem und Objektivem zu überwinden. Das wird dadurch erreicht, daß erklärt wird, der Gegenstand sei dem Bewußtsein immanent. Das Bewußtsein, insofern man das reine Bewußtsein im Auge hat, sei unabhängig vom äußeren Gegenstand; es habe ihn in sich selbst, aber nicht als empirische Realität, sondern als eine ihm innewohnende Intention. Deshalb ist der Gegenstand nicht etwas, das sich außerhalb des Bewußtseins befindet; das Bewußtsein „intendiert“ den Gegenstand, das heißt, es entdeckt ihn innerhalb seiner selbst (als eine Art Erinnerung, ein Wiedererkennen, wie bei Platon). Das Bewußtsein und der Gegenstand – Subjektives und Objektives – erweisen sich letzten Endes als ein und dasselbe, denn infolge der Intentionalität ist das Bewußtsein gegenständlich, und das bedeutet, frei von Subjektivität, während der Gegenstand dank seiner „in Idee-Setzung“, das heißt seiner intentionalen Gegebenheit, frei von Objektivität ist.

Es scheint so, als ob es Husserl wirklich gelang (freilich auf dem Wege einer idealistischen Mystifikation), die erkenntnistheoretische Notwendigkeit der Abgrenzung von Subjektivem und Objektivem zu eliminieren, indem er erklärt, das phänomenologische [36] ideale Sein stehe jenseits von Subjektivem und Objektivem. Jedoch ist dieser Eindruck trügerisch, weil in der Husserlschen Entgegensetzung des Idealen und des Empirischen unmerklich die vorher abgelehnte Widersprüchlichkeit des Subjektiven und des Objektiven wiederhergestellt wird. Das Empirische (sowohl das Sein als auch das Bewußtsein) wird als rein subjektiv, eingebildet, trügerisch bestimmt, das ideale Sein (oder das reine Bewußtsein) jedoch als absolut objektiv und in keinerlei Beziehung zu jenem Sein und Bewußtsein stehend, mit dem es die menschliche Existenz, die Naturwissenschaft, die Praxis zu tun haben.

Auf diese Weise wiederholt Husserl den Fehler derjenigen Idealisten, die das Wirkliche zum Scheinbaren machen und das Scheinbare zum allein Existierenden erklären und dann behaupten, indem sie subjektiven und objektiven Idealismus vermischen, daß sie mit den Extremen von Subjektivismus und Objektivismus ein für allemal Schluß gemacht hätten.

Der Existentialismus legte die Phänomenologie Husserls seiner Ontologie der menschlichen Existenz zugrunde. Da das rationale, begriffliche Denken vom Standpunkt des Existentialismus nicht die authentische (existentielle) Seinsweise des Menschen darstellen kann, verurteilt der Existentialismus die Gegenüberstellung von Bewußtsein und Sein, von Subjekt und Objekt als oberflächliche und im Grunde genommen falsche Auffassung, die den Menschen aus dem Sein ausschließe und dadurch sowohl das Sein als auch die menschliche Existenz nicht

richtig interpretiere. Der Existentialismus fordert die Einbeziehung des Menschen in das Sein. Das bedeutet aber durchaus nicht, daß sich der Existentialist dagegen wendet, das menschliche Individuum außerhalb seines Verhältnisses zur Natur und zum gesellschaftlichen Sein zu betrachten. Das eine wie das andere interessiert den Existentialisten im Grunde wenig, der, Husserl folgend, das empirische Sein, von dem sowohl die Beobachtungen und Erfahrungen der Menschen als auch die Wissenschaften zeugen, ausklammert. Den Menschen ins Sein einbeziehen bedeutet für ihn, die menschliche Existenz als Schlüssel zur Lösung der Rätsel des Seins zu betrachten. Der Existentialist unterstreicht, daß das Sein, jedenfalls für den Menschen, nur in der menschlichen Existenz vorhanden ist, aber er trennt gleichzeitig den Menschen vom Sein, indem er erklärt, daß es niemals als Sein begriffen werde, sondern immer nur als Seiendes, Gegenständliches. Deshalb dringe das Bewußtsein, das ständig die Gren-[37]zen seiner selbst überschreitet (transzendiert, nach der Terminologie des Existentialisten), nicht in das Sein ein, sondern bleibe ihm entfremdet; es kann niemals zum Sein werden, ebensowenig wie das Sein zum Bewußtsein werden kann. Besonders deutlich ist diese Entgegensetzung von „Sein für sich“ und „Sein an sich“ im Existentialismus von Jean-Paul Sartre. Der Gegensatz zwischen dem einen und dem anderen Sein wird für absolut erklärt. Das „Sein an sich“ kennt keine Zeitlichkeit, keine Zerstörung, keine Qual; alle diese Kategorien charakterisieren nur die „menschliche Realität“, deren Natur in grenzenloser Subjektivität und Sterblichkeit besteht. „Wir werden untergehen, und die Erde wird in ihrer Lethargie solange verharren, bis ein anderes Bewußtsein kommt, um sie zu erwecken.“[9] Freilich unterstreicht Sartre in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“ die Relativität des Gegensatzes zwischen Subjektivem und Objektivem: Das Subjekt exteriorisiert sich unaufhörlich, das heißt, es vollzieht den Übergang vom Inneren ins Äußere, das Objekt aber interiorisiert sich ständig, das heißt, es wird vom Subjekt assimiliert. Jedoch hebt die Dialektik von Subjekt und Objekt nach Sartre nicht die gegenseitige Entfremdung des „Seins für sich“ und des „Seins an sich“ auf; sie reproduziert sich ständig und verstärkt sich, da das Objektive, insofern es objektiv ist, dem Bewußtsein absolut äußerlich ist, einem Bewußtsein, welches eigentlich nur ein „Bewußtsein des Bewußtseins“ ist und weiter „Nichts“, da es nichts vom „Sein an sich“ enthält.

So vergrößert der Existentialismus, in der Absicht, die Trennung zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, in Wirklichkeit den Gegensatz von Subjektivem und Objektivem, weil er ihn subjektivistisch und metaphysisch auslegt. Doch daraus folgt wiederum: Die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein, von Subjektivem und Objektivem läßt sich prinzipiell nicht eliminieren. Alle Meinungsverschiedenheiten über die Natur der Beziehungen zwischen Subjektivem und Objektivem setzen diese Abgrenzung und Gegenüberstellung voraus.

Das Wissen um die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung (und sogar einer Entgegensetzung) bedeutet natürlich noch nicht die Anerkennung der Existenz des Geistigen und des Materiellen. Die Vulgärmaterialisten zum Beispiel erkannten die Existenz des [38] Geistigen nicht an, das heißt, sie führten es restlos auf das Materielle zurück. Die subjektiven Idealisten dagegen negierten die Existenz der Materie und bezeichneten die Materie überhaupt nur als einen Komplex von Empfindungen. Einige Idealisten behaupteten, daß das Bewußtsein, das Geistige überhaupt nicht existiere. Sie reduzierten den objektiven Inhalt des Bewußtseins auf physiologische Reaktionen. Alle diese Meinungsverschiedenheiten berühren jedoch nicht die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Frage, welche Engels die höchste Frage aller Philosophie nannte; sie betreffen nur ihre Auslegung.

Die Divergenzen bei der Deutung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem führen dazu, daß die Grundfrage der Philosophie auf verschiedene Weise gestellt bzw. daß ihre

[9] J.-P. Sartre: Situations, Bd. III, Paris 1948, S. 90.

wirkliche Bedeutung geleugnet wird. Diese divergierenden Auffassungen und die damit verbundenen Modifikationen der Grundfrage der Philosophie erfordern eine spezielle Untersuchung, um schematische Vorstellungen vom philosophiegeschichtlichen Prozeß zu vermeiden. Vor allem ist es notwendig, anzuerkennen, daß der Unterschied zwischen dem Bewußtsein und dem Sein, dem Subjektiven und dem Objektiven ein objektiver, unabhängig vom Bewußtsein existierender Unterschied ist. Das Bewußtsein ist eine Funktion des Gehirns, aber sowohl das Gehirn als auch das Bewußtsein existieren nur insofern, als sie eine Beziehung zur Außenwelt haben, mit der sich der Mensch in Wechselwirkung befindet. Experimentelle Forschungen zeigten, daß ein Mensch in einer Umgebung, die ihn von der Wirkung der zahllosen (in der Mehrzahl nicht einmal wahrnehmbaren) Reizerreger weitgehend abschirmt, emotionale und psychische Störungen bis zu Halluzinationen und paranoiden Symptomen erleidet. Diese Zerrüttung des Bewußtseins entsteht, wenn die Anzahl sensorischer Erreger eingeschränkt wird, ein „sensorischer“ Hunger auftritt.[10] So bestätigt sich nicht nur unter erkenntnistheoretischem, sondern auch unter anthropologischem Aspekt das Prinzip: Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. (Nichts ist im Verstand, was nicht in der Empfindung war.) Man darf natürlich diesen Grundsatz des Sensualismus nicht wörtlich verstehen; die Sinnesdaten werden vom Bewußtsein nicht einfach wahrgenommen oder nachgebildet. Das Bewußtsein gründet sich auf die sinnliche Wahrnehmung der äußeren Welt wie [39] auch auf die ganze sinnlich praktische Tätigkeit. Und in diesem Sinne gibt es kein Bewußtsein (und kein Wissen) ohne sinnliche Widerspiegelung der objektiven Realität. Und gerade diese Tatsache – obwohl nicht nur sie allein, wie noch gezeigt wird – ist es, die die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein, von Geistigem und Materiellem zur Grundfrage der Philosophie macht.

Der Mensch verfügt über Bewußtsein, er erkennt die Welt, die ihn umgibt, und unterscheidet sich von den Dingen seiner Umwelt, und insofern befindet er sich in der Situation, welche in der Grundfrage der Philosophie formuliert wird. Die Philosophen haben sich diese Frage nicht ausgedacht; sie erwächst aus der gesamten menschlichen Praxis, aus der Geschichte der Erkenntnis. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir sie gerade als Frage oder gar als philosophische Frage, geschweige denn als Grundfrage erfassen.

Marx und Engels schrieben: „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“[11] Mit diesem Satz wird die Grundfrage der Philosophie nicht nur auf eine bestimmte Weise gestellt und gelöst, sondern es wird auch direkt auf die grundlegenden Tatsachen hingewiesen, aus denen diese Frage erwächst.

Natürlich lehnt der Idealist beziehungsweise der idealistisch denkende Physiologe oder Psychologe eine solche materialistische Behandlung des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein, von Psychischem und Materiellem ab. Er versucht, der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie seine idealistische Lösung entgegenzusetzen. Aber auch so vermag er die direkte oder indirekte Abgrenzung des Bewußtseins und dessen, was bewußt wird, das heißt des Seins, des wirklichen menschlichen Lebensprozesses, von dem die Begründer des Marxismus in dem oben angeführten Zitat sprechen, nicht aus der Welt zu schaffen. Und an dieser Stelle muß man die Frage stellen, die sich schon lange aufdrängt: Warum kann die Philosophie nicht gleich, nicht direkt mit der Untersuchung der Wirklichkeit beginnen, welche die Grundlage des menschlichen Lebens ist, mit dem Menschen selbst, der ohne Zweifel der interessanteste und wichtigste Forschungsgegenstand für den Menschen ist? Warum kann

[10] Siehe E. Gellhorn/G. Loofbourrow: Emotions and emotional disorders, New York/Evanston/London 1963, S. 205-206.
[11] Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Werke, Bd. 3, S. 26.

man die theoretische Analyse der wichtigsten Beziehungen des Menschen zur Welt der Dinge (Beziehungen, die natürlich nicht allein auf das Erkennen [40] des Seins reduziert werden können) nicht als die wichtigste, die Grundfrage der Philosophie betrachten, wie das diejenigen Philosophen vorschlagen, die meinen, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, von Geistigem und Materiellem sei zu abstrakt, um als Grundfrage gelten zu können. Denn das Geistige, in seiner allgemeinsten, undifferenzierten Form gedacht, ist eine Abstraktion, die nur im Denken existiert. Und die Materie als Begriff für die unendliche Gesamtheit der Erscheinungen ist ebenfalls eine Abstraktion. Sicher hat dies Bertrand Russell bewogen, die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der Grundfrage der Philosophie nachzuweisen.

Wir erkennen jetzt die erkenntnistheoretischen Quellen der Überlegungen, daß die Grundfrage der Philosophie eigentlich nicht die Grundfrage sei, weil ihr Inhalt von Abstraktionen gebildet werde und nicht von der realen – menschlichen und natürlichen –Wirklichkeit. Alle diese Erwägungen – wir haben dazu in der Einleitung G. Petrović als Beispiel zitiert – gehen bezeichnenderweise von einer vereinfachten Auffassung des Konkreten als Gegenstand der philosophischen Untersuchung aus. „Bei uns fand die Auffassung, das Konkrete sei das empirisch Gegebene, eine ziemlich weite Verbreitung ... Aber man darf nicht vergessen, daß es im Marxismus ein anderes, tieferes Verständnis des Konkreten gibt, das, in der Theorie dargestellt, ein Resultat der Erkenntnis ist“[12], bemerkte F. W. Konstantinow in diesem Zusammenhang sehr richtig. Indessen muß man, um das erkenntnistheoretische Wesen der Grundfrage der Philosophie gerade in dieser ihrer „abstrakten“ Form zu verstehen, die Gesetzmäßigkeit des Übergangs vom Abstrakten zum Konkreten im Prozeß der theoretischen Untersuchung wirklich berücksichtigen. Man kann die Untersuchung einer komplexen konkreten Erscheinung nicht mit der theoretischen Begriffsbildung beginnen. Wenn das möglich wäre, käme die Wissenschaft auf dem kürzesten Wege zur Lösung ihrer Aufgaben: vom Konkreten in der Wirklichkeit zum Konkreten im Denken: Aber das Konkrete in der Wirklichkeit kann nur Gegenstand der Anschauung, nicht jedoch des wissenschaftlichen Erkennens sein, und jeder Versuch, das Angeschaute unmittelbar in Begriffen auszudrücken, erzeugt nur inhaltlose Abstraktionen. Das Konkrete in der Wissenschaft setzt sich aus wissenschaftlichen Abstraktionen zusam-[41]men. Es ist die Einheit verschiedener Bestimmungen, von denen jede unausweichlich abstrakten Charakter trägt. Deshalb beginnt die Wissenschaft die Untersuchung des Konkreten mit seiner Zergliederung in verschiedene Teile, Seiten, Formen und Verhältnisse. Die Wissenschaft schafft Abstraktionen, welche die wesentlichen Momente des Konkreten widerspiegeln, und analysiert die Beziehungen zwischen diesen Abstraktionen, weil in diesen die reale Komplexität, die Vielseitigkeit des Konkreten, die ihm eigenen Widersprüche, seine Veränderung und Entwicklung widergespiegelt werden.

Wer die Untersuchung mit der Betrachtung des konkreten Ganzen anfängt, dessen Bestandteile, Seiten und Voraussetzungen ihm noch unbekannt sind, beginnt im Grunde genommen mit einer leeren Abstraktion. Das Konkrete in der Wissenschaft, zeigt Marx, „erscheint ... daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist“.[13] Diese Schlußfolgerung – ein Resultat der Marxschen Kritik und materialistischen Negation der Hegelschen idealistischen Konzeption – wird nicht nur in der politischen Ökonomie, sondern auch in anderen Wissenschaften angewandt, offensichtlich jedoch nicht in allen. Die Aristotelische Vorstellung, daß der Fall der Körper von ihrer Form, ihrem Gewicht usw. abhängig sei, ist ein naiver (historisch naiver, das heißt unvermeidlicher) Versuch, einen komplizierten Prozeß unmittelbar zu erfassen. Einen anderen Weg ging Galilei,

[12] F. W. Konstantinow: W. I. Lenin o konkretno-istoritscheskom inaterialisme. In: Woprossy filossofii, 1970, Heft 4, S. 17.
[13] Karl Marx: Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 15, S. 652

als er das Gesetz des freien Falls formulierte. Er erkannte die Notwendigkeit der Abstraktion und abstrahierte von Gewicht und Form des fallenden Körpers, wofür er natürlich (ebenfalls eine Abstraktion!) den Fall der Körper im luftleeren Raum annehmen mußte. Aristoteles konnte mit einem „konkreten“ Herangehen an das Problem das Gesetz des freien Falls nicht formulieren. Galilei, der die Methode des wissenschaftlichen Abstrahierens anwandte, entdeckte dieses freilich abstrakte Gesetz, das jedoch in gewissen Grenzen den realen Prozeß der gleichförmig beschleunigten Bewegung fallender Körper annähernd richtig widerspiegelt. Natürlich kann sich die Aerodynamik nicht auf die Anwendung des Galileischen Gesetzes beschränken; hier entsteht die Notwendigkeit der Synthese wissenschaft-[42]licher Abstraktionen, die den Fallprozeß widerspiegeln, der keineswegs im luftleeren Raum und nicht ohne Berücksichtigung von Gewicht und Form des fallenden Körpers stattfindet; die Aufgabe, eine solche konkrete Erkenntnis eines Prozesses zu gewinnen, wird im Rahmen der entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen gelöst. Deshalb behält jedoch auch das Gesetz Galileis in bestimmten, empirisch fixierbaren Grenzen seine Bedeutung, um so mehr, als in großen Höhen die sehr geringe Dichte der Atmosphäre annähernd der von Galilei eingeführten Abstraktion des luftleeren Raums entspricht, wodurch sich ihr objektiver Inhalt erweist.

Wenn wir also die Grundfrage der Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung des wissenschaftlich-theoretischen Denkens betrachten, kommen wir zu dem Schluß, daß diese den Ausgangspunkt der philosophischen Forschung bildet. Diese Schlußfolgerung wollen wir in den folgenden Abschnitten des Kapitels untermauern.

3. Zur Frage der Entstehung und Entwicklung der Grundfrage der Philosophie

Wir haben bereits dargelegt, daß die Grundfrage der Philosophie durch die gesamte Entwicklung der materialistischen Philosophie gelöst ist und es keinen Grund für eine Überprüfung dieser Lösung gibt. Und trotzdem bleibt in einer ganz wesentlichen Beziehung diese Frage nach wie vor ein Problem: ein philosophiegeschichtliches Problem. Ihre Entstehung fällt nicht mit der Entstehung der Philosophie zusammen[14], ihre jahrtausendelange Geschichte charakterisiert auf spezifische Art die Entwicklung des philosophischen Wissens.

[43] Es existiert eine Vielzahl philosophischer Fragen, die eigentlich Modifikationen der Grundfrage der Philosophie sind; doch das ist nicht immer offensichtlich, sondern kann nur mit Hilfe der Forschung festgestellt werden. Erläutern wir diesen Gedanken durch einen Vergleich. Marx hat nachgewiesen, daß der Preis (unter den Bedingungen des entwickelten Kapitalismus) eine spezifische Modifikation des Wertes darstellt, obgleich er direkt als seine Negation auftritt, wobei dieses unmittelbare Verhältnis nicht nur im Alltagsbewußtsein existiert, sondern auch in der objektiven Wirklichkeit. Besteht nicht ein ähnliches Verhältnis zwischen der Grundfrage der Philosophie und den zahlreichen anderen philosophischen Problemen?

Engels war der Auffassung, daß schon im religiösen Glauben der Menschen der Urgesellschaft eine bestimmte Vorstellung über das Verhältnis des Psychischen zum Physischen, der Seele zum Körenthalten sei. Das primitive Bewußtsein des Menschen der Urgemeinschaft konstatiert unausbleiblich den Unterschied zwischen einem Wachenden und einem Schlafenden, zwischen einem lebenden und einem toten Wesen, zwischen einem Menschen und einem Tier. Die Feststellung dieser Unterschiede entspringt nicht nur der Neugier – obgleich diese

[14] Man muß G. W. Plechanow beipflichten, wenn er schreibt: „... es gab eine Zeit, da diese Frage noch nicht vor den Philosophen stand. Das war in der ersten Periode der Entwicklung der antiken griechischen Philosophie. So lehrte zum Beispiel Thales, daß das Wasser der Urstoff sei, aus dem alles hervorgehe und in den sich alles verwandele. Aber dabei fragte er sich nicht: Und wie verhält sich das Bewußtsein zu diesem Urstoff? Diese Frage stellte sich auch Anaximenes nicht, der als Urstoff nicht das Wasser, sondern die Luft betrachtete.“ (G. W. Plechanow: Predislowije k kmige A. Deborina „Wwedenije w filossofiju dialektitscheskowo materialisma“. In: Isbrannyje filossofskije proiswedenija w pjati tomach, Bd. III, Moskau 1957, S. 614.)

zweifellos unseren fernen Vorfahren eigen war; ist sie doch selbst für einige Tiere charakteristisch, die auf einer viel niedrigeren Entwicklungsstufe stehen; sie ist wahrscheinlich eine der notwendigen Voraussetzungen des Fortschreitens in der Tierwelt. Diese Feststellung wurde praktisch, spontan, mit Notwendigkeit gemacht: Der Mensch verhielt sich unterschiedlich zum Wachenden oder Schlafenden, zum lebendigen oder zum toten Wesen. Offenbar neigten die Menschen der Urgesellschaft nicht zu Reflexionen; sie konnten sich nicht vorstellen, wodurch sich das Lebendige vom Toten, der Wachende vom Schlafenden unterscheidet. Ihre Vorstellungen über diesen Unterschied bildeten sich spontan. Erst mit dem Nachdenken über Tatsachen, die früher hingenommen worden waren, entstanden Fragen und entsprechende Antworten.

Die ersten Erklärungen der festgestellten Tatsachen konnten freilich nicht auf deren genauer Beschreibung beruhen; eine solche Art des Erkenntnisvermögens kam relativ spät zur Ausbildung. Die primitive Erklärung verwies nur darauf, daß der schlafende oder der tote Mensch sich vom wachen und lebendigen nicht durch einen Körper unterscheidet, sondern durch etwas anderes: durch [44] das Fehlen von etwas Unkörperlichem, das bei lebendigen, wachen Wesen vorhanden ist. Diese Unbekannte wurde dann Seele oder Geist genannt.

Die Seele stellte man sich keineswegs schon immer immateriell vor; die Körperlosigkeit wurde – wovon philologische und ethnographische Forschungen zeugen – anfangs als das Fehlen einer bestimmten physischen Form aufgefaßt: die Luft oder den Wind hielt man zum Beispiel für körperlos. Deshalb galt Geist oder Seele als ein ganz besonderer, sehr feiner Stoff. Diese Ansicht benutzten später die antiken Materialisten als Gegenargument gegen die entstehende spiritualistische Anschauung vom Geistigen.

Obwohl die Vorstellung vom Unterschied zwischen einem lebenden und einem toten Wesen unter dem Einfluß dringender praktischer Erfordernisse schon sehr früh entstand, war diese Vorstellung recht verschwommen, und der Unterschied zwischen dem Lebenden und dem Nichtlebenden wurde nur sehr begrenzt erkannt. Die Menschen der Urgesellschaft beurteilten die sie umgebenden Dinge in Analogie zu sich selbst, das heißt, sie übertrugen, was sie von ihren eigenen Fähigkeiten erkannten, auf alle oder fast alle Erscheinungen der Natur. Die Gewohnheit, die Welt mit der eigenen Elle zu messen, war die erste heuristische Position, die zu einer Vermenschlichung (oder vielleicht genauer einer Belebung) alles Existierenden führte. Das Unbelebte konnte man sich nur als ehemals Lebendiges vorstellen, und dies setzte natürlich einen sehr weiten Begriff des Lebens voraus. Kurz gesagt, war die Weltanschauung der Urgemeinschaft anfangs offensichtlich organismisch.

So konnte die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein, von Geistigem und Materiellem, erst zu dem Zeitpunkt bewußt gestellt werden, als Abstraktionsfähigkeit, Selbstbeobachtung und die Fähigkeit zu analysieren eine verhältnismäßig hohe Stufe erreicht hatten. Wenn schon die Entstehung der ersten religiösen Vorstellungen die Bildung eines bestimmten Abstraktionsvermögens voraussetzt, wie das in der religiösen Phantasie deutlich sichtbar wird, so gilt das um so mehr für die allerersten, ganz einfachen philosophischen Vorstellungen.[15]

[15] Wir können deshalb der höchst kategorischen Behauptung von A. F. Anissimow nicht zustimmen, daß der Mensch der Urgemeinschaft „immer vor allem Rationalist und spontaner Materialist war“. (A. F. Anissimow: Duchownaja shisn perwobytnowo obstschestwa, Moskau/Leningrad [45] 166, S. 124.) Aus der offensichtlichen Tatsache, daß die Menschen der Urgemeinschaft, insoweit sie sich in gewisser Weise au ihr Milieu anpaßten, einige richtige Vorstellungen von ihm besaßen, folgt durchaus nicht, daß dies philosophische oder theoretische Vorstellungen waren. Anscheinend gehen einige Forscher, die sich bemühen, die historischen Wurzeln der materialistischen und rationalistischen Anschauungen aufzudecken, dabei zu weit in die Geschichte und sogar Vorgeschichte der Menschheit zurück.

[45] Philosophie entsteht, wie die historischen Tatsachen beweisen, erst auf einer Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, wo schon Privateigentum, Teilung der Gesellschaft in Klassen, eine bestimmte gesellschaftliche Arbeitsteilung und, was besonders wesentlich ist, der Gegensatz zwischen der intellektuellen Tätigkeit und der Produktion materieller Güter existiert. Die Begründer Marxismus wiesen auf diesen Umstand mit folgenden Worten hin: „Von diesem Augenblick an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblick an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen' Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen."[16] Das Bewußtsein vergißt auf diese Weise seinen Ursprung und seinen realen Inhalt und gelangt zu der Überzeugung, es sei keine Widerspiegelung der sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit, sondern ein besonderes Wesen, das sich nicht nur von dem radikal unterscheidet, was von ihm wahrgenommen wird, sondern von seiner körperlichen, materiellen Grundlage.

Platon schuf in der antiken griechischen Philosophie das erste System idealistischer Anschauungen. An seiner Ideenlehre kann man unschwer den Prozeß der Entstehung der idealistischen Weltanschauung ablesen. Das Wort „Idee" bedeutet im Altgriechischen Gestalt, Art, Äußeres. Platon deutet Gestalt, Gattung als etwas von den Dingen Unabhängiges, ja sogar ihnen Vorausgehendes. Der Idealismus verkehrt von vornherein den Sinn der bereits geprägten Begriffe. Aber er phantasiert nicht einfach; er verabsolutiert den schöpferischen Akt, in dem das Idealbild seiner Verwirklichung vorausgeht, und interpretiert ihn universell ontologisch. Die zum Prinzip für die Erklärung der Erscheinungen gewordene [46] Analogie führt zum Idealismus, wie sich zum Beispiel an der Lehre des Aristoteles zeigt.[17]

Der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus wird also erst auf einer höheren Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie deutlich erkennbar. Doch auch in dieser Zeit wurde die Grundfrage der Philosophie noch nicht bewußt gestellt. Eine paradoxe Situation; geben doch der Idealismus und der Materialismus bereits gegensätzliche Antworten auf diese Frage. Wie sind aber Antworten auf eine Frage möglich, die noch gar nicht gestellt, noch nicht formuliert ist? Zur Erklärung dieses historischen Paradoxons ist es unseres Erachtens notwendig, unsere Auffassung über die Entstehung der Gegensätzlichkeit der philosophischen Grundrichtungen zu konkretisieren.

Die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Notwendigkeit der Grundfrage der Philosophie enthüllt die theoretischen Quellen der Polarisierung der Philosophie in einander ausschließende Richtungen. Jedoch darf man sich den historischen Werdegang dieser Gegensätzlichkeit nicht vereinfacht vorstellen, das heißt, den spezifischen Inhalt der Grundfrage der Philosophie, die notwendig zwei diametral entgegengesetzte Antworten einschließt, darf man nicht für die Ursache der Entstehung von Materialismus und Idealismus halten. Der Gegensatz von Materialismus und Idealismus entsteht, wie jede beliebige andere Erscheinung des gesellschaftlichen Bewußtseins, letzten Endes aufgrund historisch bestimmter gesellschaftli-

[16] Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Werke, Bd. 3, S. 31.

[17] Auch für die entwickelteren Spielarten des Idealismus ist charakteristisch, daß sie die Analogie zum Prinzip der Erklärung der Wirklichkeit machen. W. I. Schinkaruk weist auf diese Besonderheit in der Philosophie Hegels hin. „Als empirisches Modell der Welt dient die idealistisch interpretierte zielgerichtete Tätigkeit des Menschen. Prämissen dieser Interpretation sind: das Denken geht der gegenständlichen Tätigkeit voraus; die gegenständliche Welt ist das Produkt der zielgerichteten Tätigkeit, folglich des Denkens; das Subjekt der zielgerichteten Tätigkeit (der Mensch) wird entweder auf das Bewußtsein reduziert oder sein Bewußtsein wird von diesem realen Subjekt getrennt und im Geiste der Theologie als selbständiger Schöpfer der Welt interpretiert." (W. I. Schinkaruk: Istoriko-filossofski prozes i struktura predmeta marxistsko-leuinskoi filossofii. In: Leninism i sowremennyj e problemy istoriko-filossofskoi nauki, Moskau 1970, S. 127.)

cher Verhältnisse. Was aber die theoretische Grundlage der radikalen Antithese von Materialismus und Idealismus betrifft, so bildete sie sich erst heraus, als diese Richtungen bereits [47] entstanden waren. Ihre Entstehung zeugte davon, daß die Spaltung der Philosophie nunmehr allgemein anerkannt war und einer theoretischen Erklärung bedurfte. Daß die Polarisierung der philosophischen Grundrichtungen sozialökonomisch bedingt ist schmälert selbstverständlich nicht die Bedeutung der Grundfrage im System der miteinander verbundenen philosophischen Ansichten.

Wir gelangen nach diesen Überlegungen zu einem besseren Verständnis der Schlußfolgerung von Engels, die besagt: Die Grundfrage der Philosophie konnte „in ihrer vollen Schärfe ... erst gestellt werden, ihre ganze Bedeutung konnte sie erst erlangen, als die europäische Menschheit aus dem langen Winterschlaf des christlichen Mittelalters erwachte“.[18]

Es ist nicht nötig; ausführlich nachzuweisen, daß in der Epoche, in der die Religion fast die einzige geistige Nahrung der Massen war, schon die Fragestellung – was existierte ursprünglich, die Materie oder der Geist? – als Angriff auf das Allerheiligste aufgefaßt wurde. Ist doch Gott nach der Definition der Scholastik der physische und moralische Ursprung alles Existierenden. Die Scholastik lehrte ferner, daß das Höhere nicht aus dem Niederen hervorgehen kann. Die Materie wurde als Quelle jeglicher Deformation und Mißbildung angesehen, als blinde Elementarkraft, aus der nicht ohne Mitwirkung des Teufels Würmer, Wanzen, Läuse und ähnliches entstehen. Sogar diejenigen mittelalterlichen Philosophen, die dem Materialismus nahestanden, brachen in der Regel nicht völlig mit der Schöpfungslehre. Die Idee der Ewigkeit von Natur und Gott bedeutete eine revolutionäre Herausforderung der herrschenden Weltanschauung. So waren ganze historische Epochen der Entwicklung des philosophischen Denkens notwendig, bevor die Grundfrage der Philosophie ihre wirkliche Bedeutung erlangte.

Die Herausbildung bürgerlicher gesellschaftlicher Verhältnisse, die Liquidierung der geistigen Diktatur der Kirche, die Befreiung der Philosophie von den Fesseln der Theologie vollendeten den historischen Prozeß der Entstehung und Konsolidierung der Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein, von Geistigem und Materiellem als Grundfrage der Philosophie, sie erhielt jenen bestimmten Inhalt, dessen Analyse es möglich machte, sich den Tatsachen zuzuwenden. Engels verbindet diesen historischen Prozeß [48] direkt mit dem Kampf gegen das Mittelalter: „Die Frage nach der Stellung des Denkens zum Sein, die übrigens auch in der Scholastik des Mittelalters ihre große Rolle gespielt, die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? – diese Frage spitzte sich, der Kirche gegenüber, dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen, oder ist die Welt von Ewigkeit da?“[19]

Es wäre jedoch naiv, zu glauben, daß sich seitdem in der Philosophie eine richtige *theoretische* Auffassung der Grundfrage der Philosophie gebildet hätte und zu allgemeiner Anerkennung gelangt wäre. Die Entwicklung und das Bewußtwerden der grundlegenden Gegensätzlichkeit von Materialismus und Idealismus, die für die klassische bürgerliche Philosophie charakteristische bewußte Gegenüberstellung der philosophischen Grundrichtungen trugen ohne Zweifel zur Herausbildung einer solchen Auffassung bei und führten nicht selten dicht an sie heran. Aber aus der Tatsache, daß sich die Gegensätzlichkeit von Materialismus und Idealismus im Rahmen ein und derselben bürgerlichen Ideologie entwickelte, resultierten auch bestimmte Schwierigkeiten für die Aufhellung der ganzen Tragweite und weltanschaulichen Bedeutung dieser Antithese. Erst die dialektisch-materialistische Konzeption des philosophiehistorischen Prozesses erlaubte es, den wirklichen Sinn und die Bedeutung der Grundfrage der Philosophie ganz zu enthüllen.

---

[18] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 275.
[19] Ebenda.

4. Die Grundfrage der Philosophie: objektiver Inhalt und subjektive Ausdrucksform. Der wirkliche Ausgangspunkt der philosophischen Forschung

In der Geschichte der Philosophie ist es notwendig, zwischen dem *objektiven* Inhalt der philosophischen Lehren und ihrer subjektiven, mitunter sogar willkürlichen Ausdrucksform zu unterscheiden. Mehr als für jede andere Disziplin, welche die Geschichte einer Wissenschaft untersucht, die eine bestimmte ideologische Funktion im Klassenkampf erfüllt, gilt dieses Prinzip für die Philosophiegeschichte. Es ist eines der wichtigsten Prinzipien der philosophiegeschichtlichen Forschung und beruht unmittelbar auf der Ausgangsthese des historischen Materialismus über das Verhältnis des Bewußtseins der Menschen zu ihrem gesellschaftlichen Sein. Das [49] Bewußtsein als Bewußtwerden des Seins ist demzufolge keineswegs dessen adäquate Widerspiegelung; Erkenntnis, jedenfalls in ihrer entwickelten und systematischen Form, setzt Forschungstätigkeit voraus. In der Philosophie, die einerseits Forschung und andererseits Bewußtwerden eines historisch bestimmten sozialen Seins darstellt, bestand stets ein Widerspruch zwischen ihrem objektiven Inhalt und ihrer subjektiven Ausdrucksform. Dieser Widerspruch wird nur vom Marxismus überwunden, der eine wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung geschaffen hat, die zugleich auch eine wissenschaftliche Ideologie ist.[20]

Folglich ist die Unterscheidung des objektiven Inhalts und der subjektiven Form der philosophischen Lehren ein dialektisch-materialistisches Prinzip ihrer wissenschaftlichen Erforschung. Marx und Engels haben dieses Prinzip ausgearbeitet und es ständig angewandt und weiter entwickelt. Besonders bezeichnend ist in dieser Beziehung ihr Verhältnis zu Hegel, denn keinen anderen Philosophen schätzten sie so hoch und keinen kritisierten sie so scharf. Dieses auf den ersten Blick inkonsequente Verhältnis ist in Wirklichkeit die konsequente Abgrenzung des objektiv Wahren in Hegels Lehre von dem, was an ihr subjektiv und oft sogar mit den hervorragenden philosophischen Entdeckungen Hegels unvereinbar war. So sagt Marx über die Dialektik Hegels: „So sehr diese Dialektik unbedingt das letzte Wort aller Philosophie ist, so sehr ist es andrerseits nötig, sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien.“[21] Einige Zeilen weiter unten zeigt Marx in demselben Brief an Ferdinand Lassalle, auf seine Doktordissertation Bezug nehmend, in der er sich mit Epikur befaßte, daß er dort „die Darstellung des Totalsystems aus den Fragmenten“ gegeben habe und überzeugt sei, daß „ein System ... wie bei dem Heraklit ... nur *an sich*, in E[pikur]s Schriften, aber nicht in bewußter Systematik vorhanden war. Selbst bei Philosophen, die ihren Arbeiten eine systematische Form gegeben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war“.[22]

[50] Wenn man Spinoza gesagt hätte, daß der theoretische Ausgangspunkt seines Systems die materialistische Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Geistigem und Materiellem sei, so wäre er, nach dem inneren Aufbau und der Darlegung seines Systems zu urteilen, mit einer solchen Charakterisierung seiner Lehre sicher nicht einverstanden gewesen. Materie (Ausdehnung) und Geistiges (Denken) stehen gemäß seiner Lehre in keinem kausalem Zusammenhang: sie sind Attribute der einen (und einzigen) Substanz. Die Natur als Ganzes wird Gott genannt, im Gegensatz zur christlichen Theologie, die Göttliches und Irdisches absolut gegenüberstellte. Das System Spinozas ist eigentlich eine atheistische Lehre, ist materialistischer Pantheismus, der sich prinzipiell vom idealistischen Pantheismus unterscheidet, wie ihn einige Neuplatoniker, in der Neuzeit die Occasionalisten (Malebranche, Geulincx) und in

[20] Diese Frage ist der Gegenstand ausführlicher Erörterung bei T. 1. Oiserman: Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1973, S. 82 ff., 332 ff.
[21] Marx an Ferdinand Lassalle, 31. Mai 1858. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 29, S. 561.
[22] Ebenda.

gewisser Weise auch Hegel entwickelten. Marx grenzt den objektiven Inhalt und die subjektive Ausdrucksweise der Lehre Spinozas voneinander ab und unterstreicht die Notwendigkeit, zu unterscheiden, „was Spinoza für den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet“.[23] Der objektive Inhalt der Lehre Spinozas ist unvergleichlich reicher, bedeutender, origineller als das, was er bewußt als seine Grundüberzeugung formuliert.

Wir haben uns etwas ausführlicher, als notwendig scheinen mag, mit der Darlegung eines der wichtigsten Prinzipien der marxistischen philosophiegeschichtlichen Analyse beschäftigt, um zu erklären, warum den Philosophen, welche die Grundfrage der Philosophie stellten und in bestimmter Weise beantworteten, in der Regel nicht bewußt war, daß es sich dabei um die Grundfrage der Philosophie handelte. Sie befaßten sich nicht mit der Untersuchung des Ursprungs dieser Frage sowie ihrer Beziehung zu den vielfältigen anderen Themen und Problemen der verschiedenen philosophischen Lehren. Nicht selten nannten die Philosophen in ihren Lehren ganz andere Fragen Grundfragen. Diese Tatsache wird von Ljachowezki und Tjuchtin in dem Artikel „Die Grundfrage der Philosophie“ erwähnt, wo gesagt wird: „So hielt Helvétius die Frage nach dem Wesen des menschlichen Glücks für die Hauptfrage der Philosophie, Rousseau die Frage der sozialen Ungleichheit und der Wege zu ihrer Überwindung, Bacon die Frage [51] der Erweiterung der Macht des Menschen über die Natur mit Hilfe von Erfindungen usw.“[24] Indessen geht aus einer konkreten Analyse der Lehren dieser Philosophen hervor, daß das, was sie in ihrer Lehre grundlegend nannten, nicht ihre wichtigste theoretische, die *Richtung* ihrer philosophischen Untersuchung bestimmende *Ausgangsposition* oder ihr Ausgangsprinzip darstellte. Eher handelte es sich um das Ziel, den Sinn der humanistischen Berufung der Philosophie, um die philosophischen Probleme, die einem jeden als die wichtigsten erschienen.[25]

Diese Philosophen negieren die Grundfrage der Philosophie nicht; sie unternehmen auch nicht den Versuch, eine andere Frage an ihre Stelle zu setzen. Aber bei ihnen fehlt eine erkenntnistheoretische Analyse der theoretischen Prämissen ihrer eigenen Lehren, und aus diesem Grund vermögen sie nicht zu verstehen, in welchem Sinne die uns interessierende Frage wirklich die Grundfrage ist. Sobald ein solches erkenntnistheoretisches Herangehen sich andeutet, beginnt der Philosoph mehr oder weniger bewußt seinen wirklichen Ausgangspunkt zu formulieren.

Wie weiter oben bemerkt, zeigt Kant im Widerspruch zu Descartes, daß die Evidenz der Existenz des Selbstbewußtseins die Wahrnehmung der Außenwelt und damit die Anerkennung ihrer Existenz voraussetzt. Nachdem Kant diesen wichtigen Schluß gezogen hat, sagt er sich jedoch vom materialistischen Standpunkt der Grundfrage der Philosophie los und nimmt eine dem Cartesianismus verwandte dualistische Position ein. Die Philosophie solle mit der Anerkennung dessen beginnen, daß einerseits das Bewußtsein existiert und andererseits unabhängig von ihm die Realität, [52] das Ding an sich. Die Frage, ob es eine Kausalbeziehung zwischen ihnen gibt, könne nicht entschieden werden, da weder das Subjekt noch das Objekt, als Einzelnes genommen, der philosophische Ausgangspunkt sein könne. Der fundamentale

[23] Marx an Maxim Maximowitsch Kowalewski, April 1879. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 34, S. 506.
[24] Filossofskaja enziklopedija w pjati tomach, Moskau 1960-1970, Bd. 4, S. 172.
[25] Das zeigt sich mit noch größerer Deutlichkeit in den Lehren der russischen Materialisten und revolutionären Demokraten. So behauptete D. I. Pissarew, daß das Endziel der Philosophie und der Erkenntnis überhaupt „darin besteht, für immer die unausweichliche Frage der hungrigen und nackten Menschen zu lösen; außerhalb dieser Frage gibt es entschieden nichts, weswegen es lohnte, sich zu sorgen, nachzudenken und sich zu mühen.“ (D. I. Pissarew: Isbrannyje sotschinenija w dwuch tomach, Bd. 2, Moskau 1935, S. 88.) Es ist ganz klar, daß hier nicht an die theoretische Grund- und Ausgangsposition und nicht an die Art der Lösung der philosophischen Probleme gedacht ist, sondern au die höchste Aufgabe der Philosophie vom Standpunkt der unterdrückten und ausgebeuteten Massen.

Einwand Johann Gottlieb Fichtes gegen eine solche Lösung des Problems geht von der These aus, daß die Philosophie nicht empirisch Tatsachen zu konstatieren, sondern deren Notwendigkeit aus der von ihr angenommenen Grundlage abzuleiten habe. Es gibt folglich nur zwei Wege: entweder nimmt man das Objekt als das Ursprüngliche und leitet daraus das Subjekt ab, oder man nimmt das Subjekt als Ursprüngliches und leitet daraus das Objekt ab. Fichte erklärt kategorisch: „Eins von beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur; beide sind durchaus nicht zu vereinigen. Ihre vorgebliche Vereinigung ist teils Heuchelei und Lüge, teils durch das innere Gefühl aufgedrungene Inkonsequenz.“[26]

In dieser Entschiedenheit kommt zum Ausdruck, daß Fichte die Grundfrage der Philosophie als eine Notwendigkeit erkennt, als ein unausweichliches Problem darstellt und eine alternative Lösung verlangt. Weil Fichte diese Frage subjektiv-idealistisch löst, verlangt er die Beseitigung eines der beiden Gegensätze, der Natur. Das umgekehrte Herangehen (die Beseitigung des Geistes) nennt Fichte „transzendentalen Materialismus“, wobei er meint, daß jeder Materialismus die Wirklichkeit in etwas Übersinnliches verwandle, weil die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt nach seiner Überzeugung das Vorhandensein des Subjekts voraussetzt.

Schelling kritisiert Fichtes subjektiv-idealistische, im Grunde negative Deutung der Natur. Schelling schreibt: „Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als das es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist ..., zusammengeschwunden ...“[27] Der von den Erfolgen der Naturwissenschaft seiner Zeit begeisterte objektive Idealist Schelling arbeitet eine dialektische Naturphilosophie aus, denn er erkennt, daß das Objektive nicht auf das Subjektive zurückgeführt werden kann. Die entgegengesetzte, das heißt materialistische Anschauung ist ebenfalls für ihn unannehmbar. Eine Hinwendung zum Kantschen [53] Standpunkt hat keine Perspektive, da er das Problem eliminiert. Schelling modifiziert deshalb die Grundfrage der Philosophie: Sie ist nicht die Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, denn der Unterschied zwischen diesen sei nicht ursprünglich, die Herausbildung dieses Unterschiedes zeugt von der Entstehung des Bewußtseins. Aber wenn das Bewußtsein nicht immer existiert hat, ergibt sich daraus nicht die Berechtigung des Materialismus? Schelling lehnt eine solche Schlußfolgerung ab und formuliert seine idealistische Grundlegung: Das Bewußtsein sei ein Produkt der Selbstentwicklung, der Selbstdifferenzierung des sich seiner selbst zunächst nicht bewußten Weltgeistes. Warum jedoch spaltet sich das Bewußtseinslose und erzeugt sein Gegenteil, das Bewußtsein? Auf diese Frage kann die Naturphilosophie Schellings keine Antwort geben.

Hegel, der die wertvollsten Ideen seiner idealistischen Vorgänger übernahm, brach sowohl mit der Fichteschen Zurückführung des Objekts auf das Subjekt als auch mit der Schellingschen Konzeption der absoluten Identität und Indifferenz. Wie Hegel darlegt, läßt sich mit der metaphysischen Abstraktion der absoluten Identität im Grunde nichts anfangen: Solange diese Identität besteht, in der es keinerlei Bestimmtheit gibt, gibt es keine Welt, und sobald die Welt da ist, verschwindet die absolute Identität. Im Gegensatz zu Schelling wies Hegel nach, daß die substantielle Identität dialektisch ist und infolgedessen den Unterschied zwischen Subjektivem und Objektivem bereits in sich trägt. Hegel formulierte direkt als Ausgangsthese der Philosophie das Verhältnis von Denken und Sein, deren Einheit sich in der „absoluten Idee“ darstelle. Er kommt dicht an eine bewußte Formulierung der Grundfrage der Philosophie heran, wenn er schreibt: „Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee.“ Diese Einheit zu erreichen, seien alle philosophischen Lehren

[26] J. G. Fichte: Das System der Sittenlehre. In: Werke. Auswahl in sechs Bänden. Hrsg. v. F. Medicus, Bd. 6, Leipzig 1912, S. 52.
[27] F. W. J. Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Hrsg. v. M. Buhr, Leipzig (1966), S. 110.

bemüht. „Die Philosophie“, setzt Hegel seinen Gedanken fort, „zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein realistisches und in ein idealistisches Philosophieren: d. h. in ein solches, welches die Objektivität und den Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt; und in ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbständigkeit des Denkens ausgeht.“[28] Hegel sieht folglich die Notwendigkeit des [54] Gegensatzes zwischen Materialismus (Realismus nach seiner Terminologie) und Idealismus. Die Quellen des Gegensatzes findet er in der Wirklichkeit selbst, deren Grundbestimmungen nach Hegels Lehre Denken und Sein sind.[29]

Besser als andere vormarxistische Materialisten erkannte Ludwig Feuerbach den Inhalt des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus. Der anthropologische Materialismus bildete sich auf dem Boden des Verfalls des klassischen deutschen Idealismus, und ungeachtet aller seiner Gegensätzlichkeit zu den Lehren Kants, Fichtes, Schellings und Hegels war er ihre gesetzmäßige Vollendung. Feuerbach führte seinen Kampf gegen die entwickeltsten, bedeutendsten, inhaltlich ausgearbeitetsten idealistischen Lehren, die in der Geschichte existiert haben. Wir finden bei ihm eine gründliche kritische Analyse der spekulativ-idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Er deckte auf, wie Hegel, indem er das Denken zum Subjekt und das Sein zum Prädikat macht, das wirkliche Verhältnis auf den Kopf stellt. Die Hegelsche Deduktion der Natur aus der „absoluten Idee“ beweist keineswegs, wie Feuerbach erläutert, daß die Natur implizit in dieser Idee enthalten ist: wenn es keine Natur gäbe, hätte man sie nicht aus Übernatürlichem „ableiten“ können. Es ist also notwendig, von der spekulativen Konstruktion zu den Tatsachen zurückzukehren, deren Existenz für alle evident ist: Es existiert die Natur, es existiert der Mensch, es existiert das *menschliche* Denken. Und wer zusammen mit den theologischen Vorurteilen auch die Vorstellung von einem übernatürlichen Geist verwirft, stellt damit die Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zum Materiellen auf eine reale, *menschliche* Grundlage. Da die Philosophie die Frage beantwortet, wie sich das Denken zum Sein verhält, muß sie eine Anthropologie sein, das heißt eine Lehre vom Menschen, dessen Existenz die tatsächliche Lösung dieses Problems ist. „Die *Einheit* von *Denken* [55] und *Sein*“, schreibt Feuerbach, „hat nur *Sinn* und *Wahrheit*, wenn *Mensch* als der *Grund*, das *Subjekt dieser Einheit* gefaßt wird.“[30]

So führt Feuerbach die Grundfrage der Philosophie auf die Frage nach dem Menschen zurück, auf die Frage nach dem Wechselverhältnis von Psychischem und Physischem. Diese Einengung, aber gleichzeitig auch Konkretisierung des Problems war deshalb möglich, weil die Naturwissenschaft zur Zeit Feuerbachs schon genügend Beweise dafür lieferte, daß das Denken eine Funktion des Gehirns ist, einer besonderen Form der hochorganisierten Materie.

Natürlich sagt sich der Idealist, den die Physiologie zwingt, diese Tatsache anzuerkennen, damit nicht von seinen Überzeugungen los. Er versucht einen geistigen Ursprung außerhalb der menschlichen Existenz zu finden, wobei er sich darauf beruft, daß die Abhängigkeit des Geistigen vom Physischen in der Struktur der menschlichen Existenz aus etwas anderem, nicht nur Übernatürlichem, sondern auch Übermenschlichem herrühren (und erklärt werden) muß. Feuerbach, der wußte, daß diese Einwände gegen den Materialismus unausbleiblich

[28] G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Leipzig 1971, S. 190/191.

[29] Man kann daher den oben zitierten Autoren Ljachowezki und Tjuchtin nicht beipflichten, wenn sie behaupten: „Weder Hegel noch Feuerbach heben jedoch die Frage des Verhältnisses des Denkens zum Sein als Grundfrage aus allen philosophischen Fragen heraus.“ (Filossofskaja enziklopedija w pjati tomach, Bd. 4, S. 172.) Das ist zu kategorisch gesagt. Es ist etwas anderes, daß Hegel nicht selten die Alternative – Sein oder Denken – mildert, indem er darlegt, das Denken sei Sein, das letztere sei das Attribut des ersteren. Diesen Mangel gibt es, wie wir im weiteren sehen werden, bei Feuerbach nicht.

[30] L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1970, S. 533.

waren, machte geltend, daß die Naturforschung weder Beweise für die Notwendigkeit der Existenz des Übernatürlichen erbracht habe noch indirekt davon Zeugnis ablege. Deshalb sei jede beliebige supranaturalistische Erklärung der Entstehung des Psychischen völlig ohne Basis. Feuerbach schreibt: „‚Wie kann der Mensch aus der Natur, d. h. der Geist aus der Materie entspringen?‘ Beantworte mir vor allem erst *die* Frage: Wie kann aus dem Geiste die Materie entspringen? Findest du auf diese Frage keine, wenigstens vernünftige Antwort, so wirst du einsehen, daß nur die entgegengesetzte Frage dich zum Ziele führt.“[31]

Feuerbach ist sich also der Schwierigkeiten bewußt, die dem systematischen Beweis der materialistischen These über Wesen und Ursprung des Geistigen im Wege stehen. Jedoch sind dies für ihn Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Forschung, während die entgegengesetzte, idealistische These nicht nur unbeweisbar, sondern schon in der Problemstellung prinzipiell unvereinbar mit der Wissenschaft ist; die idealistische Interpretation des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem ist, wie Feuerbach zeigt, eigentlich [56] eine theologische. Er schreibt: „Die Frage, ob ein Gott die Welt geschaffen, die Frage nach dem Verhältnis überhaupt Gottes zur Welt, ist die Frage nach dem Verhältnis des Geistes zur Sinnlichkeit, des Allgemeinen oder Abstrakten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen ... Ich bemerke aber, daß diese Frage zu den wichtigsten und zugleich schwierigsten Fragen der menschlichen Erkenntnis und Philosophie gehört, wie schon daraus erhellt, daß die ganze Geschichte der Philosophie sich eigentlich nur um diese Frage dreht ...“[32] Wir sehen, daß Feuerbach noch deutlicher als Hegel ein tiefes Verständnis für die Grundfrage der Philosophie zum Ausdruck bringt. Das heißt, auch in diesem Punkte ist die klassische deutsche Philosophie die unmittelbare Vorläuferin des dialektischen und historischen Materialismus.

Jahrhundertelang gingen die Philosophen in ihrem theoretischen Selbstverständnis von der einen oder der anderen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie aus, ohne sich dieser Tatsache bewußt zu sein, wenngleich sie manchmal dieser Erkenntnis nahekamen. Dieser Widerspruch findet seine Erklärung einerseits in der Natur und der Genesis der Grundfrage der Philosophie und andererseits in den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung des theoretischen Denkens.

Die Wissenschaft gelangt auf sehr komplizierten Wegen zum Verständnis ihrer theoretischen Grundlagen und derjenigen Prinzipien, von denen sie sich leiten läßt. Entgegen alltäglichen Vorstellungen sind die wissenschaftlichen Prinzipien weniger Ausgangspunkt der Entwicklung dieser oder jener Wissenschaft als vielmehr Resultat dieser Entwicklung. Mit anderen Worten, bevor die Prinzipien zu methodologischen Direktiven werden, müssen sie durch das Begreifen der Resultate der wissenschaftlichen Entwicklung aufgedeckt werden. Wie M. K. Mamardaschwili treffend bemerkt, „gibt es in der Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie keine eingleisige Entwicklung und Folgerichtigkeit, die mit dem logischen Gedankengang im theoretischen System identisch ist. Die Entwicklung der Erkenntnis geht auf vielen Wegen vor sich, vielfältige Methoden werden angewandt, um den Gegenstand zu erfassen und von verschiedenen Seiten in ihn einzudringen. Die Philosophie (und die Wissenschaft) entwickelt sich gleichzeitig auf verschiedenen ‚Ebenen‘, die verschiedenen Seiten des Gegenstandes von [57] unterschiedlicher Kompliziertheit und Tiefe werden durch sie gleichzeitig zergliedert, und ihre Widerspiegelung entwickelt sich als Ganzes“.[33] Die Entwicklung jeder Wissenschaft besteht aus zwei qualitativ verschiedenen, obwohl letzten Endes miteinander verbundenen Hauptprozessen: Erweiterung der Kenntnisse in bezug auf die Objekte,

[31] L. Feuerbach: Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae. In: Gesammelte Werke, Bd. 10, Berlin 1971, S. 179.
[32] L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke, Bd. 6, Berlin 1967, S. 136.
[33] M. K. Mamardaschwili: Formy i sodershanije myschlenija, Moskau 1968, S. 180/181.

die sie erforscht, und Untersuchung ihrer eigenen theoretischen Grundlage. Der letztgenannte Prozeß beginnt gewöhnlich erst auf der Stufe der Wissenschaftsentwicklung, wo in den theoretischen Grundlagen, die bis dahin unbestritten schien, Widersprüche auftreten.

Wer sich nicht mit wissenschaftlicher Arbeit befaßt, stellt sich gewöhnlich die Entwicklung der Wissenschaft als einen sich harmonisch vollendenden Prozeß vor. Er denkt, daß die wissenschaftlichen Probleme in strenger Reihenfolge und entsprechender Konsequenz entstehen und genauso nacheinander gelöst werden: zu Beginn die einfachsten Aufgaben, dann die komplizierten, und niemals wird eine neue Aufgabe angefangen, bevor die alte erledigt ist. Das Gebäude der wissenschaftlichen Kenntnisse wird nach dieser Vorstellung wie ein mehrgeschossiges Haus errichtet: Zuerst baut man ein dauerhaftes Fundament und weiß schon im voraus, wieviel Etagen darüber errichtet werden. Dann baut man eine nach der anderen die Etagen, worauf man die Ausstattung des Gebäudes vornimmt. Da die Wissenschaft wohl die planmäßigste, zielstrebigste und theoretisch durchdachteste Form menschlicher Tätigkeit ist, scheint das Walten der Spontaneität in ihrer Entwicklung, wenn nicht widernatürlich, so jedenfalls ungesetzmäßig, unrichtig und unerwünscht, obwohl viele wissenschaftliche Entdekkungen mehr oder weniger zufällig gemacht werden und die Resultate der wissenschaftlichen Forschung (zum Unterschied von Resultaten anderer Arbeitsprozesse) nicht vorweggenommen werden können: Wir können heute nicht wissen, was wir vielleicht wissen werden. Jeder Wissenschaftler ist sich der von ihm angewendeten Forschungsverfahren bewußt, aber von diesen Vorstellungen, die dazu meist subjektiv sind und an der Oberfläche bleiben, bis zum Verständnis der Prinzipien der Wissenschaft und ihrer theoretischen Begründung ist ein weiter Weg. Erst wenn sich in einer bestimmten Wissenschaft genügend Kenntnisse gesammelt und entwickelt haben, wenn miteinander unvereinbare Konzeptio-[58]nen, Widersprüche und Paradoxa entstanden sind, enthüllt sich ihr wirkliches theoretisches Fundament, und was bisher als Axiom oder wegen seiner Augenscheinlichkeit einfach als zu konstatierende Tatsache angesehen wurde, wird nicht mehr unkritisch übernommen. „... der geschichtliche Gang aller Wissenschaften“, sagt Marx, „führt durch eine Masse Kreuz- und Querzüge erst zu ihren wirklichen Ausgangspunkten. Im Unterschied von andern Baumeistern zeichnet die Wissenschaft nicht nur Luftschlösser, sondern führt einzelne wohnliche Stockwerke des Gebäudes auf, bevor sie seinen Grundstein legt.“[34] Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Grundfrage der Philosophie – der wirkliche theoretische Ausgangspunkt aller mehr oder weniger systematisch entwickelten philosophischen Lehren – erst auf einer historischen Stufe wissenschaftlich erkannt, formuliert und, wenn man so will, entdeckt werden konnte, als die beiden Grundrichtungen in der Philosophie deutlich zutage getreten waren, als klar wurde, daß diese Richtungen Materialismus und Idealismus sind.

Wenn man das Wesen des philosophischen Wissens wissenschaftlich erfassen will, muß man zunächst die Genesis der Grundfrage der Philosophie erforschen und untersuchen, welchen Platz sie in der Entwicklung der Philosophie einnimmt. Der Widerspruch zwischen dem objektiven Inhalt der philosophischen Systeme und der subjektiven Form ihres Aufbaus und ihrer Darlegung darf nicht nur festgestellt werden, sondern muß auch durch eine deutliche Unterscheidung des theoretischen Ausgangspunkts (Lösung der Grundfrage der Philosophie) von der theoretischen Grundlegung, der grundlegenden These der betreffenden philosophischen Lehre, aus der sich gewöhnlich die wichtigsten Aussagen des Systems ableiten, gelöst werden. Solange diese wichtige Abgrenzung nicht durchgeführt wird, bleibt die wirkliche Bedeutung der Grundfrage der Philosophie im Hintergrund, denn im Vordergrund steht immer die theoretische Grundlegung des jeweiligen philosophischen Systems. Ihr maßen die Philosophen primäre Bedeutung bei, in ihr erblickten sie das Wesen ihrer Entdeckungen. Und

[34] Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 13, S. 42/43.

natürlich fiel diese theoretische Grundlegung mit der Antwort auf die Grundfrage der Philosophie durchaus nicht immer zusammen. Die erste These der Philosophie des Descartes „Ich denke, also bin ich“ trägt weder direkt idealistischen noch direkt dualistischen Charakter. [59] Der Ausgangspunkt der Philosophie Kants ist die Abgrenzung des empirischen vom apriorischen Wissen sowie das in diesem Zusammenhang formulierte Problem: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Er enthält zweifelsohne idealistische Vorstellungen, obwohl diese Abgrenzung der Wissenstypen (die zudem nicht eines rationellen Kerns entbehrt) nicht unmittelbar aus der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie hervorgeht.

So verbindet sich die Grundfrage der Philosophie mit jenen Problemen, die das betreffende philosophische System stellt, und den theoretischen Prämissen, welche eine philosophische Richtung von der anderen unterscheiden. Der Philosoph beginnt gewöhnlich die Darlegung des Systems seiner Ansichten nicht mit der Frage, was ursprünglich ist, das Geistige oder das Materielle, sondern mit einer Behauptung, die in einzelnen Fällen zu einer bestimmten Antwort auf die Grundfrage der Philosophie führt, in anderen Fällen diese Antwort eigentlich schon in sich einschließt, das enthüllt sich jedoch erst im Prozeß der logischen Entwicklung jener Behauptung, von der er ausgegangen ist. Sowohl der Idealist als auch der Materialist können den Begriff des Seins als theoretische Ausgangsthese ihres Systems wählen; solange er in seiner Allgemeinheit verstanden wird, konstatiert er lediglich die Existenz beliebiger Gegenstände möglichen Wissens. Der Philosoph wird erst dann zum Materialisten oder zum Idealisten, wenn er von diesem „neutralen“, aber im Grunde inhaltslosen, voraussetzungslosen theoretischen Prinzip zu den für ihn charakteristischen Unterscheidungen übergeht.[35] So beginnt zum Beispiel der Idealismus des Aristoteles dort, wo er das Sein in Materie und Form gliedert und die Behauptung aufstellt, die Form sei das die Materie bestimmende immaterielle Prinzip.

Die Analyse der gegenwärtigen idealistischen Philosophie erhär-[60]tet die Notwendigkeit einer prinzipiellen theoretischen Abgrenzung der theoretischen Ausgangsthese (des Grundprinzips) und der wirklichen Lösung der Grundfrage der Philosophie auch in den Fällen, in denen beides formell zusammenfällt. So kann der neuere christliche Spiritualismus den unerfahrenen Leser mit seiner Ausgangsthese „Das Sein ist primär, das Bewußtsein sekundär“ leicht in die Irre führen. Erst die kritische Analyse des konkreten Inhalts, welchen die christlichen Spiritualisten dem Begriff des Seins verleihen, zeigt, daß diese These die idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie zum Ausdruck bringt.

Michele Sciacca, der bekannte Vertreter des italienischen christlichen Spiritualismus, der von der These der Ursprünglichkeit des Seins ausgeht, begründet das idealistisch-theologische System dieser Anschauungen folgendermaßen. Er behauptet: „Das Sein ist das *Primäre*; nur das Sein ist das Erste. Es wäre nicht genau, wenn man sagt, daß das Sein vorher ist, genauso, wie zu sagen, daß das Sein ein *Prinzip* ist. Das Sein ist *Anwesenheit*: es *ist*, setzt sich durch sich selbst: es gibt nichts ‚vor‘ und ‚nach‘ dem Sein. Zuvor und danach können wir uns das Nichts einbilden, d. h. die *Abwesenheit* des Seins, aber eine derartige Annahme ist nur deshalb möglich, insofern das Sein ist. Das Nichts hebt das Sein nicht auf, weil es nur kraft des Seins denkbar ist ... Diese Abwesenheit, die die Folge der Anwesenheit ist, nennen wir Nichtsein. Sie Nichts zu nennen, ist ein Fehler. Alles, was existiert, ist ‚dialektisch‘: es ist

[35] Deshalb betont Engels: „Denn sowie wir uns von der einfachen Grundtatsache, daß allen diesen Dingen das Sein gemeinsam zukommt, auch nur einen Millimeter breit entfernen, so fangen die *Unterschiede* dieser Dinge an, vor unsern Blick zu treten – und ob diese Unterschiede darin bestehn, daß die einen weiß, die andern schwarz, die einen belebt, die andern unbelebt, die einen etwa diesseitig, die andern etwa jenseitig sind, das können wir nicht daraus entscheiden, daß ihnen allen gleichmäßig die bloße Existenz zugeschrieben wird.“ (Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [„Anti-Dühring“]. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 40-41.)

Anwesenheit und Abwesenheit von Sein, aber die Abwesenheit wird durch die Anwesenheit bedingt.“[36] Weiter stellt Sciacca das Sein einerseits dem Subjekt, andererseits dem Objekt gegenüber. Er kritisiert sowohl den Idealismus (den subjektiven), der das Objekt auf das Subjekt reduziert, wie auch den Materialismus, dem unterstellt wird, er reduziere das Subjekt auf das Objekt. Das Sein erhebt sich über alle qualitativen Unterscheidungen und letzten Endes über die Realität: „... das Reale ist nicht das Sein, und das Sein ist nicht das Reale.“[37] Das Reale wird erklärt als eine der abgeleiteten Formen des Seins, welches als überempirische, transsubjektive und transobjektive Wirklichkeit, letzten Endes als Gott behandelt wird.

Die Abgrenzung zwischen der Grundfrage der Philosophie und den theoretischen Ausgangsthese eines philosophischen Systems ist [61] nicht nur für die Kritik des Idealismus, sondern auch für das richtige Verständnis der materialistischen Philosophie wesentlich. Thomas Hobbes wählt als Grundbegriff seines materialistischen Systems den Begriff des Körpers, der dem abstrakten und, wie die Geschichte der Scholastik zeigte, oft doppeldeutigen Begriff des Seins gegenübergestellt wird. Die Philosophie ist nach Hobbes die Lehre von den Körpern, denn etwas anderes existiere überhaupt nicht. Hobbes sagt: „Der Gegenstand oder die Materie der Philosophie, die sie behandelt, ist jeglicher Körper, dessen Erzeugung wir begrifflich erfassen und den wir mit Rücksicht hierauf mit andern Körpern vergleichen können; oder auch, bei dem Zusammensetzung und Auflösung statt hat; d. h. jeder Körper, von dessen Erzeugung und Eigenschaften wir Kenntnis haben.“[38] Im Grundbegriff der Lehre von Hobbes – dem Begriff des Körpers – liegt die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie. Und trotzdem darf man nicht beides gleichsetzen, da Hobbes in diese Lösung eine nominalistische Deutung der Erkenntnisgegenstände, eine Negation der Objektivität des Allgemeinen, eine Identifizierung von Materie und Stoff, ein Verneinen der nichtstofflichen Erscheinungen einbezieht. Eine solche Auffassung des Erkenntnisgegenstandes ist unannehmbar für die marxistische Philosophie, ungeachtet dessen, daß sie sich mit dem materialistischen Ausgangspunkt der Lehre von Hobbes solidarisiert.

Also finden wir im Rahmen der materialistischen oder idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie ständig die verschiedensten theoretischen Grundbegriffe oder grundlegenden Thesen. Und diese unterscheiden sich voneinander sowohl durch ihre Form als auch durch ihren Inhalt. Das Apeiron Anaximanders, die Elemente des Empedokles, der Begriff der einheitlichen Natur bei den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die Konzeption der objektiven Realität in der Lehre des dialektischen Materialismus – diese materialistischen Grundthesen unterscheiden sich ebenso wesentlich voneinander wie die mit ihnen verbundenen Spielarten der materialistischen Philosophie. Das Wesen dieser Unterschiede tritt zutage, wenn wir uns in die Analyse der damit verbundenen Voraussetzungen und Schlußfolgerungen vertiefen.

Der Idealismus unterscheidet sich noch stärker als der Materialismus durch die Vielzahl der Formulierungen philosophischer [62] Grundbegriffe und Auffassungen, was vor allem dadurch bedingt ist, daß die Entwicklung der Naturwissenschaft ständig die Ausgangsposition des Idealismus diskreditiert, so daß seine Anhänger genötigt sind, sie im Rahmen der idealistischen Interpretation der Wirklichkeit immer wieder umzubilden. Einige Idealisten nehmen als theoretische Grundlegung ihres Systems den Begriff der Weltvernunft, andere den des Weltwillens, die dritten den Begriff des Unbewußten. All das sind selbstverständlich nur verschiedene Modifikationen des geistigen Prinzips. Doch haben diese Modifikationen wesentliche Bedeutung innerhalb des idealistischen Systems von Anschauungen. Wenn als absolute

[36] M. F. Sciacca: Akt und Sein, Freiburg i. Er/München (1964), S. 14.
[37] Ebenda, S. 15.
[38] Th. Hobbes: Vom Körper (Elemente der Philosophie, Teil I), Berlin 1967, S. 11/12.

Grundlage alles Existierenden die Vernunft erklärt wird, dann stellt sich die Welt als ein geregeltes, rational organisiertes, hierarchisches System dar. Wenn für das substantielle Wesen der Welt ein widervernünftiger irrationaler Weltwille gehalten wird, dann ist die Welt einem Chaos gleichzusetzen, in dem jede wie auch immer geartete Bewegungsrichtung, jede Systematik, jede Folgerichtigkeit als Grundlage für eine zielgerichtete menschliche Tätigkeit fehlt. So bestimmen die verschiedenen Varianten der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie in gewissem Maße auch die Spezifik des Inhalts der philosophischen Systeme. Deshalb muß man den Unterschied zwischen den Grundbegriffen (oder Behauptungen) und der Lösung der Grundfrage der Philosophie auch positiv betrachten, das heißt als eine Form der Entwicklung der Philosophie, insofern als die theoretische Ausgangsposition nicht nur eine formale Rolle spielt, sondern eine inhaltliche Aussage darstellt, die nicht selten eine neue historische Entwicklungsstufe des philosophischen Wissens einleitet. Wenn das nicht der Fall wäre, müßte man den Philosophen, die der theoretischen Grundlegung ihres Systems soviel Bedeutung beimessen, Oberflächlichkeit vorwerfen. Wie das am Beispiel des „cartesianischen Cogito ergo sum“ leicht zu beweisen ist, stellt die theoretische Grundthese oft die Formulierung der wichtigsten Idee des philosophischen Systems dar. Der Satz „Ich denke, also bin ich“ besaß epochale sozialhistorische und heuristische Bedeutung. Er verkündete das Recht jedes menschlichen Wesens, die Frage, ob eine beliebige Behauptung wahr oder falsch ist, selbst zu entscheiden, und verlieh der Lehre von Descartes (bei all ihrer Inkonsequenz und ihren Tendenzen zu Kompromissen mit der Theologie) den Charakter einer revolutionären Herausforderung an das Mittelalter. Von diesem Gesichtspunkt aus ist [63] der theoretische Ansatz der cartesianischen Lehre nicht nur die Grundlegung eines bestimmten Systems, sondern eine philosophische These, deren tiefer Sinn sich in ihrer theoretischen Entwicklung und methodologischen Anwendung offenbart.

Das System Spinozas ist analog den „Elementen“ des Euklid aufgebaut, von denen nicht nur die Rationalisten des 17. Jahrhunderts, sondern auch die Naturforscher überzeugt waren, daß sie das Muster einer klaren, folgerichtigen und beweiskräftigen Darstellung einer Theorie seien. (Erinnern wir uns, daß auch Newtons „Naturalis philosophiae principia mathematica“ nach der Methode Euklids dargelegt sind.) So ein Muster schien besonders in der Philosophie nötig, wo ständig unbegründete oder nicht genügend begründete Hypothesen miteinander konkurrierten. Die fortschreitende Divergenz der philosophischen Lehren, der, wie es damals schien, unfruchtbare Kampf zwischen nicht zu vereinbarenden Theorien, die gleichermaßen den Anspruch auf unbedingte Wahrheit erhoben, die Krise der Scholastik mit ihrem sorgfältig ausgearbeiteten Apparat von Distinktionen und „Beweisen“ – das alles nährte die Überzeugung, daß nur die Mathematik fähig sei, die Philosophie vor permanenten Irrtümern zu bewahren.

Spinoza beginnt mit der Definition der Grundbegriffe seines Systems. Er definiert die Substanz, ihre Attribute, Notwendigkeit, Freiheit usw. Weiter folgen die Axiome, dann die Lehrsätze, Korollarien [Aussagen, die sich aus einem bewiesenen Satz ergeben] und Scholien [Erläuterungen zu sprachlich oder inhaltlich schwierigen Textstellen]. Es braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden, daß diese Art der Darlegung (und, wie Spinoza meinte, der Beweisführung) für den Schöpfer der „Ethik“ (und nicht nur für ihn) wohl mit die wichtigste seiner Bemühungen war: Die Wahrheiten der Philosophie wurden zum erstenmal mathematisch bewiesen, um damit den Meinungsverschiedenheiten den Boden völlig zu entziehen. Es wäre in höchstem Maße unhistorisch, die von Spinoza ausgearbeitete Methode der Darlegung und Beweisführung geringzuschätzen, weil er die Spezifik des philosophischen Wissens nicht berücksichtigt (das heißt einfach die Methode der Geometrie entlehnt hat), weil er Definitionen formuliert, die den Axiomen vorausgehen (und die deshalb die eigentlichen Ausgangsbegriffe des Systems sind), und nicht die Frage nach der Realität dessen stellt, was den Inhalt

dieser Definitionen ausmacht. In der Philosophie ex more geometrico vorzugehen war eine wirkliche philosophische Errungenschaft. Das ist heute klarer erkennbar als vor hundert Jahren.

[64] Wie Spinoza sagte, ist der Anfang immer das Schwerste und das Wichtigste. Offensichtlich hatte er dabei auch sein eigenes philosophisches System im Sinn. Die Hervorhebung der prinzipiellen Bedeutung der Grundfrage der Philosophie verringert nicht die Bedeutung der theoretischen Grundprinzipien der philosophischen Lehren. Es handelt sich nur darum, das eine vom anderen deutlich abzugrenzen und sodann ihr Wechselverhältnis zu untersuchen. Das Grundlegende in diesem Wechselverhältnis wird von der Wahl der Alternative bestimmt, das heißt von einer bestimmten Lösung des Problems, das durch die Grundfrage der Philosophie formuliert wird.

Man muß sich jedoch vor einer formalistischen Auslegung dieser Entscheidung hüten. Die Gegner des Materialismus argumentieren nicht selten so, als ginge der Materialismus von einem Postulat aus und der Idealismus von einem anderen, entgegengesetzten. Aber die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie ist kein Postulat, keine Hypothese. Georg Klaus bemerkt: „Die richtige Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ist eine sehr umfassende Abstraktion aus der gesamten Entwicklung der menschlichen Praxis und des menschlichen Denkens. Wissenschaftliche Hypothesen, die uns eine falsche Beantwortung der Grundfrage nahelegen, sind deshalb abzulehnen, weil sie dieser Praxis der Menschheit widersprechen.“[39]

Die Philosophie bemühte sich schon in der Frühzeit ihrer Existenz, eine feste theoretische Basis zu finden, die als zuverlässiger Ausgangspunkt für die ganze weitere Entwicklung des philosophischen Denkens dienen könnte. Die wissenschaftliche und historische Erfahrung der Menschheit beweist, daß die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie dieser Ausgangspunkt ist.

Engels charakterisiert den Materialismus als „eine auf einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Materie und Geist beruhende allgemeine Weltanschauung“.[40] Was bedeutet im gegebenen Kontext das Wort „allgemein“? Es verweist offensichtlich auf den Unterschied der Philosophie von den besonderen Formen der Weltauffassung, wie es zum Beispiel der Mechanizismus, der [65] Heliozentrismus usw. sind. Die Philosophie ist ohne Zweifel die allgemeinste von allen möglichen Weltauffassungen.

Der angeführte Satz von Engels, der die prinzipielle Grundlage der materialistischen Weltanschauung formuliert, hebt damit die weltanschauliche Bedeutung der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie hervor. Die idealistische Kritik des Materialismus zeugt davon, daß seine Gegner sich der weltanschaulichen Bedeutung dieser Philosophie und ihres wachsenden Einflusses klar bewußt sind. Die gegenwärtigen Idealisten kritisieren oft ihre Vorgänger, weil sie das Sein aus dem Denken, dem Bewußtsein ableiteten; eine solche Form idealistischen Philosophierens wird heute als unfruchtbar, als unrealistischer Intellektualismus, Rationalismus, Panlogismus usw. verurteilt.

So bildet die eine oder die andere Lösung der Grundfrage der Philosophie die Grundlage eines jeden Systems philosophischer Anschauungen, indem sie theoretisch die Hauptrichtung der Forschung bestimmt. Wir unterstreichen – die Hauptrichtung und nicht mehr, weil es ein sichtlicher Irrtum wäre, zu meinen, daß diese Lösung alle Thesen und Schlüsse der betreffenden Philosophie vorherbestimme. Im Rahmen eines philosophischen Systems, wie überhaupt

[39] G. Klaus: Kybernetik in philosophischer Sicht, Berlin 1965, S. 69.
[40] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 278.

jedes beliebigen theoretischen Gebäudes, ist die logische Notwendigkeit nicht die einzige Form der Determination. Man muß auch berücksichtigen, daß die Lösung der Grundfrage der Philosophie ihren theoretischen Ausdruck in Forschungsergebnissen nur in dem Maße findet, wie der Philosoph entsprechend folgerichtig vorgeht. Indessen reicht der Wunsch allein, das angenommene Prinzip folgerichtig durchzuführen, nicht aus, dies auch wirklich zu tun. Das Prinzip Berkeleys – esse est percipi (Sein ist Wahrgenommenwerden) – kann in einem System, dessen unmittelbares Ziel die Begründung der theistischen Weltanschauung ist, nicht folgerichtig durchgeführt werden.

Die vormarxistischen Materialisten bemühten sich zweifellos, das Prinzip des Materialismus nicht nur in der philosophischen Analyse der natürlichen, sondern auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit durchzuführen. Obwohl sie sich dessen selbst nicht bewußt waren, blieben sie jedoch in der Geschichtsauffassung Idealisten. Und selbst in der Naturphilosophie wichen sie bisweilen vom Materialismus ab: indem sie mechanisch einen ersten Anstoß annahmen, indem sie die sogenannten sekundären Qualitäten subjektivistisch deuteten usf.

[66] Natürlich hat die Inkonsequenz eines Materialisten oder Idealisten nicht nur theoretische oder erkenntnistheoretische, sondern auch sozialökonomische Wurzeln. Der metaphysische Charakter des Materialismus des 17. bis 18. Jahrhunderts war natürlich nicht durch die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie bedingt, wie das gelegentlich die Gegner der materialistischen Weltanschauung behaupten. Metaphysiker waren in der Regel auch die Idealisten dieser Zeit.

Jedes philosophische System bildet sich im sozialökonomischen Kontext einer bestimmten historischen Epoche, und es wäre unwissenschaftlich, seine konkreten Thesen unmittelbar aus dem Grundprinzip dieser Lehre herzuleiten, es kann bestenfalls der rote Faden bei ihrer Erforschung sein.

Diese allgemeinen Überlegungen waren nötig, um vereinfachten Vorstellungen über den Platz und die Rolle der Grundfrage der Philosophie vorzubeugen und gleichzeitig ihre prinzipielle weltanschauliche Bedeutung zu unterstreichen. [67]

Zweites Kapitel
Die zwei Seiten der Grundfrage der Philosophie

1. Ontologischer Aspekt. Die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Geistigem und Materiellem ist vor allem die Frage nach dem Wesen, nach der Natur des Existierenden. Wenn man fragt: Was ist die Welt? Was stellt das Existierende dar? – dann konkretisieren sich diese Fragen unausweichlich zu der Frage: Was ist Materie? Was ist Geist? Das Verhältnis Geistiges – Materielles ist ein objektives, unabhängig von unserem Bewußtsein existierendes Verhältnis. Das ist die ontologische Seite der Grundfrage der Philosophie. Sobald das Psychische in seiner Entwicklung die Stufe des Bewußtseins erreicht hat und die umgebende Wirklichkeit zu erkennen beginnt, entsteht das erkenntnistheoretische, das Subjekt-Objekt-Verhältnis.

Die Vorstellung, daß es etwas Primäres und etwas davon Abgeleitetes, Sekundäres gibt, gründet sich auf die Annahme, daß sowohl das eine wie auch das andere existiert. Das Sekundäre setzt das Primäre voraus, das jedoch nur innerhalb des Verhältnisses Geistiges – Materielles primär ist. Dabei handelt es sich nicht um ein [68] korrelatives Verhältnis, denn nur die eine Seite ist abhängig von der anderen, die ihrerseits unabhängig, ursprünglich, substantiell ist.[1]

Das Verhältnis Geistiges – Materielles ist kein substantielles oder absolutes ontologisches Verhältnis in dem Sinne, wie die Bewegung, Veränderung und Entwicklung der Materie absolut ist. Dieses Verhältnis entsteht mit objektiver Notwendigkeit, aber nur unter bestimmten Bedingungen. Es verschwindet folglich auch mit objektiver Notwendigkeit mit einer entsprechenden Veränderung der Bedingungen. Man darf daher, wie W. I. Swiderski bemerkt, „die Grundfrage der Philosophie nicht mit einem grundlegenden Verhältnis der Wirklichkeit selbst verwechseln. Das Verhältnis von Materie und Bewußtsein ist nicht allgemein und in diesem Sinne kein grundlegendes Verhältnis der Wirklichkeit selbst“.[2] Es existiert bekanntlich eine zahllose Menge von Himmelskörpern, denen selbst die elementarsten Erscheinungen des Lebens fehlen.

Seit der Zeit Schopenhauers, dem das Leben als kosmische Zufälligkeit im uferlosen Ozean des Schweigens erschien, bezeichnet der Idealismus nicht selten die menschliche Vernunft als Anomalie, dazu verdammt, wieder spurlos zu verschwinden. Diese Ansicht vertreten nicht nur die Irrationalisten, sondern auch die Theologen, [69] die behaupten, daß das Erscheinen vernunftbegabter Wesen ein unverkennbares Wunder sei.

Vom Standpunkt des Materialismus ist die Vernunft der Materie nichts Fremdes. Das Geistige ist eine gesetzmäßige Folge ihrer sich ununterbrochen vollziehenden Transformation. Die ersten Materialisten, die Hylozoisten, identifizierten das Leben mit der Bewegung der Mate-

---

[1] Die alten griechischen Materialisten gingen vom Begriff der Urmaterie oder des Urstoffs aus, wobei sie alles davon Verschiedene als modifizierte Formen desselben betrachteten. Ungeachtet der Naivität dieser Fragestellung, welche die Annahme von etwas Primären in der Zeit (und damit einen Anfang der Welt) nicht ausschloß, ging es hier um eine prinzipielle weltanschauliche Frage, handelt es sich doch um die materielle Einheit der Welt. Deshalb behält die Idee der Urmaterie auch für die moderne Physik prinzipielle Bedeutung. Diese Idee steht im Gegensatz zu der metaphysischen Vorstellung von der „schlechten Unendlichkeit“, der zufolge alles Bekannte immer nur einen unendlich kleinen Teil des Unbekannten darstellt. M. A. Markow bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Bemühen, ‚etwas‘ aus ‚etwas Einfacherem‘, Fundamentalem bestehend zu betrachten, war immer fortschrittlich und führte, wie die Geschichte zeigt, zu einem ganz wesentlichen positiven Resultat. Die Idee der Urmaterie als Grundlage und Motiv für ein bestimmtes Herangehen an die Analyse der materiellen Welt war und ist immer produktiv.“ (M. A. Markow: O ponjatii perwomaterii. In: Woprossy filossofii, 1970, Heft 4, S. 66/67.)

[2] W. I. Swiderski: O prinzipe dialektitscheskowo monisma w filossofii. In: Utschonyje sapiski kafedr obstschestwennych nauk wusow, Leningrad 1968, S. 45.

rie und sprachen damit eine wenn auch naive, so doch tiefsinnige Mutmaßung über das Wesen des Lebendigen aus. Die Hypothese, daß es eine Zeit gab, in der im endlosen Weltall kein Leben existierte, ist ebensowenig begründet wie die Vorstellung, daß das Leben nur auf unserem Planeten existiere. Das hatte Engels offensichtlich im Sinn, als er schrieb, daß keines der Attribute der Materie „je verlorengehn kann, und daß sie daher mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in andrer Zeit wiedererzeugen muß“.[3]

Die vormarxschen Materialisten äußerten verschiedentlich den Gedanken, daß das Geistige gleichermaßen ewig sei wie das Materielle, hoben jedoch die Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen hervor. Spinoza nannte das Denken ein Attribut der Substanz (der Natur). Diderot hielt die Elementarform des Psychischen, die Empfindungsfähigkeit, für eine Eigenschaft der Moleküle. In der Sprache der modernen Logik kann nach Meinung I. S. Narskis diese „Verwurzelung“ des Geistigen im Materiellen wie folgt formuliert werden: „Im dispositionellen Sinne ist das Bewußtsein *immer* der Materie als Eigenschaft immanent ...“[4] Eine solche Fragestellung schließt die Annahme einer zufälligen Entstehung des Bewußtseins aus. Jedoch ist hier offensichtlich eine Erläuterung notwendig. Man darf nicht annehmen, daß alles nicht Zufällige notwendig, unvermeidlich sei. So sind bestimmte Möglichkeiten (das bezieht sich auch auf die Entstehung des Lebens unter bestimmten Bedingungen) keineswegs etwas Zufälliges. Aber der Begriff der Notwendigkeit ist auf eine solche Art der Möglichkeit nicht anwendbar, weil jeder Möglichkeit notwendig ihre Negation gegenübersteht. Jede Möglichkeit setzt das Bestehen einer anderen Möglichkeit als Bedingung ihrer Existenz als Möglichkeit voraus. [70] In diesem Zusammenhang bemerkt I. S. Schklowski treffend: „Im Prinzip kann man zum Beispiel nicht ausschließen, daß in der gegenwärtigen Epoche die Erde die einzige Heimstatt vernunftbegabten Lebens in der Galaxis und vielleicht auch in bedeutend größeren raum-zeitlichen Bereichen ist. Für die Philosophen würde es sich lohnen, ernsthaft auch eine solche Möglichkeit zu durchdenken. Hier tauchen Probleme auf, die ganz und gar nicht trivial sind, besonders wenn man in Erwägung zieht, daß die Dauer der ‚psychozoischen‘ Zeit auf der Erde begrenzt sein kann.“[5]

So hat die Frage, was primär ist, wenn sie materialistisch (und um so mehr, wenn sie dialektisch-materialistisch) gestellt wird, nichts mit der mythologischen Vorstellung von einem ursprünglichen Chaos gemein, die häufig dem Materialismus von seinen Gegnern zugeschrieben wird. Das Primat des Materiellen vor dem Geistigen bedeutet nur, daß die Existenz der Materie nicht mit Notwendigkeit die Existenz des Bewußtseins voraussetzt. Das Geistige aber existiert nicht außerhalb der Materie. Folglich ist der Gegensatz von Geistigem und Materiellem „nur innerhalb sehr beschränkter Grenzen von absoluter Bedeutung: im gegebenen Fall ausschließlich in den Grenzen der erkenntnistheoretischen Grundfrage, was als primär und was als sekundär anzuerkennen ist. Außerhalb dieser Grenzen ist die Relativität dieser Entgegensetzung unbestreitbar“.[6] Hier weist Lenin darauf hin, daß die absolute Entgegensetzung von Geistigem und Materiellem mit dem Materialismus unvereinbar ist; sie macht das Wesen des philosophischen Dualismus aus, der den Gegensatz von Geistigem und Materiellem substantialisiert. Der Idealismus geht ebenfalls nicht selten vom absoluten Gegensatz des Psychischen und des Physischen aus und läßt gleichzeitig zu, daß dieses Verhältnis des sich gegenseitigen absolutem Ausschließens durch einen übernatürlichen Geist aufgehoben wird.

---

[3] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 327.
[4] I. S. Narski: Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, Berlin 1975, S. 275.
[5] I. S. Schklowski: Rasmyschlenija ob astronomii, jejo wsaimoswjasi s fisikoi i technologii i wlijanii na sowremennuju kulturu. In: Woprossy filossofii, 1969, Heft 5, S. 62.
[6] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 142/143.

Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus ist das Geistige eine nichtmaterielle Eigenschaft des Materiellen, wobei die Immaterialität des Geistigen nichts Transphysisches beinhaltet; die [71] Natur dieser Immaterialität wird durch den erkenntnistheoretischen Begriff der Widerspiegelung zum Ausdruck gebracht.

Der prinzipielle Unterschied zwischen der Philosophie des Marxismus und dem vorausgegangenen Materialismus zeigt sich nicht in der materialistischen, sondern auch in der dialektischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Diese Lösung hat ihren Ausgangspunkt *erstens* in der wissenschaftlich bewußt gewordenen, erkenntnistheoretisch erforschten, präzise formulierten Grundfrage der Philosophie, während die vormarxistischen Materialisten keine klare Vorstellung über deren Struktur, Platz und Bedeutung hatten. *Zweitens* schließt der dialektische Materialismus prinzipiell die Gleichsetzung oder Vermengung von Geistigem und Materiellem aus; das Geistige ist, wie schon oben hervorgehoben wurde, nichtmateriell. W. I. Lenin wies auf den Fehler Josef Dietzgens hin, der alles Existierende als Materie bezeichnete. Dieser anscheinend konsequent materialistische Standpunkt erweist sich in Wirklicht als ein Zugeständnis an den Idealismus: Lenin warnte: „Das Denken aber als materiell bezeichnen heißt einen falschen Schritt tun zur Vermengung von Materialismus und Idealismus.“[7] Vor allem der objektive Idealismus betrachtet das Geistige als Realität, die außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existiert.

Die dialektisch-materialistische Auffassung der Immaterialität des Bewußtseins ist organisch mit der erkenntnistheoretischen Definition der Materie verbunden, die Lenin ausgearbeitet hat. Entsprechend dieser Definition bedeutet der Begriff Materie „erkenntnistheoretisch *nichts anderes* als: die unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende und von ihm abgebildete objektive Realität“.[8] Diesem philosophisch definierten Begriff des Materiellen entspricht die erkenntnistheoretische Auffassung des Geistigen als des Nichtmateriellen.

Die *dritte* Besonderheit der dialektisch-materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie bildet ihr historisches Herangehen, ihr *Historismus*. Die vormarxschen Materialisten behaupteten häufig, daß das Geistige analog der Materie nicht entstanden sei. Dieser Gesichtspunkt beschränkte die materialistische Auffassung vom Verhältnis zwischen Geistigem und Materiellem allein auf die Anerkennung der Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen. Die [72] Entwicklungstheorie, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Biologie durchsetzte, widerlegte diese begrenzte Anschauung. Auch eine andere metaphysisch-materialistische Vorstellung, derzufolge eine bestimmte Kombination von Elementarteilchen die Erscheinung des Bewußtseins hervorruft, erwies sich nach den Erkenntnissen der Naturwissenschaft als falsch. Die Unhaltbarkeit einer solchen Vorstellung wurde vom dialektischen Materialismus aufgedeckt, der den Begriff der Entwicklung ausarbeitete, die durch Kontinuität, Folgerichtigkeit, Unumkehrbarkeit und durch Bewahrung der erreichten Resultate usw. charakterisiert wird. Leider ist dieser Unterschied philosophisch noch nicht genügend erforscht. Das gibt einigen Kritikern des Materialismus Veranlassung, die materialistische Auffassung der Entstehung des Bewußtseins abzulehnen, da, wie sie behaupten, keine Kombination von Elementarteilchen zur Entstehung des denkenden Gehirns führen könne.

Die *vierte* Besonderheit der dialektisch-materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie ist ihr soziologischer Aspekt. Die vormarxschen Materialisten definierten die Materie als Stoff, als Körper, und diese aus der mechanistischen Naturwissenschaft abgeleitete Charakteristik der objektiven Realität vermittelte keine Vorstellung von der Spezifik der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse und der geistigen Prozesse, die durch sie bedingt sind. Durch die Entdeckung und Erforschung der spezifischen materiellen Grundlage des gesell-

[7] Ebenda, S. 242.
[8] Ebenda, S. 261.

schaftlichen Lebens konnte diese historische Begrenztheit des vormarxschen Materialismus überwunden werden.

Die Philosophiegeschichte erforscht also, welche verschiedenen Typen der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie den Hauptetappen der Entwicklung und den wichtigsten Formen der materialistischen Philosophie entsprechen. Die dialektisch-materialistische Lösung dieser Frage faßt ihre vielhundertjährige Geschichte zusammen. Diese Geschichte erfordert eine spezielle Erforschung, die den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde. Trotzdem ist ein kurzer Exkurs in die Geschichte notwendig, um den Inhalt und die Bedeutung der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie richtig klarzumachen.

Die materialistische Naturphilosophie der Antike, die historisch erste Form des philosophischen Denkens, unterscheidet den Begriff des Psychischen noch nicht vom Begriff des Materiellen, obwohl sie das Wort „Seele“ benutzt, mit dem offensichtlich Vorstellungen [73] sowohl aus der Alltagserfahrung als auch aus der Mythologie verbunden waren. Thales meinte zum Beispiel, daß der Magnet eine Seele habe, das heißt, er versuchte auf diese Weise die Erscheinung des Magnetismus zu erklären; der Begriff Seele diente ihm zur Erklärung einer keineswegs geistigen Erscheinung.

Übrigens zeigt der Umstand, daß Thales zur Erklärung einer für seine Zeit so rätselhaften Erscheinung, wie es der Magnetismus war, die Vorstellung der Seele heranzieht, daß man der Seele immerhin besondere Eigenschaften zuschrieb. Für Heraklit ist die Seele Feuer, aber der vollkommenste, von Feuchtigkeit freie Zustand des Feuers. Demokrit war der Meinung, die Seele bestehe aus ganz glatten, runden Atomen. Das Geistige wird also hier noch nicht als Gegensatz der Materie, als etwas qualitativ anderes, jedoch aus ihr Abgeleitetes aufgefaßt. Diese Unentwickeltheit der Vorstellungen vom Geistigen war auch eine der Hauptursachen, warum die materialistische Philosophie des Altertums, wie Engels betont, unfähig war, „mit dem Verhältnis des Denkens zur Materie ins reine zu kommen“.[9] Diese Philosophie behauptete, daß die qualitativen Unterschiede nur vom Gesichtspunkt des Alltagsbewußtseins („des Meinens“) wesentlich seien. Die philosophische Betrachtung urteilte, nachdem sie die Identität der Aggregatzustände des Wassers festgestellt hatte, analog über alle anderen beobachteten Zustände. Engels weist darauf hin, daß der ursprüngliche, naturwüchsige Materialismus „die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen als selbstverständlich ansieht und in etwas Bestimmt-Körperlichem, einem Besonderen sucht, wie Thales im Wasser“.[10] Diese Konzeption der materiellen Einheit der Natur bildet den Angelpunkt der antiken Naturphilosophie, da sie weder das psychophysische Problem noch die Grundfrage der Philosophie zu erfassen vermag.

Die Idee der substantiellen Identität des Psychischen und des Physischen wurde nicht speziell begründet und nicht bewiesen, teils weil es noch keine Vorstellung von der Bedeutung des Unterschiedes zwischen ihnen gab, teils infolge der herrschenden spontan hylozoistischen Anschauungen. Die theoretischen Wurzeln dieser Konzeption von der Einheit der Welt liegen in der charakteristi-[74]schen Art der ersten materialistischen Lehren, die Welt zu betrachten. „Bei den Griechen“, unterstreicht Engels, „– eben weil sie noch nicht zur Zergliederung, zur Analyse der Natur fortgeschritten waren – wird die Natur noch als Ganzes, im ganzen und großen angeschaut. Der Gesamtzusammenhang der Naturerscheinungen wird nicht im einzelnen nachgewiesen, er ist den Griechen Resultat der unmittelbaren Anschauung. Darin liegt die Unzulänglichkeit der griechischen Philosophie, derentwegen sie später andren Anschauungsweisen hat weichen müssen. Darin liegt aber auch ihre Überlegenheit gegenüber allen

[9] Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 129.
[10] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 458.

ihren späteren metaphysischen Gegnern.“[11] Indem sie die naiv-dialektische Weltsicht ablehnten, versperrten sich die metaphysisch denkenden Philosophen der Neuzeit den Weg, „vom Verständnis des Einzelnen zum Verständnis des Ganzen, zur Einsicht in den allgemeinen Zusammenhang zu kommen“.[12]

Engels ist also der Meinung, daß die Philosophie (wie übrigens auch die Erkenntnis insgesamt) in ihrer Entwicklung vom *Verständnis des Einzelnen zum Verständnis des Ganzen* aufsteigt. Das Ganze ist natürlich nicht einfach die Gesamtheit alles Existierenden, das unermeßlich und unerschöpflich ist; es ist die Einheit der Welt, die sich den antiken Materialisten als etwas Selbstevidentes darbot. Aber diese Einheit wurde problematisch, als die Philosophie sich der realen Widersprüchlichkeit zwischen Geistigem und Materiellem bewußt wurde. Sie gestaltete sich noch problematischer, als man begann, die qualitativ verschiedenartigen Naturerscheinungen systematisch zu erforschen, indem man sie voneinander isolierte. Die ursprüngliche naive Vorstellung von einer allgemeinen wechselseitigen Abhängigkeit und Ineinanderumwandlung der Naturerscheinungen, der die Auffassung von ihrer substantiellen Identität zugrunde lag, wurde durch die metaphysische Ansicht ersetzt, welche die qualitativen Unterschiede zwischen den Dingen als Beweis ihrer im Wesen begründeten Unabhängigkeit voneinander deutete. Aber trotzdem gerät die Idee der Einheit der Welt nicht in Vergessenheit; ständig kehren Naturwissenschaft und Philosophie im Verlauf ihrer Entwicklung zu ihr zurück. Sowohl der Materialismus als auch der Idealismus, sowohl die metaphysisch denkenden Philosophen als auch die Dialektiker [75] vertreten und begründen – selbstverständlich jeweils auf ihre Art – die Idee von der Einheit der Welt.

Die Herausbildung des Materialismus der Neuzeit ist eng mit der Wiedergeburt der griechischen kosmologischen Lehren in den naturphilosophischen Systemen der Renaissancezeit verbunden. Anfang des 17. Jahrhunderts entwickelten die Naturphilosophen die Vorstellung des antiken atomistischen Materialismus von einem unendlichen Universum weiter. Mit dem System des Kopernikus und seiner Weiterentwicklung durch Giordano Bruno erhielt diese Vorstellung zum erstenmal eine naturwissenschaftliche Begründung.

Die Erkenntnis der raum-zeitlichen Unendlichkeit des Weltalls widerlegte die scholastische Vorstellung vom grundlegenden Gegensatz zwischen göttlicher „Materie“ und niederem irdischen Stoff. Zusammen mit dem Dualismus von Irdischem und Göttlichem brach auch der Dualismus von Materie und Form zusammen – der aristotelisch-scholastische Hylemorphismus, der die Materie nur als Material für die schöpferische Tätigkeit eines übernatürlichen Geistes betrachtet hatte. Die Unendlichkeit des Universums wurde als unbegrenzte Vielfalt der in der Materie enthaltenen Potenzen, als Zeugnis der Unbegrenztheit der Materie aufgefaßt; Materie ist die universelle Wirklichkeit, die einzige und einheitliche Welt.

Der Hylozoismus der Antike erstand erneut in den organizistischen Konzeptionen der Naturphilosophen, die den Metallen und Mineralen pflanzliche und tierische Funktionen zuschrieben. Diese Anschauungen untergruben die religiös-scholastischen Dogmen von einem übernatürlichen Geistigen, sie widerlegten die theologische Zweiteilung der Welt in Diesseitiges und Jenseitiges.[13] Die pan-[76]theistische Identifizierung von Gott und Natur wies die für die

[11] Ebenda, S. 333.
[12] Ebenda.
[13] Die hylozoistisch-organizistische Auffassung des Geistigen und Materiellen erhält sich auch bei den Materialisten des 18. Jahrhunderts, ungeachtet der sich herausbildenden mechanistischen Deutung der Natur. Sogar Toland, der das Prinzip der Selbstbewegung der Materie begründete, behauptete: „Nichts ist auf Erden ... unorganisch, und eine Urzeugung ... oder eine Zeugung ohne Samen gibt es für kein Ding.“ (J. Toland: Das Pantheistikon, Leipzig 1897, S. 105.) An anderer Stelle schrieb Toland: „Ganz ebenso muß über die anderen Arten von Dingen im Universum geurteilt werden, nicht nur über die Tiere und ihre Stämme, sondern auch über die Steine, die Minerale und Metalle, welche ebenso wachstumsfähig und organisch sind, ihre eigenen Keime haben, [76]

mittelalterliche Ideologie typische Gegenüberstellung beider entschieden zurück und diente ebenfalls der Begründung des Prinzips der materiellen Einheit der Welt, da sie zur Negation Gottes führte.

Zum Unterschied von ihren Vorgängern analysieren die Materialisten der Neuzeit bereits das Verhältnis des Geistigen zum Materiellen, wobei sie dieser Frage eine immer größere Bedeutung beimessen. Der antifeudale Kampf gegen die religiös-scholastische Mystifizierung des Geistigen als Transzendentes, als außerhalb der Welt befindliche primäre Wesenheit, und gegen den jenseitigen Ursprung des diesseitigen menschlichen Lebens rückte diese Frage in den Vordergrund. Der Materialismus entmystifiziert das Geistige, indem er in ihm eine natürliche, den Gesetzen der Natur unterworfene Erscheinung sieht. John Toland zum Beispiel, der allem Existierenden Leben zuschrieb, verband dessen höchste Erscheinung mit einer besonderen materiellen Grundlage dem Gehirn. In diesem Zusammenhang kritisierte er die spinozistische Vorstellung über das Denken als Attribut der gesamten Materie. „Was auch immer das Prinzip des Denkens der Tiere sein mag, auf jeden Fall steht fest, daß diese Denktätigkeit nicht ohne das Gehirn erfolgen kann.“[14] Unter Hinweis auf Hippokrates und Demokrit behauptete Toland, daß alle emotionalen und psychischen Störungen ihren Ursprung in einer Beeinträchtigung des normalen Zustands des Gehirns hätten. Einen ähnlichen Standpunkt vertraten auch Julian Offray de La Mettrie, Paul Heinrich Dietrich von Holbach, Denis Diderot und andere. Holbach erklärte, daß das Vorhandensein der Intelligenz das Existieren eines spezifischen materiellen Substrats voraussetze: „Sagt man also, die Natur werde durch eine Intelligenz geleitet, so behauptet man, sie werde durch ein mit Organen versehenes Wesen geleitet, denn. ohne Organe kann es weder Wahrnehmung noch Ideen, Anschauung, Gedanken, [77] Willen, Plan oder Wirkung geben.“[15] Wie im Altertum, so sind auch in der Neuzeit die Verneinung des Übernatürlichen und die Anerkennung der materiellen Einheit der Welt nicht voneinander zu trennen. Aber während die Naturphilosophen der Antike und der Renaissance das Prinzip der materiellen Einheit der Welt begründeten, indem sie das Übernatürliche auf das Natürliche, sinnlich Wahrnehmbare zurückführten, bereicherten die Materialisten der Neuzeit, indem sie diese Erklärung der Welt aus sich selbst weiter ausarbeiteten, dieses Prinzip mit einer entwikkelten materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Damit war eine neue Entwicklungsstufe der materialistischen Philosophie erreicht; die Begründung der materiellen Einheit der Welt fällt mit dem materialistischen Monismus zusammen.

Natürlich sind sowohl der Monismus als auch die Anerkennung der Einheit der Welt mit dem Idealismus vereinbar, wie G. W. Plechanow betont. Jedoch schließt nur der materialistische Monismus eine spiritualistische und absolute Gegenüberstellung des Psychischen mit dem Physischen, des Intelligiblen mit der sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit aus. Folglich führt nur der materialistische Monismus das Prinzip der Einheit der Welt konsequent durch. Diesem Prinzip entsprechend ist die Natur „in der weitesten Bedeutung des Wortes“, wie Holbach sagt, die einzige Realität oder „das große Ganze, das sich aus der Vereinigung der verschiedenen Stoffe, aus ihren verschiedenen Verbindungen und aus den verschiedenen Bewegungen ergibt, die wir im Universum sehen“.[16] Im Gegensatz zum Materialismus enthält die idealistische Konzeption der Einheit der Welt notwendig einen versteckten Dualismus von Geistigem und Materiellem.

---

alle auf ihrem besonderen Mutterboden gebildet sind und durch ihre eigentümliche Nahrung wachsen, wie die Menschen, die Vierfüßler, die kriechenden, die geflügelten, die schwimmenden Tiere oder die Pflanzen.“ (Ebenda, S. 102.) Analoge Ansichten hatten auch die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, besonders Robinet, der in vielem noch die Ansichten der Naturphilosophen der Renaissance teilte.

[14] J. Toland: Briefe an Serena, Berlin 1959, S. 104.

[15] P. T. d’Holbach: System der Natur, Berlin 1960, S. 57.

[16] Ebenda, S. 17.

Das Prinzip der materiellen Einheit der Welt geht also der entwickelten materialistischen Bestimmung der Grundfrage der Philosophie nicht einfach historisch voraus, sozusagen als naturphilosophische Vergangenheit des Materialismus der Neuzeit. Vielmehr wird dieses Prinzip auch weiterhin auf der Basis der materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie beim philosophischen Durchdenken neuer wissenschaftlicher Tatsachen bereichert und konkretisiert.

Die vormarxschen Materialisten sprachen vom *großen Ganzen* der Natur. In unseren Tagen ruft dieser Ausdruck nicht selten [78] ein herablassendes Lächeln hervor, da die Welt als Ganzes kein unmittelbares Erkenntnisobjekt sein kann. Besonders die Neopositivisten machen sich über solche „archaischen", „naturphilosophischen" Redewendungen lustig. „Real im wissenschaftlichen Sinne zu sein", erklärt zum Beispiel Rudolf Carnap, „bedeutet, ein Element eines Systems zu sein; folglich kann dieser Begriff nicht sinnvoll auf das System selbst angewandt werden."[17] Mit anderen Worten, dieses oder jenes System kann Objekt der Forschung nur in dem Falle sein, wenn es ein Teilsystem, das heißt ein Element eines anderen Systems ist. Die Welt als Ganzes kann nicht als Teilsystem ausgegliedert und untersucht werden und ist folglich im wissenschaftlichen Sinne unreal. Auf den ersten Blick scheint der Gedanke Carnaps unbestreitbar; man kann nicht die Erde von der Stelle rücken, wenn man nicht außerhalb der Erde eine Stütze hat. Aber wenn sich die Einheit der Welt, um mit Engels zu sprechen, nicht durch ein paar Taschenspielertricks beweisen läßt, so kann auch die Negation dieser Einheit nicht auf solche Weise begründet werden. Es lohnt sich insbesondere darum; diese Frage ausführlicher zu erörtern, weil Carnaps Standpunkt eine Rechtfertigung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus und Agnostizismus darstellt.

Der Subjektivist leugnet die Realität der Welt als Ganzes, weil dieses Ganze nicht unmittelbar gegeben ist. Der Terminus „das Ganze", auf die Gesamtheit der Erscheinungen angewandt, ergibt für ihn keinen Sinn. Der Agnostiker urteilt ein wenig anders. Indem es behauptet, daß die Wissenschaft (und auch die Philosophie) weder direkt noch indirekt (entsprechend ihrem Entwicklungsniveau) die Welt als Ganzes erkenne, stimmt der Agnostiker mehr oder weniger dem Kantschen unerkennbaren „Ding an sich" zu, das heißt einer Wirklichkeit, die jenseits der erkennbaren Erscheinungen liegt. Da eine metaphysische Kluft zwischen den Erscheinungen und dem „Ding an sich" besteht, könne man die Welt der Erscheinungen, nicht aber die Welt als Ganzes, die Einheit der Welt, erkennen. Auch Carnap ist auf seine Art konsequent, wenn er erklärt, daß die objektive Realität (oder die Welt der Dinge) nicht Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis sei. Er sagt: „Diejenigen, welche die Frage nach der Realität der Welt der Dinge aufwerfen, haben vielleicht nicht eine theoretische [79] Frage im Sinn, wie es infolge ihrer Formulierung scheint, sondern eher eine praktische Frage – die Frage einer praktischen Lösung bezüglich der Struktur unserer Sprache."[18] Daraus geht hervor, daß wir nur berechtigt sind, über die Realität solcher Dinge und Ereignisse zu sprechen, die wir mittels unserer Sprache in ein bestimmtes System fassen. Aber wenn man die Existenz der Welt als Ganzes, die Einheit der Welt anerkennt, benutzt man die Alltagssprache, die unwissenschaftlichen Charakter hat. Das ist die Position des Neopositivisten. Sie unterscheidet sich von der Kantschen durch die Negation der Existenz der realen Welt als Ganzes, die nach Carnap ebenso ein Pseudobegriff ist wie die objektive Realität. Deshalb sollen sowohl die Anerkennung der objektiven Realität wie auch ihre Negation als Pseudosätze zurückgewiesen werden. Das bedeutet, daß man sich in der Frage der objektiven Realität an den philosophischen Skeptizismus halten und sich des Urteils enthalten soll.

[17] R. Carnap: Meaning and necessity, Chicago 1956, S. 207.
[18] Ebenda.

Um einen falschen Standpunkt zu widerlegen, genügt es selbstverständlich nicht, nur darauf hinzuweisen, daß die Schlußfolgerungen, die sich aus ihm ergeben, nicht stichhaltig sind. Die fehlerhafte Auffassung muß grundsätzlich widerlegt werden. Folglich müssen wir zu der These zurückkehren: Die Welt als Ganzes kann nicht Objekt der Erkenntnis sein. Das ist in dem Sinne richtig, daß die Untersuchung eine Zergliederung des Forschungsobjekts voraussetzt, aber eine derartige Prozedur ist in bezug auf das Weltganze nicht zu verwirklichen. Es existiert kein Turm, von dem aus man die ganze Welt überblicken könnte; das muß man nicht nur im buchstäblichen, sondern auch im übertragenen Sinne verstehen.[19]

Indem wir die qualitative Unerschöpflichkeit des Weltalls be-[80]tonen, stellen wir nicht einfach ein methodologisches Postulat auf, das möglicherweise in Widerspruch zum Prinzip der Einheit der Welt gerät, sondern formulieren eine Schlußfolgerung aus der gesamten Geschichte der Erkenntnis. Und diese Schlußfolgerung wie auch viele andere naturwissenschaftliche Sätze (von denen weiter unten die Rede sein wird) bezieht sich auf das *Weltganze*. Wenn wir sagen, daß der Erkenntnis der Welt keine objektiven Grenzen gesetzt sind, urteilen wir ebenfalls über die Welt als Ganzes. Wie sind aber solche Urteile möglich? Sie sind vor allem deshalb möglich, weil es keine absoluten Widersprüche im ontologischen Sinne des Wortes gibt. Was für „seltsame“ Erscheinungen die Kosmologie auch immer entdecken mag, wir können mit vollem Recht behaupten, daß sie nicht absolut unvereinbar mit dem sein werden, was der Wissenschaft bereits bekannt ist. Es ist unbegründet anzunehmen, daß die Kosmologie oder eine beliebige andere Wissenschaft irgendwo das entdecken wird, was Theologen und Scholastiker des Mittelalters in viel geringerer Entfernung von unserem Planeten zu entdecken sich bemühten. Die Naturwissenschaft bestätigt die wissenschaftlich-atheistische Überzeugung, daß nichts existiert, was dem schon bekannten Existierenden absolut entgegengesetzt wäre. Der Unterschied setzt die Identität voraus und ist nicht von ihr zu trennen. Vielfalt und Einheit schließen einander nicht aus. Heterogenität wie Homogenität sind nicht absolut. Eine Antiwelt im exakten und wahrsten Sinne des Wortes ist nicht möglich. Dieser Terminus fixiert Gegensätze, deren Relativität dadurch bestätigt wird, daß sie ständig ihre Einheit offenbaren. In der Antiwelt wird das Materielle nicht zum Produkt des Geistigen: Jede Eigentümlichkeit der „Antiwelt“ befindet sich in einem gewissen gesetzmäßigen Verhältnis zu ihrem Antipoden. Daß diese allgemeinen Thesen nicht trivial sind, wird deutlich, sobald sie in der konkreten Forschung und bei der Wertung der Forschungsresultate [81] Anwendung finden. „Der Begriff der Unmöglichkeit“, bemerkt treffend W. S. Gott, „spiegelt nicht nur wider, welche Möglichkeiten nicht existieren, sondern auch, welche Prozesse die Existenz dieser Möglichkeiten nicht zulassen, das heißt, er hat nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Seite.“[20]

Die Geschichte der Wissenschaft berechtigt uns zu behaupten, daß auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht, jedenfalls im Rahmen der Wissenschaft, die Existenz absoluter Gegensätze ausgeschlossen ist; neue wissenschaftliche Wahrheiten widerlegen die „alten“ Wahrheiten

[19] W. A. Ambarzumjan und W. W. Kasjutinski formulieren das Verhältnis der modernen Naturwissenschaft zur Frage der Welt als Ganzes folgendermaßen: „In jedem gegebenen Moment hat es die Naturwissenschaft nur mit besonderen Aspekten des durch die derzeit vorhandenen empirischen und theoretischen Mittel begrenzten Teils der objektiven Realität zu tun. Die Kosmologie nimmt in dieser Beziehung keinerlei Sonderstellung unter den Naturwissenschaften ein – ‚die ganze Materie‘ (die materielle Welt als Ganzes) ist jetzt und in aller Zukunft nicht ihr Objekt. Eine solche Problemstellung wäre bereits falsch.“ (W. A. Ambarzumjan/W. W. Kasjutinski: Dialektika w sowremennoi astronomii. [80] In: Lenin i sowremennoje jestestwosnanije, Moskau 1969, S. 235.) Diese These ist gegen die unbegründete und unbegrenzte Extrapolation der bestehenden naturwissenschaftlichen Vorstellungen auf das ganze Weltall gerichtet, das zweifellos vieles enthält, das mit ihnen nicht übereinstimmt; und zwar nicht deshalb, weil diese wissenschaftlichen Vorstellungen fehlerhaft wären, sondern weil sie relativ sind. „Das Sein“, bemerkt Engels, „ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört.“ (Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 41.)

[20] W. S. Gott: Filossofskije woprossy sowremennoi fisiki, Moskau 1967, S. 220.

nicht, sondern ergänzen sie, konkretisieren sie oder machen sie zu Bestandteilen der von der Wissenschaft entdeckten allgemeinen oder tieferen Wahrheiten.

Wie I. W. Kusnezow richtig bemerkte, „werden die Theorien, deren Richtigkeit für das eine oder andere Gebiet der physikalischen Erscheinungen experimentell bewiesen ist, mit dem Auftreten neuer, allgemeinerer Theorien nicht als falsch verworfen, sondern bewahren ihre Bedeutung für das frühere Gebiet von Erscheinungen als Grenz- und Sonderfall der neuen Theorie“.[21] Daraus folgt, daß die wissenschaftlich-theoretische Widerspiegelung der Vielfalt und der Einheit der Welt untrennbar miteinander verbundene Prozesse der Forschung sind.

Das Sein jenseits der Grenzen unseres Wissens ist ein offenes und kein unerkennbares Problem.[22] Das bezieht sich auch auf [82] das, was „Weltganzes“ genannt wird, sofern man anerkennt, daß ein solches Ganzes existiert (wie abstrakt auch immer diese Wahrheit bezüglich der Welt als Ganzes sein mag, ist sie doch keineswegs eine Tautologie). Die Geschichte der Wissenschaft hat gezeigt, daß die Erforschung der nicht wahrnehmbaren Erscheinungen ein gesetzmäßiger Prozeß der Entwicklung der wissenschaftlichen Kenntnisse ist. Viele Erscheinungen wurden dank der Tatsache, daß sie auf theoretischem Wege entdeckt wurden, der Beobachtung zugänglich.

Die Empiriker des 17. bis 19. Jahrhunderts hielten die Beobachtbarkeit für die absolute Voraussetzung der Erkennbarkeit. In der Gegenwart nimmt der Empirismus eine flexiblere erkenntnistheoretische Position ein, da die Wissenschaft erfolgreich Aussagen über nicht beobachtbare Erscheinungen trifft, ihr Dasein konstatiert und sie letzten Endes zu Erscheinungen macht; die man – wenn auch nicht direkt, so doch indirekt – beobachten kann. Es ist wahr, das Objekt, welches „Weltganzes“ genannt wird, kann man nicht wahrnehmen, man kann es nicht einmal auf negative Weise fixieren, wie zum Beispiel ein gefiltertes Virus. Während Raumflugkörper die von der Erde nicht sichtbare Rückseite des Mondes fotografieren konnten (deren Existenz anzuerkennen die Neopositivisten infolge der Nichtverifizierbarkeit der entsprechenden Aussagen für wissenschaftlich sinnlos hielten), ist es selbstverständlich nicht möglich, die Welt als Ganzes mit einem Raumschiff zu durchfliegen. Doch man darf sich die Analyse des Forschungsgegenstandes nicht vereinfacht vorstellen. Die Wissenschaft hebt nicht nur das Einzelne und Besondere, sondern auch das Allgemeine und sogar das Universelle heraus, das heißt, sie gibt eine solche Bestimmtheit der Erscheinungen, die sich auf alle Erscheinungen *ohne Ausnahme* bezieht, mit anderen Worten auf die Welt als Ganzes. Natürlich ist eine solche universelle Verallgemeinerung wissenschaftlicher Thesen durchaus nicht immer gerechtfertigt, aber auch in diesem Falle hat die Wissenschaft die Möglichkeit, die Grenzen festzusetzen, das heißt die Universalität zu konkretisieren. Die Entdeckung der Naturgesetze ist die Heraushebung solcher allgemeinsten, notwendigen, sich wiederholenden Beziehungen, die sich mindestens *teilweise* auf die Welt als Ganzes beziehen, wenn auch nur deshalb, weil der Teil dem Ganzen gegenüber nichts Fremdes ist, enthält er doch mehr oder weniger (und das muß man schließlich erforschen) die Natur des Ganzen.

---

[21] I. W. Kusnezow: Prinzip sootwetstwija w sowremennoi fisike i jewo filossofskoje snatschenije, Moskau 1948, S. 56.

[22] Indessen bemüht sich der gegenwärtige Idealismus hartnäckig, diese Frage zu verschleiern, das heißt, sie der Kompetenz der Wissenschaft und der Philosophie zu entziehen. Dieses Bemühen, das Problem des Weltganzen zu eliminieren, ist besonders charakteristisch für den Neopositivismus. „Das Ganze der Welt“, sagt V. Kraft, „bleibt jenseits der Wissenschaft. Darum besteht ein unüberwindbarer Dualismus von Mechanismus und Determinismus in der Natur einerseits und schöpferischer Entwicklung und Freiheit im Leben und Bewußtsein anderseits.“ (V. Kraft: Einführung in die Philosophie. Philosophie, Weltanschauung, Wissenschaft, Wien 1967, S. 62.) Wir sehen, daß sich Kraft nicht auf eine erkenntnistheoretische Kritik der materialistischen Konzeption der Einheit der Welt beschränkt, sondern ihr mit einer dualistischen Metaphysik entgegentritt. So enthüllen sich die verborgenen ontologischen Prämissen des gnoseologischen Idealismus.

[83] Notwendigkeit und Allgemeinheit sind voneinander nicht zu trennen. Aber natürlich bezieht sich nicht jedes allgemeine Urteil auf die Welt als Ganzes. Doch darf man nicht a priori behaupten, sondern muß auch beweisen, daß es sich nicht auf alles Existierende bezieht. Die Einschränkung der Allgemeinheit von Gesetzen und wissenschaftlichen Thesen überhaupt ist eine ebenso schwierige Forschungsaufgabe wie die Begründung ihrer Allgemeinheit.

Das allgemeine Gravitationsgesetz wurde von Isaac Newton als Gesetz des Universums entdeckt. Gerade darin bestand das Wesen seiner Entdeckung: Die Erdanziehung war schon vor Newton bekannt; das von Galilei entdeckte Gesetz des freien Falls der Körper beruht auf dieser Erkenntnis. Newtons Genialität bestand im vorliegenden Falle darin, daß er die Idee der Gravitation auf das gesamte Weltall ausdehnte, obwohl dies mit dem gesunden Menschenverstand unvereinbar war, die Annahme einer Fernwirkung erforderte und zu Paradoxa führte, vor denen sich Newton durch theologische Hypothesen zu retten versuchte. Doch wurde das von Newton entdeckte Gesetz durch die nachfolgenden Forschungen und Experimente bis zum heutigen Tage bestätigt. Das bedeutet nicht, daß die Allgemeingültigkeit des Gravitationsgesetzes niemals eingeschränkt werden wird. Wesentlicher ist, daß eine Einschränkung der Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes die Erkenntnis der Welt als Ganzes weiter vertiefen wird, da diese Einschränkung keinesfalls heißen wird, daß das Gesetz faktisch nicht existiert und nicht wirkt. Aber vielleicht ist das Gesetz der universellen Gravitation eine Ausnahme? Sind nicht auch die Erhaltungssätze Gesetze des Universums?

Es ist naheliegend, daß die Neopositivisten die Möglichkeiten der Wissenschaft unterschätzen. Trotz der Behauptungen Carnaps verzichtet die Naturwissenschaft keineswegs auf die Erforschung der Welt als Ganzes. Diese Wahrheit scheint banal, wenn man sie begriffen hat. Und trotzdem wollen wir die Naturforscher selbst zitieren. Zum Beispiel schreiben L. Landau und E. Lifschiz: „In der allgemeinen Relativitätstheorie darf man die *Welt als Ganzes* (Hervorhebung von uns – *d. Verf.*) nicht als geschlossenes System betrachten, sondern als System, das sich in einem veränderlichen Gravitationsfeld befindet; im Zusammenhang damit führt die Anwendung des Gesetzes der zunehmenden Entropie nicht zu der Schlußfolgerung der Notwendigkeit eines statistischen Gleichge-[84]wichts.“[23] Aber was für die allgemeine Relativitätstheorie gilt, ist offenbar auch auf andere fundamentale wissenschaftliche Theorien anwendbar. Das bedeutet, daß die Welt als Ganzes keine spekulative Abstraktion der Naturphilosophen ist, sondern ein besonderer, sozusagen *mittelbarer* Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Die Welt als Ganzes ist nichts Transzendentes, außerhalb jedes erreichbaren Wissens Liegendes. Die Negation der prinzipiellen (und immer historisch begrenzten) Erkennbarkeit der Welt als Ganzes – ein auf den ersten Blick scharfsinnig erscheinender Standpunkt – erweist sich bei näherer Betrachtung als oberflächlich und empiristisch. Die Empiriker haben immer behauptet, daß wir das Endliche erkennen, das Unendliche aber unerkennbar für uns sei.

Das wirkliche Problem besteht in etwas anderem: Wie kann die Welt als Ganzes erforscht werden? Wie vollzieht sich dieser Erkenntnisprozeß? Wieweit können wissenschaftliche Sätze, die sich auf das ganze Universum beziehen, bewiesen werden? Bleiben sie nicht ewig Hypothesen? Die dialektisch-materialistische Analyse des Erkenntnisprozesses gibt auf diese Frage die generelle Antwort: Bei der Erkenntnis des Endlichen, Einzelnen, Vergänglichen, Besonderen erkennen wir gleichzeitig (selbstverständlich in gewissen Grenzen) das Unendliche, Allgemeine, Unvergängliche, Ganze. „In der Tat besteht alles wirkliche, erschöpfende Erkennen nur darin, daß wir das Einzelne im Gedanken aus der Einzelheit in die Besonderheit und aus dieser in die Allgemeinheit erheben, daß wir das Unendliche im Endlichen, das

[23] L. D. Landau/E. M. Lifschiz: Statistitscheskaja fisika, Moskau 1964, S. 46.

Ewige im Vergänglichen auffinden und feststellen. Die Form der Allgemeinheit ist aber Form der Insichabgeschlossenheit, damit Unendlichkeit, sie ist die Zusammenfassung der vielen Endlichen zum Unendlichen ... Alle wahre Naturerkenntnis ist Erkenntnis von Ewigem, Unendlichem und daher wesentlich absolut.“[24]

Folglich ist das Erkennen der Welt als Ganzes das mittelbare Resultat der auf bestimmte „Ausschnitte“ des Universums und nicht direkt auf die Gesamtheit der denkbaren vorhandenen und möglichen Erscheinungen gerichteten wissenschaftlichen Erkenntnis. Wenn zum Beispiel alles aus Atomen bzw. aus Atome bilden [85] den Elementarteilchen besteht, dann erforscht die Atomphysik die Welt als Ganzes, obgleich sie die psychischen Prozesse, das gesellschaftliche Leben usw. nicht untersucht. Trifft die Behauptung der Quantenmechanik zu, daß der Welle-Korpuskel-Dualismus allgemeingültig ist und sich auf die ganze physische Welt bezieht, so handelt es sich auch hier um die Erforschung der Welt als Ganzes. Die Anerkennung dieser Tatsache hat mit der unwissenschaftlichen, metaphysischen Annahme eines absoluten Wissens, das unvereinbar mit der materialistischen Dialektik ist, nichts gemein.

Indem wir sagen, daß die Physik und einige andere fundamentale Wissenschaften die Welt als Ganzes erforschen, gehen wir ebenfalls von der Annahme aus, daß die Einheit der Welt (die Welt als Ganzes) in ihren Teilen und damit von den speziellen Disziplinen der wissenschaftlichen Forschung erkannt wird. Folglich darf man auch das gesamte Universum nicht als Summe äußerlich miteinander verbundener Teile auffassen, sondern als etwas Inneres, das heißt als das auch in den dialektischen Gesetzmäßigkeiten und kategorialen Beziehungen zum Ausdruck kommende Wesen des Ganzen.

Lenin wies darauf hin, daß die Wissenschaften die Einheit der Welt auf spezifische Art enthüllen, weshalb spezielle erkenntnistheoretische Untersuchungen dieser Formen des Wissens notwendig seien. Lenin schrieb: „Die Einheit der Natur zeigt sich in der ‚überraschendsten Analogie‘ der Differentialgleichungen auf den verschiedenen Erscheinungsgebieten.“[25] Die moderne Naturwissenschaft hat neue, bis dahin völlig unerwartete Bestätigungen dieses Gedankens erbracht. Wir denken hier an die Verbreitung mathematischer Forschungsmethoden in den Wissenschaften, die sich jahrhundertelang unabhängig von der Mathematik entwickelten, an das eigentümliche „Zusammenwachsen“ einer Reihe fundamentaler Wissenschaften, wie zum Beispiel der Physik und der Chemie, an die Entstehung einer Vielzahl von „Grenzdisziplinen“, die von der Einheit qualitativ verschiedener Naturprozesse zeugen, sowie an die Erfolge der Kybernetik und Elektronik bei der Modellierung einiger höherer psychischer Funktionen. Die erkenntnistheoretische Untersuchung des historischen Prozesses der Differenzierung und Integration der Wissenschaften bestätigt ebenfalls die materialistische These von der Einheit der Welt. Auch die Klassi-[86]fikation der Wissenschaften dokumentiert diese Einheit und zeigt, daß der Zusammenhang zwischen ihnen eine objektive ontologische Grundlage hat. „Der allgemeine, universelle Zusammenhang zwischen allen Erscheinungen“, schreibt B. M. Kedrow, „spiegelt sich auch in Form des allgemeinen, universellen Zusammenhangs der verschiedenen Zweige und Teilbereiche der einheitlichen wissenschaftlichen Kenntnis des Menschen von der Welt wider, das heißt in der Form der allgemeinen Klassifikation der Wissenschaften.“[26]

Der Ausdruck „die Welt als Ganzes erkennen“ wird oft ganz verkehrt aufgefaßt, so, als handele es sich darum, ungeachtet der Arbeitsteilung, die sich auf wissenschaftlichem Gebiet historisch herausgebildet hat, überhaupt alles zu erkennen und das gesamte verfügbare Wissen zusammenzufassen. Die Autoren, die so argumentieren, versichern gewöhnlich, daß nur alle Wissenschaften gemeinsam die Welt als Ganzes erforschen, während sich jede einzelne

[24] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 501.
[25] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 290.
[26] B. M. Kedrow: Klassifikazija nauk, Bd. I, Moskau 1961, S. 280.

Wissenschaft mit einem Teil oder einer Seite der Welt befasse. Diese Erwägungen berühren unseres Erachtens nicht das Wesen der hier gestellten Frage. Selbstverständlich hat die Erforschung der Welt als Ganzes nichts mit der Anmaßung gemein, alles Existierende in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu erfassen oder einer besonderen Wissenschaft die Gesamtheit aller wissenschaftlichen Disziplinen unterzuordnen. Unseres Erachtens verfügt auch die Gesamtheit der heute existierenden Wissenschaften nicht über die Kenntnis des Ganzen, da immer neue Zweige der Wissenschaft entstehen und neue, bisher unbekannte Forschungsgebiete entdeckt werden, die unsere Vorstellungen vom Universum wesentlich verändern.

Die Einheit der Welt – es ist notwendig, dies immer wieder zu betonen – wird nicht mit spekulativen logischen Argumenten bewiesen, sondern die gesamte Geschichte der Wissenschaft und der materiellen Produktion lehrt uns, die Einheit der Welt zu erkennen. Die wissenschaftlich-philosophische Bilanz und Verallgemeinerung dieses weltgeschichtlichen Prozesses widerlegt nicht nur die idealistischen Vorstellungen über das immaterielle Wesen des Materiellen oder das übernatürliche Wesen des Geistigen, sondern erlaubt auch, die vielfältigen Formen der materiellen Einheit der Welt zu erklären und zu beschreiben. Selbstverständlich erforscht [87] die Philosophie die Welt als Ganzes (die Einheit der Welt) nur unter einem bestimmten Aspekt, da sie von der spezifischen Problematik der Einzelwissenschaften völlig absieht. Es bedarf keines großen Scharfsinns, um zu verstehen, daß die Untersuchung der allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der Veränderung des Existierenden eine Einschränkung der Forschungsaufgabe ist, die dem Gegenstand und der Kompetenz der Philosophie des Marxismus entspricht.

Aus diesen Darlegungen wird sicher klargeworden sein, weshalb wir nicht nur annehmen dürfen, sondern (falls wir nicht den agnostizistischen Standpunkt einnehmen wollen) annehmen müssen, daß die Erforschung der Welt als Ganzes möglich und notwendig ist. Wie S. T. Meljuchin richtig bemerkt, sollte das Problem folgendermaßen formuliert werden: „Kann die wissenschaftliche Philosophie auf die Fragen antworten, ob ‚die Welt als Ganzes' von Gott geschaffen ist oder ewig existiert, ob sie unendlich in Raum und Zeit ist, ob die ganze Welt materiell ist, ob die Materie universelle Seinsgesetze und Eigenschaften aufweist wie die der Bewegungsform, der Wechselwirkung, des Raumes, der Zeit, der Erhaltung, der Kausalität usw.? Die Antwort auf diese Fragen muß und. soll hinreichend eindeutig sein, denn jedes Ausweichen und jedes Vakuum in der vernünftigen philosophischen Information geben den Vertretern der religiös-idealistischen Lehren Anlaß, dieses Vakuum im Sinne ihrer Lehren auszufüllen. Die Tatsache, daß keine Wissenschaft einen abgeschlossenen Begriff des Weltganzen geben kann, bedeutet keineswegs, daß es in unseren Vorstellungen keine zuverlässige Information über die Eigenschaften der ganzen materiellen Welt geben kann und daß eine entsprechende Weltanschauung unmöglich wäre."[27] Ebendeshalb kann man mit jenen marxistischen Wissenschaftlern nicht einverstanden sein, die meinen, daß die Aufgabe, die Welt als Ganzes zu erforschen, ebenso wie die Naturphilosophie nicht mehr zeitgemäß sei.[28]

[88] Es braucht kaum ausführlich erklärt zu werden, daß die Unzulänglichkeit der Naturphilosophie durchaus nicht in ihrem Studium der Welt als Ganzes bestand; sie versuchte sich

[27] S. T. Meljuchin: Problemy logiki nautschnowo issledowanija. In: Filossofskije nauki, 1970, Heft 5, S. 144.

[28] „In vergangener Zeit", schreibt zum Beispiel S. Abdildin, „schufen die Philosophen eine philosophische Lehre über die Welt als Ganzes, auch suchten sie ständig das Urprinzip, auf dem sie ihre umfangreichen Systeme errichten sollten. All das war erträglich, solange die konkreten Wissenschaften (Physik, Kosmologie, Astronomie, Biologie, politische Ökonomie usw.) nicht entwickelt waren." Erst später spricht Abdildin von der Bedeutung, welche für die Wissenschaft „die fundamentale Leninsche [88] These von der Unerschöpflichkeit der Materie" besitzt. (S. Abdildin: Problema natschala w teoretitscheskom posnanii, Alma-Ata 1967, S. 168 bis 169.) Anscheinend ist er sich dessen nicht bewußt, daß diese These sich nicht auf irgendein einzelnes Fragment der Realität bezieht, sondern auf das ganze Universum.

hauptsächlich in Mutmaßungen, weil ihr die konkreten wissenschaftlichen Fakten fehlten. Die Naturphilosophie ist überlebt, wie Engels zeigt, weil wir jetzt soweit sind, „ein übersichtliches Bild des Naturzusammenhangs in annähernd systematischer Form, vermittelst der durch die empirische Naturwissenschaft selbst gelieferten Tatsachen darstellen zu können“.[29] Engels hält es folglich für möglich, auf der Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnisse ein *allgemeines Bild der Natur als eines zusammenhängenden Ganzen zu geben*. Seine „Dialektik der Natur“ war auch ein derartiger Versuch, philosophisch die materielle Einheit der Welt zu erfassen. Dieser Versuch unterscheidet sich grundlegend von der Naturphilosophie, deren Prinzip ein abgeschlossenes „System der Natur“, ein System endgültiger Wahrheiten letzter Instanz war. Engels wandte sich gegen dieses Prinzip, ohne welches die Naturphilosophie undenkbar ist, und schrieb: „Daß die Welt ein einheitliches System, d. h. ein zusammenhängendes Ganzes vorstellt, ist klar, aber die Erkenntnis dieses Systems setzt die Erkenntnis der *ganzen* Natur und Geschichte voraus, die die Menschen *nie* erreichen. Wer also Systeme macht, muß die zahllosen Lücken durch *eigne Erfindung* ausfüllen, d. h. *irrationell* phantasieren, ideologisieren.“[30] Obgleich Engels, wie wir sehen, vor der naturphilosophischen Systembildnerei warnt, die das unendliche Ganze in das Prokrustesbett eines immer historisch begrenzten Wissens zwängt, hält er die Erkenntnis des Weltganzen nicht für eine müßige Angelegenheit. Er weist nur auf die dialektische Widersprüchlichkeit dieses Erkenntnisprozesses hin: „Das Erkennen des Unendlichen ist ... mit doppelten Schwierigkeiten umschanzt und kann sich, seiner Natur nach, nur vollziehn in einem unendlichen asymptotischen Progreß. [89] Und das genügt uns vollständig, um sagen zu können: Das Unendliche ist ebenso erkennbar wie unerkennbar, und das ist alles, was wir brauchen.“[31] So führt Engels den Kampf gegen zwei metaphysische Extreme: einerseits gegen die Negation der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt als Ganzes und andererseits gegen die dogmatische Auffassung dieses Prinzips.

Die Philosophie des Marxismus gründet sich in ihren Urteilen über das Universum darauf, was die verschiedenen Einzelwissenschaften liefern, aber gerade deshalb fallen natürlich ihre Schlußfolgerungen nicht mit den Schlußfolgerungen zusammen, zu denen diese Wissenschaften jede für sich gelangen. Sowohl die einzelwissenschaftlichen als auch die philosophischen Urteile über das Weltganze sind absolut feststehend, notwendig und heuristisch fruchtbar, wenn sie erstens materialistisch und zweitens dialektisch sind. Mögen doch die Philosophen, die sich für die Vertreter der wissenschaftlichen Weltanschauung halten, versuchen, ohne solche „metaphysischen“, „ontologischen“, „naturphilosophischen“ Urteile auszukommen. Der Materialismus stellt bekanntlich ein System logisch miteinander verbundenen theoretischer Thesen dar. Zählen wir einige von ihnen auf, wobei wir uns im voraus beim Leser entschuldigen, dem wir im gegebenen Fall nichts Neues sagen: Die Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität. Die Materie ist unerschaffbar und unzerstörbar. Das Bewußtsein ist das Produkt der Entwicklung der Materie. Die Bewegung ist die Existenzform der Materie. Die Materie existiert in Raum und Zeit. Die Welt ist prinzipiell erkennbar. Beziehen sich alle diese Behauptungen auf die Welt als Ganzes oder nur auf den Teil, den sich Wissenschaft und Praxis bereits erschlossen haben? Der Positivist weist diese Thesen zurück, erklärt, sie hätten keinen wissenschaftlichen Sinn, und gelangt völlig logisch zum absoluten Relativismus.[32]

---

[29] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 295.

[30] Friedrich Engels: Materialien zum „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 574.

[31] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 502.

[32] Übrigens haben einige Positivisten schon damit begonnen, ihre frühere Negation des Sinns der Auffassung der Welt als Ganzes zu revidieren. So schreibt K. R. Popper im Vorwort zur englischen Ausgabe der „Logik der Forschung“ (1959): „Ich glaube jedoch, daß es zumindest *ein* philosophisches Problem gibt, das alle denkenden Menschen interessiert. Es ist das Problem der Kosmologie: das Problem, die Welt zu verstehen – auch uns

[90] Indem er die realen wissenschaftlichen Fakten erforscht, widerlegt der dialektische Materialismus den positivistischen Skeptizismus als subjektivistische und antidialektische Anschauung. Dabei erhärtet der marxistische Materialismus nicht allein die Wahrheiten des vormarxistischen Materialismus, sondern er geht in den philosophischen Verallgemeinerungen sehr viel weiter. Die Entwicklung ist allgemein und absolut. Die Widersprüche, das Ineinanderumwandeln und der „Kampf“ der Gegensätze bilden den Kern des Entwicklungsprozesses. Die Entwicklung vollzieht sich auf dem Wege der Verwandlung quantitativer Veränderungen in qualitative, der Negation und der Negation der Negation. Es bedarf nicht viel Scharfsinns zu verstehen, daß diese Behauptungen sich auf das Weltganze beziehen, anderenfalls hätten sie gar keine wissenschaftliche Bedeutung. Indem wir diese Thesen entwickeln, präzisieren und bereichern, befassen wir uns wiederum mit der Welt als Ganzes und nicht mit irgendeinem ihrer Teile. Deshalb ist die Verneinung der Welt als Ganzes, gleichgültig, ob im erkenntnistheoretischen oder ontologischen Sinn, die Verneinung der Einheit der Welt, der Auffassung, daß Bewegung, Raum, Zeit usw. allgemein sind. Die Naturwissenschaft gibt keine Begründung für derartige Schlußfolgerungen, im Gegenteil, sie bestätigt hier wie auch in anderen Fragen die materialistische These von der Einheit der Welt.

Wir haben gezeigt, daß die Geschichte des Materialismus mit der theoretischen Begründung der sich spontan entwickelnden Auffassung von der Ewigkeit der Natur oder der Materie beginnt. Die Entwicklung dieser Ideen bedeutete die Entmystifizierung der Natur und die Zerstörung der religiös-mythologischen Weltauffassung, für welche die Natur das Produkt des Übernatürlichen ist. Der Materialismus formuliert und begründet von Anfang an das Prinzip der materiellen Einheit der Welt, und die Entwicklung dieses Prinzips führte zur materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Dadurch wurde aber das Problem der Ein-[91]heit der Welt, das gerade auf der Grundlage dieser Lösung eine weitere Entwicklung erfuhr, nicht beseitigt, da die Antithese von Geist und Materie, von Bewußtsein und Sein, von Subjektivem und Objektivem dem Problem der Einheit der Welt die Bedeutung gab, von der die Naturphilosophen eine ganz unklare Vorstellung hatten. Auch das zeugt von dem vielseitigen Inhalt der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie.

2. Ontologischer Aspekt. Zur Charakteristik der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie

Die Erklärung der Welt aus sich selbst heraus ist das Prinzip der materialistischen Philosophie, von dem bereits die ersten „naiven“ materialistischen Lehren ausgingen. Es wäre aber ein offensichtliches Mißverstehen des historischen Werdegangs der Philosophie, wenn wir dieses „unmittelbare“ Verhältnis des denkenden Menschen zu der ihn durch ihre grenzenlose Macht erdrückenden Welt für etwas halten wollten, das sich von selbst ergeben hat. Indessen ist das intellektuelle Bedürfnis, die Welt aus sich selbst heraus zu erklären, ein unverkennbares Zeugnis dafür, daß die Menschheit ihre elementar entstandenen Irrtümer, die keineswegs Irrtümer einzelner Individuen sind, zu beherrschen beginnt. Um zu den „naiven“, „unmittelbaren“ Anschauungen des ursprünglichen, „spontanen“ Materialismus zu gelangen, war es notwendig, sich weitgehend von den mystischen Vorstellungen zu befreien, mit denen das menschliche Leben durch die Religion, die Mythologie und auch durch die tatsächlich noch bestehende Unterlegenheit des Menschen gegenüber den elementaren Naturgewalten und der gesellschaftlichen Entwicklung überflutet wurde.

---

selbst, die wir ja zu dieser Welt gehören, und unser Wissen.“ (K. R. Popper: Logik der Forschung, Tübingen 1966, [90] S. XVI) Der Vortrag Poppers auf dem XIV. Internationalen Philosophie-Kongreß zeugt davon, daß Popper sich bemüht, das Problem der Welt als Ganzes von der Position des neorealistischen Pluralismus her zu lösen, von dessen Thesen eine Anzahl den idealistischen Postulaten des Platonismus analog ist. (Siehe K. Popper: On the Theory of the Objective Mind. In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968 Bd. I, S. 25-53.)

Die spontan entstandene supranaturalistische Weltanschauung geht historisch der Philosophie voraus. Der ursprüngliche Materialismus ist der erste sinnvolle intellektuelle Protest gegen den Supranaturalismus, er ist dessen Kritik und dessen Negation.[33] Der [92] Idealismus hingegen, der später entsteht, versucht die supranaturalistische Weltanschauung zu erhalten, indem er sie systematisch umgestaltet. Ohne die Erklärung der Natur durch die Annahme übernatürlicher Wesen zu verwerfen, erarbeitet der Idealismus eine theoretische Konzeption und verwischt allmählich den Gegensatz zwischen Übernatürlichem und Natürlichem.[34] Während der Materialismus eine Negation der Religion ist, stellt der Idealismus den Versuch dar, die Religion in eine intellektuelle Weltanschauung umzugestalten. Der Idealismus ist also auch dann der Verbündete der Religion, wenn er ihre traditionellen Vorstellungen reformiert, und mehr als das, gerade in diesem Fall erfüllt er wirklich seine soziale Funktion, ungeachtet der verzweifelten Proteste konservativer religiöser Eiferer, die darin nicht selten eine raffinierte Ketzerei sehen. Wahrscheinlich bezog sich der junge Marx darauf, als er schrieb, daß „von allen Philosophien der Vergangenheit ohne Ausnahme jede des Abfalls von der christlichen Religion durch die Theologen bezichtigt wurde, [93] selbst die des frommen Malebranche und des inspirierten Jakob Böhme“.[35]

Die idealistischen Lehren des antiken Griechenland und des antiken Rom unterschieden sich wesentlich von der zu dieser Zeit herrschenden religiösen Weltanschauung. Es genügt, die platonischen transzendenten Ideen mit den olympischen Göttern aus Homers Epos zu vergleichen. Man muß übrigens im Auge behalten, daß die Evolution der idealistischen Philosophie in gewissem Maße auch die Evolution der Religion zum Ausdruck bringt.

Die mittelalterliche christliche Philosophie, die in einer Epoche entstand, in der die Religion mehr oder weniger direkt das Alltagsbewußtsein der Menschen beherrschte, setzt die Idee des absolut immateriellen, übernatürlichen Wesens an die Stelle der antiken idealistischen Vorstellung von der nichtstofflichen und unpersönlichen Grundlage des Universums.[36] Diese Rück-

---

[33] Stärke und Schwäche dieses urwüchsigen Materialismus enthüllt sich besonders anschaulich in seiner naturalistischen Theogonie, der zufolge die Götter (deren Existenz nicht geleugnet wird) in dem einen Fall aus Wasser, im anderen aus Feuer oder aus irgendeinem anderen [92] „substantiellen“ Stoff entstanden. Das Übernatürliche wird auf diese Weise als Natürliches gedeutet, das heißt aus der Natur erklärt und somit in eine Naturerscheinung verwandelt.

[34] Man kann deshalb A. D. Suchow nicht zustimmen, der faktisch Idealismus und Religion identifiziert. „Die Religion“, schreibt er, „ist eine Form des objektiven Idealismus. Sie ist die gröbste und primitivste Form des Idealismus.“ (A. D. Suchow: Sozialnyje i gnoseologitscheskije korni religii, Moskau 1961, S. 116.) Indessen unterscheidet sich die Religion als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins wesentlich von der Philosophie (mag sie auch idealistisch sein), und zudem entstand sie bekannterweise viele tausend Jahre vor der Philosophie. Die Geschichte der Philosophie schließt deshalb die Geschichte der Religion nicht ein, die man überhaupt nicht als Geschichte der Erkenntnis betrachten kann, schon deshalb nicht, weil die Religion nicht mit den materiell-praktischen Tätigkeiten verbunden ist, jedenfalls nicht unmittelbar, in deren Rahmen, besonders auf den frühen Stufen der Gesellschaftsentwicklung, sich der Erkenntnisprozeß vollzieht. Erst später begann man die religiösen Formen dahin auszudeuten, daß sie Erkenntnisbemühungen ausdrückten. Die theoretische Begründung des Idealismus ist nicht mit den religiösen Vorstellungen vom Übernatürlichen gleichzusetzen, obwohl beide Erscheinungen miteinander historisch verknüpft sind. Man kann deshalb auch mit folgender Feststellung des zitierten Autors nicht übereinstimmen: „Die idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie ist das erkenntnistheoretische Wesen jeder Religion.“ (Ebenda, S. 117.)

[35] [Karl Marx]: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 92.

[36] Diese Entwicklungstendenz der idealistischen Weltauffassung vermerkt Heinrich von Eicken. Jedoch, da er selbst Idealist ist, deutet er diese Tendenz als Entwicklung *aller* Philosophie von „groben“, naturalistischen Anschauungen zu „erhabenen“, religiös-idealistischen. „Der leitende Gedanke der Philosophie war offenbar das Bestreben, die Vielheit der Erscheinungen auf eine einheitliche Ursache zurückzuführen und diese letztere der Stofflichkeit immer mehr zu entziehen und als ein immaterielles Wesen zu begreifen.“ (H. v. Eicken: Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887, S. 58.) Die entgegengesetzte Tendenz, die adäquat der Entwicklung der Naturwissenschaften und dem historischen Prozeß der Beherrschung der Naturkräfte verläuft, wird von dem Idealisten ignoriert.

kehr zur Mythologie vollzieht sich jedoch auf einer neuen Basis, denn die scholastische Aneignung der Lehre Platons und später des Aristoteles begünstigt die Herausbildung einer spekulativen idealistischen Deutung Gottes als Weltvernunft. Im Grunde genommen war das eine Vorwegnahme der idealistischen Philosophie der Neuzeit, ungeachtet dessen, daß in anderer Beziehung die entstehende bürgerliche Philosophie zur Negation der Scholastik wurde.

In der Epoche des erstarkenden Kapitalismus wird die idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie allmählich immer mehr säkularisiert und gewinnt dadurch einen von der Theologie formal unabhängigen Ausdruck. Während die Scholastik die göttliche Vernunft über die Grenzen der endlichen, vorgeblich erschaf-[94]fenen Natur, die als zufälliges Sein behandelt wird, hinaustrug, verzichtet die idealistische Philosophie der Neuzeit auf die theologische Geringschätzung des Irdischen, des Endlichen, des Vergänglichen und trachtet danach, die „Spaltung“ zwischen Welt und Gott zu überwinden. Diese Philosophie entfaltet sich vor dem Hintergrund der strahlenden Erfolge der Naturwissenschaft; sie ist nicht selten an deren Errungenschaften gebunden, assimiliert sie und legt sie auf ihre Weise aus. Das, was von der Scholastik als übernatürlich betrachtet wurde, beginnt man allmählich so zu deuten, als sei es der Natur immanent. Das Übernatürliche wird gewissermaßen eliminiert, denn ein göttliches Gesetz ist nach der Lehre der idealistischen Rationalisten seinem Wesen nach ein Naturgesetz. Während früher der Materialismus die idealistische Philosophie wegen der unbegründeten Annahme des Übernatürlichen verurteilte, werfen die Idealisten den Materialisten vor, sie würden an Wunder glauben, zum Beispiel an die Entstehung des Bewußtseins aus der Materie. Leibniz schrieb, es sei nicht möglich zu behaupten, daß die Materie denkt, wenn man ihr keine unvergängliche Seele zuschreibt und nicht ein Wunder zuläßt.[37] Das ist nicht einfach ein polemischer Zug, sondern eine gesetzmäßige Wendung in der Geschichte des Idealismus, denn die Wissenschaft erarbeitet die Kriterien der Wissenschaftlichkeit, und der Idealismus kann nicht umhin, das zu berücksichtigen. Auch Leibniz bezeichnete die klare Abgrenzung des Natürlichen zum Übernatürlichen, das heißt zu dem, was den Naturgesetzen widerspricht, also auch zur Vernunft, als eine dringliche Aufgabe der Philosophie. Doch er bleibt Idealist und behauptet, daß die Sinnesempfindung und das Denken für die Materie nicht natürlich ist; wenn sie ihr eigen sind, muß man das Vorhandensein einer immateriellen Substanz innerhalb der Materie annehmen.[38]

Es wäre übernatürlich, überlegte Leibniz weiter, wenn die Menschen als geistige Wesen sterblich wären, das heißt das Schicksal ihres vergänglichen Körpers teilen würden. Also sind die Menschen „von Natur ... unsterblich“. „Man müßte in der Tat ein Wunder zugeben ..., wenn die Seele nicht immateriell wäre.“[39]

Nach der Lehre von Leibniz wird das Materielle aktiv oder [95] wirksam nur dank seinem immateriellen Wesen, der Monade, die zweifellos erschaffen worden ist. Und da die Welt ein geordnetes Ganzes ist, gibt Gott den Substanzen nicht nach Gutdünken diese oder jene Qualitäten, es ist vielmehr so, „daß er in ihnen nur das erzeugt und erhält, was mit ihrem Wesen übereinstimmt, das heißt, was aus ihrer Natur als erklärbare Modifikation abgeleitet werden kann“.[40] Obwohl also das Übernatürliche formal nach wie vor einen bestimmten Stellenwert behält, werden alle bei den Naturerscheinungen beobachteten Eigenschaften als ihnen innewohnende Eigenschaften betrachtet. Deshalb muß man sie aus der Natur und nicht aus einem übernatürlichen Wesen ableiten. Das bedeutet, daß das materialistische Prinzip der Erklärung

[37] Siehe G. W. Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, 2. Bd., Frankfurt a. M. 1961, S. 281 ff.
[38] Siehe ebenda.
[39] Ebenda, S. 287.
[40] Siehe ebenda, S. 85 ff.

der Welt aus sich selbst heraus nicht mehr ganz und gar verworfen wird, es wird als eine Art Aufsteigen vom Empirischen zum Überempirischen idealistisch interpretiert. „Und man beginnt bei den Sinnen, um die Menschen allmählich zu dem zu führen, was über den Sinnen ist“[41], sagt Leibniz. Von diesem Standpunkt aus muß das Übersinnliche mit Hilfe der Erforschung der sinnlich wahrnehmbaren Welt offenbart, das Transzendente in der Erfahrung gefunden werden.

Der spekulative Idealismus, der sich die Aufgabe stellt, über die Grenzen jeder möglichen Erfahrung hinauszukommen, sucht Berührungspunkte mit der empirischen Erforschung der Natur. Dabei interessieren ihn weniger die Resultate als der Erkenntnisprozeß selbst, dessen Untersuchung die Natur der studierten Objekte erhellt.

Étienne Bonnot de Condillac, ein Philosoph, der zwischen Materialismus und idealistischem Empirismus schwankt, stellt ein Prinzip auf, nach welchem sich ein Philosoph dadurch von anderen Leuten unterscheidet, daß er für alles eine natürliche Erklärung hat: Für den Philosophen genügt es nicht zu behaupten, daß dieses oder jenes Ding auf übernatürliche Weise geschaffen worden ist, er muß erklären, wie es auf natürlichem Wege entstehen konnte.[42]

Auch der Idealismus ist gezwungen, dieses naturalistische Prinzip anzuerkennen, freilich bei weitem nicht ohne Unterstellungen und meist höchst inkonsequent. Das ist, bedingt durch die Ent-[96]wicklung der bürgerlichen Gesellschaft, die gesetzmäßige Evolutionstendenz der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Diese Tendenz tritt sogar bei einem so pfäffischen Idealisten wie George Berkeley recht stark hervor.

Berkeley ist ein Empiriker, jedoch ein idealistischer Empiriker. Allein das Auftreten einer solchen Spielart des Idealismus zeugt schon von dem steigenden Bedürfnis nach einer naturalistischen Interpretation dieser Philosophie und ihrer theologischen Schlußfolgerungen, die ja ihre eigentlichen verborgenen Grundlagen sind.

Die sinnlich wahrnehmbare Realität auf vielfältige Kombinationen von Empfindungen zurückzuführen ist der zentrale Punkt von Berkeleys Lehre. Sein ist Wahrgenommenwerden. Doch woher kommt in diesem Fall Gott, zu dem Berkeley seine Leser im Endresultat hinführt? Die Vorstellung von Gott kann ja nicht aus der Erfahrung geschöpft werden, wie Berkeleys Vorläufer bewiesen: Wir begreifen seine Existenz dank der uns eigenen angeborenen Ideen, durch apriorische Prinzipien, durch intellektuelle Intuition oder durch Schlußfolgerungen. Berkeley ist entschieden gegen diese rationalistischen Vorstellungen, die er mit gutem Grund als nicht überzeugungskräftig einschätzt. Gemäß der Lehre Berkeleys erfassen wir die Existenz Gottes empirisch: Unsere Empfindungen sind nicht die Wahrnehmungen irgendwelcher mythischen Dinge, sondern die, allerdings nicht unmittelbare, Wahrnehmung Gottes selbst.

Interessant ist der Gedankengang des irischen Bischofs. Er geht nicht von der Frage nach dem *äußeren Ursprung* der Vielfalt der sinnlichen Gegebenheiten aus, über die das menschliche Individuum verfügt. Er bemüht sich nur zu beweisen, daß die Ursachen der Empfindungen keine Dinge sein können, denn das, was wir Dinge nennen und unbegründeterweise für etwas halten, was von unseren Empfindungen verschieden ist, besteht völlig aus Empfindungen. Es muß also – so ist die Logik des *subjektiven* Idealisten – noch eine zweite Quelle der unerschöpflichen Vielfalt der Empfindungen geben, insofern als diese Quelle nicht der Mensch selbst sein kann, in welchem diese Empfindungen auftreten, sich zeigen und ihm ganz unwillkürlich bewußt werden. Eine derartige Quelle unserer Empfindungen, so schlußfolgert Berkeley, kann nur Gott sein; er gibt die Empfindungen dem Menschen ein, der in ihnen von der göttlichen Stimme geprägte Zeichen und Symbole sehen muß.

---

[41] Ebenda, 1. Bd., S. 85.
[42] Siehe: Istorija filossofii, Bd. 3, Moskau 1943, S. 385.

Der mystische Idealismus Berkeleys (wie ihn Immanuel Kant [97] treffend bezeichnete) behauptet, daß nichts Menschen und Gott trennen kann (selbstverständlich außer den materialistischen Verirrungen), da keine Natur, keine Materie selbständig, unabhängig vom Bewußtsein existierende Realität sei. Dem Menschen wird nach dieser Lehre die Offenbarung Gottes unmittelbar zuteil; es ist dies die mit den Sinnen erfaßbare Welt, die Welt seiner Empfindungen, die ihm von oben gesandt werden, auf daß er sie dechiffriere und dadurch den göttlichen Sinn erfasse.

Der Gott der Berkeleyschen Philosophie unterscheidet sich merklich vom Allerhöchsten der traditionellen christlichen Glaubenslehre; er offenbart sich ständig dem Menschen und ist sozusagen bei jeder Sache oder genauer gesagt bei jeder Empfindungskombination zugegen. Sowie der Mensch etwas sieht oder hört, nimmt er die göttliche Anwesenheit wahr, und es bleibt ihm nur, dieser Tatsache bewußt zu werden und seine Empfindungen entsprechend zu entziffern.[43]

Es war kein Zufall, daß Berkeley auf die Positionen eines eigentümlichen Platonismus mit klar ausgeprägter pantheistischer Färbung überging; sein subjektiver Idealismus war von Anfang an [98] auf die Begründung einer religiösen Weltanschauung ausgerichtet. Nichtsdestoweniger bezeichnen die bürgerlichen Forscher die Lehre Berkeleys als ein System des „natürlichen Realismus“, als Philosophie des gesunden Menschenverstandes usw.

Im Verlauf der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft wandelte sich die Interpretation des geistigen Ursprungs in der idealistischen Philosophie. Diese bricht im Grunde genommen nicht mit dem religiösen Glauben an das übernatürliche Sein; sie eliminiert die ihm von der Theologie zugeschriebenen personalen Charakteristika und neigt immer mehr zu der pantheistischen Negation der theologischen Gegenüberstellung von Gott und Natur, von Gott und Menschheit. Während die materialistische Philosophie den Pantheismus allmählich überwindet, findet der objektive Idealismus in ihm eine willkommene Form der bürgerlichen Säkularisierung der religiösen Weltanschauung.

Im deutschen klassischen Idealismus werden die pantheistischen Tendenzen am stärksten durch die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels vertreten; er hat den materialistischen Pantheismus Spinozas in einen idealistischen Panlogismus umgewandelt. Hegels „absolute Idee“, die der Philosoph nicht selten direkt Gott nennt, ist der unpersönliche logische Prozeß, der übermenschlich, jedoch nicht übernatürlich ist, denn: „Der Geist hat *für uns* die *Natur* zu seiner *Voraussetzung*“[44], obwohl „der Geist selbst es ist, der sich die Natur zu seiner Voraussetzung macht.“[45] Die Natur ist das Anderssein des absoluten Geistes, der jedoch nicht au-

[43] Am Beispiel G. Berkeleys wird besonders deutlich, daß man die Unterschiede zwischen dem subjektiven und dem objektiven Idealismus nicht überbewerten darf. Der subjektive Idealismus überschreitet in der Regel nicht die Grenzen einer erkenntnistheoretischen Interpretation der Tatsachen des Wissens oder der Erlebnisse. Wenn er die Frage der ontologischen Voraussetzungen des Wissens und des emotionalen Lebens offenläßt, so ist das Agnostizismus im Sinne Humes. Wenn er dagegen über die Schranken der rein erkenntnistheoretischen Analyse hinausgeht, dann verbindet er sich unausweichlich mit dem objektiven Idealismus, wie das nicht nur bei Berkeley, sondern auch bei Fichte war. Treffend bemerkt Alfred Kosing: „Die Grenzen zwischen subjektivem und objektivem Idealismus sind ... fließend, da die subjektiven Idealisten, um der Konsequenz des Solipsismus zu entgehen, meist nach einer Erweiterung des individuellen Bewußtseins zu einem allgemeinen Bewußtsein hin streben (beispielsweise Rickerts Bewußtsein überhaupt oder erkenntnistheoretisches Subjekt).“ (A. Kosing: Die „gesunde Vernunft“ des Jesuitenpaters Josef de Vries. In: DZfPh, Heft 1, 1959, S. 72.) Die Forscher positivistischer Richtung bemühen sich gewöhnlich, zu beweisen, daß der subjektive Idealismus frei von supranaturalistischen Annahmen sei, wie sie dem objektiven Idealismus eigen sind. In Wirklichkeit vereinigen sich beide Spielarten der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie in ihren Grundtendenzen.

[44] G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Berlin 1966, S. 513.

[45] G. W. F. Hegel: System der Philosophie. Erster Teil. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, S. 450. – Hegel sagt: „... die Vernunft sey die Seele der Welt, wohne in ihr, sey ihr Immanentes, ihre eigenste innerste Natur, ihr Allgemeines.“ (Ebenda, S. 84.) – Feuerbach schätzte die Hegelsche Philosophie richtig als „pantheistischen Idealismus“ ein. (L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1970, S. 293.) Ja, auch Hegel selbst gab dies zu, freilich nicht ohne Vorbe-

ßerhalb seiner Selbstentfremdung existiert, folglich auch nicht [99] außerhalb des Seins der Natur und des menschlichen Seins. Letztere sind nicht einfach Bestandteile des Absoluten (wie der Neoplatonismus meint), sondern bilden attributive Formen seiner Existenz und seines Selbstbewußtseins.

Ludwig Feuerbach definiert den Pantheismus als eine Lehre, die das Wesen Gottes nicht vom Wesen der Natur und des Menschen unterscheidet, das heißt als eine Lehre, die die theologischen Vorstellungen verweltlicht, jedoch nicht völlig mit ihnen bricht. In seinen philosophiegeschichtlichen Untersuchungen weist er nach, daß die idealistische Philosophie kraft der inneren Logik ihrer Entwicklung zum Pantheismus kommt. Ihre ursprünglichen Prämissen tragen theistischen Charakter, doch auch der Theismus wird zum Pantheismus, sofern er eine spekulative Form annimmt. In welcher Beziehung steht der Pantheismus zur grundlegenden Gegensätzlichkeit zwischen Materialismus und Idealismus? Feuerbach sagt: „Der Pantheismus verbindet daher mit dem Theismus den Atheismus – mit Gott die *Negation* Gottes ... Der Pantheismus ist der *theologische Atheismus*, der *theologische Materialismus*, die *Negation der Theologie*, aber selbst auf dem *Standpunkte der Theologie*.“[46] An anderer Stelle stellt der Philosoph jedoch ebenso begründet fest, daß „der Idealismus die Wahrheit des Pantheismus“[47] bildet. Diese unterschiedlichen Bewertungen des Pantheismus drücken den realen Widerspruch aus, der der pantheistischen Weltanschauung eigentümlich ist, in deren Rahmen der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus nicht ausgeglichen wird, sondern sich sogar weiter vertieft.

Die idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie behält ihren prinzipiellen Inhalt, ungeachtet der Änderung ihrer Form, mehr noch, dank dieser Änderung, denn anders hätte sie sich nicht gegen die ihr widersprechenden Tatsachen behaupten können, die die Wissenschaften von der Natur, von der Gesellschaft und vom Menschen entdecken und materialistisch erklären.

Die idealistische Vorstellung vom Geist entstand aus der vorwissenschaftlichen Introspektion, deren anregende Motive, jedenfalls im Laufe einer langen Periode, nicht sosehr mit dem Wis-[100]sensdurst verbunden waren als vielmehr mit der Angst, mit der tatsächlichen Ohnmacht des Menschen gegenüber den ihn beherrschenden Elementargewalten der Natur. Der Idealismus mystifiziert diese elementaren Naturkräfte und erklärt sie als übernatürliche Wesen. Die Mystifikation der menschlichen Psyche bringt die idealistische Vorstellung vom übermenschlichen Geist hervor. Jedoch auch diese Spekulationen wahren eine gewisse Bindung an die Realität – an die Natur und die menschliche Psyche. Letztere sind eine Art Sprungbrett, mit dem der Idealismus sich in ein absolutes intellektuelles Vakuum schlendert, über das Goethe sagt:

> Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
> Den Schritt nicht hören, den du tust,
> Nichts Festes finden, wo du ruhst.[48]

Die Geschichte des Idealismus zeigt, daß er, obwohl er an der Möglichkeit einer positiven inhaltlichen Charakteristik des Übernatürlichen, des Übermenschlichen zweifelte, obwohl er die fruchtlosen Versuche aufgab, die Existenz des transzendenten Absoluten logisch zu beweisen, das Ziel nicht aufgibt, das ihn beseelt. Der Idealismus beginnt, sich mit der detaillierten Analyse von empirisch festgestellten und wissenschaftlich bewiesenen Tatsachen zu be-

---

halte. „Der Pantheismus“, schrieb er, „geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Systematisierung über ... Dennoch bildet diese Anschauung für jede gesunde Brust einen natürlichen Ausgangspunkt.“ (G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit mündlichen Zusätzen. In: [99] Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, S. 46.)

[46] L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 285.

[47] Ebenda, S. 290.

[48] J. W. v. Goethe: Faust. Der Tragödie Zweiter Teil. In: Werke, Berliner Ausgabe, Bd. 8, Berlin 1965, S. 552.

fassen, die er nun nicht mehr widerlegt, jedenfalls nicht direkt, sondern interpretiert und dabei ihren wirklichen, materialistischen Sinn verkehrt. Anders ausgedrückt, während der Idealismus in der Vergangenheit sich auf den Gebieten ausbreitete, die die wissenschaftliche Forschung noch nicht berührte, versucht er jetzt, zum Teil in der Einsicht in die Substanzlosigkeit seiner bisherigen spekulativen Konstruktionen, zum Teil, weil er durch die immer stärker werdende Expansion der Wissenschaft dazu gezwungen wurde, auf ihrem Boden Wurzeln zu fassen, um von ihren oft unvergänglichen Errungenschaften zu profitieren und nicht mehr von ihren zeitweiligen Lücken. Diese Tendenz, die schon im 17. Jahrhundert entstanden war, gewann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonderen Einfluß und erobert in unserer Zeit eine Vormachtstellung.[49]

[101] Arthur Schopenhauer war wohl der erste idealistische Philosoph, der Bewußtsein und Geist als physiologisch bedingt betrachtet. Er solidarisiert sich in dieser Frage mit der Naturwissenschaft, verbleibt aber auf den Positionen des Idealismus.[50] Das Wesen der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie besteht nicht unbedingt darin, Bewußtsein, Denken und Geist als primär anzunehmen. Diese Auffassung des Primats ist charakteristisch für den rationalistischen Idealismus. Sein Gegenpol innerhalb ein und derselben idealistischen Richtung ist der Irrationalismus. Letzterer lehnt die These. vom Primat der Vernunft, des Den-[102]kens und des Bewußtseins ab und beweist, daß diese intellektuellen Formen des Geistigen sekundär sind; primär sind nur der Wille, das Unbewußte, das irrationale „Élan vital“ [Lebenskraft] usw. Er wäre deshalb eine Vereinfachung oder ein dogmatisches Ignorieren der wirklichen Tendenzen in der Entwicklung des Idealismus, die für ihn charakteristische Deutung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem auf die starre Eingleisigkeit: das Bewußtsein (das Denken) ist primär, die Materie (das Sein) ist sekundär, zu reduzieren. Die irrationalistische Interpretation des Primären stellt sich nicht selten sowohl zur

---

[49] Selbstverständlich paßten sich sowohl früher wie auch heute viele Idealisten den Forderungen der Wissenschaft nicht an oder machten sich diese Forderungen nur als Bedingung der notwendigen Respektabilität [101] in der Philosophie zu eigen. Die neothomistische Konzeption der Harmonie von Vernunft und Glauben ist eine solche Form des Dogmas in wissenschaftlicher Gestalt, welches sich nur der äußeren Form nach im Widerspruch zur protestantischen Überzeugung von dem absoluten Gegensatz von Religion und Wissenschaft befindet. Die Idealisten kämpfen auch in unseren Tagen häufig verzweifelt für die Festigung eines rein religiösen Inhalts in der Philosophie. So glich der spanische Philosoph A. Muñoz-Alonso auf dem XIII. Internationalen Kongreß für Philosophie ganz und gar einem Propheten, der die Wahrheit der Offenbarung verkündet. Im folgenden einige Stellen aus seinem Vortrag „Der Mensch ohne Obdach“.
„Das Übernatürliche ist nicht von dieser Welt. Aber das bedeutet nicht, daß es nicht in dieser Welt erscheinen kann.“ (A. Muñoz-Alonso: El hombre a la intemperie. In: Memorias del XIII Congreso International de Filosofia, Mexiko 1963, Bd. 1, S. 77.) Muñoz-Alonso konstatierte, die moderne Philosophie klebe zu sehr am Irdischen, historisch Vergänglichen, und er bemühte sich, zu beweisen, daß sie sich auf diesem Wege von den dringlichen Fragen des menschlichen Lebens entferne: „Die moderne Philosophie zeugt davon, daß sie keine Antwort auf die aktuelle Frage biblischen Ursprungs gibt.“ Was ist das für eine Frage, vor der die Philosophie passen muß? „Warum und weswegen sind wir von Gott verlassen?“ (Ebenda, S. 78.)
Muñoz-Alonso ist eine ziemlich typische Figur, wie sie es immer auf dem äußersten rechten Flügel der idealistischen Philosophie gegeben hat. War nicht sogar Hegel genötigt, sich respektvoll vor dem Mystiker und politischen Reaktionär Franz von Baader zu rechtfertigen, der ihn beschuldigt hatte, Zugeständnisse an die materialistische Naturphilosophie zu machen? (Siehe G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, S. 15.)

[50] Der Schweizer Marxist Theodor Schwarz bemerkt aus diesem Anlaß: „Sein physiologisch-biologischer Gesichtspunkt ist in dieser Beziehung weit materialistischer als der der Büchner und Moleschott.“ (Th. Schwarz: [102] Sein, Mensch und Gesellschaft im Existentialismus. Mit zwei Arbeiten über Schopenhauer und Nietzsche, Frankfurt a. M. 1973, S. 18.) Damit kann man jedoch nicht einverstanden sein, weil primär bei Schopenhauer ein bewußtseinsloser Geist existiert, ein blinder Wille des Weltalls, der alles erschafft und alles zerstört. Das Bewußtsein erweist sich in Wirklichkeit als abgeleitet, aber auch die Materie, mit der es unmittelbar verbunden ist, wird als etwas von dem blinden, bewußtseinslosen kosmischen Willen Abgeleitetes behandelt. In dieser Konzeption ist kein Gran Materialismus enthalten, ungeachtet der ganz bewußten Ausnutzung der bekannten materialistischen Auffassung.

materialistischen als auch zur idealistischen (rationalistischen) Lösung der Grundfrage der Philosophie in Gegensatz. Dies war schon für die „Lebensphilosophie“ charakteristisch, die das Leben – ihre Ausgangsidee – als etwas Ungeistiges, aber zugleich etwas Immaterielles behandelte.

Die Eigenart dieser idealistischen Interpretation des Lebens besteht darin, daß das Leben selbst primär, substantiell auftritt. Bei alledem jedoch wurde das Leben als eine unbewußte, psychische Aktivität betrachtet, die sich in Instinkten, Trieben usw. äußert. Wir sehen also, daß die Analyse der Vielfalt idealistischer Antworten auf die Grundfrage der Philosophie eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophiegeschichte ist, denn nur die spezielle Untersuchung dieser Vielfalt von Antworten kann die ihnen innewohnende Einheit an den Tag bringen. Dort, wo das Verständnis dieser Einheit fehlt, werden die verschiedenen Modifikationen des Idealismus oft für vom Idealismus unabhängige philosophische Richtungen gehalten.

Eine paradoxe Form der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie ist die Verneinung der Existenz von Bewußtsein und Geistigem überhaupt. Eine derartige Position wird gewöhnlich mit dem Vulgärmaterialismus in Verbindung gebracht. Aber [103] es gibt auch eine idealistische Richtung, die die Realität des Bewußtseins verneint und die man *Vulgäridealismus* nennen sollte.

Wenn Hegel behauptete, daß „aller Inhalt, alles Objektive nur ist in Beziehung auf das Bewußtsein“[51], so stellte ihm Friedrich Wilhelm Nietzsche, der den rationalistischen Idealismus ablehnte, eine auf den ersten Blick dem Idealismus höchst fernstehende These gegenüber: Die geistige Welt existiert überhaupt nicht.[52] Diese Verneinung des Geistigen bezog sich auf die spiritualistische Deutung des Lebens und der menschlichen Körperlichkeit, das heißt, sie hat nichts mit der materialistischen Auffassung des Geistigen als spezifische Eigenschaft des Materiellen gemein. Nietzsche hat eigentlich nicht das Geistige geleugnet, er ist nur gegen seine rationalistisch-idealistische Interpretation aufgetreten, deren zentraler Punkt die Anerkennung der Substantialität der Vernunft und der vernünftigen Wirklichkeit ist.

Zum Unterschied von Nietzsche versuchte William James vom Standpunkt des idealistischen Empirismus (der übrigens dem Irrationalismus nicht fernsteht) zu beweisen, daß die Existenz des Bewußtseins nicht mehr als eine Illusion sei, die daraus entspringe, daß die Dinge nicht nur existieren, sondern auch vom Menschen unterschieden und erkannt werden. Es gibt also Dinge, und es gibt Zeugen dafür, daß die Dinge vorhanden sind; das, was Bewußtsein, sagen wir, von einer Blüte genannt wird, ist nichts anderes als ebendiese Blüte. Folglich ist das Bewußtsein etwas Illusorisches. „*Diese Substanz ist fiktiv*“, schrieb James, „*wogegen die Gedanken, die im Konkreten verbleiben, ... aus derselben Materie bestehen wie auch die Dinge*.“[53] Was ist das für eine Materie, aus der sowohl die Dinge als auch die Gedanken bestehen? Das ist freilich keine Materie, obwohl James es Stoff und sogar Urstoff nennt. Hören wir James selbst: „... wenn man die Existenz eines nur ursprünglichen Stoffes oder einer Weltmaterie zuläßt, eines Stoffes, der alles in sich enthält, und wenn man diesen Stoff ‚reine Erfahrung‘ nennt, so kann man leicht die Erkenntnis als eine besondere Art von Wechselbeziehung erklären, in welche die verschiedenen Elemente der reinen Erfahrung eingehen. Diese Bezie-[104]hung selbst stellt einen Teil der reinen Erfahrung vor; ein ‚Glied‘ davon wird zum Subjekt oder Träger der Erkenntnis, zum Erkennenden.“[54]

---

[51] G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig 1971, S. 547/548.
[52] F. Nitzsche: Ecco homo. In: Werke, Bd. 8, Stuttgart 1921, S. 386.
[53] W. James: Does „Consciousness“ Exist? In: Essays in Radical Empiricism, London 1912.
[54] Ebenda. – Dieses idealistische Leugnen der Realität des Bewußtseins ist nicht nur der Versuch, die Alternative, welche durch die Grundfrage der Philosophie formuliert wird, zu eliminieren, sondern auch das Bemühen einer phänomenalistischen Reduzierung des psychischen Lebens auf das unmittelbar zu beobachtende Verhal-

Es ist nicht schwer zu verstehen, daß diese Negierung des Bewußtseins (und des Geistes überhaupt) imaginär ist. Die „reine Erfahrung“ ist entgegen den Auffassungen von James etwas Geistiges, das das Bewußtsein einschließt. Doch gerade das verneint James, ebenso wie die Empiriokritiker die Subjektivität der Empfindungen verneinten. Die Empfindungen wurden von den Empiriokritikern als neutrale (das heißt weder materielle noch geistige) Elemente sowohl des Physischen als auch des Psychischen behandelt. James urteilte wohl einfach so: das Geistige („die reine Erfahrung“) ist materiell. So bekam die idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie einen materialistischen Anschein. Dieser Schein täuschte auch einige Behavioristen, die sich auf die Lehre von James stützten. So argumentierte A. Roback, daß der Behaviorismus „die den Fragen der Psychologie angemessene philosophische Position ist. Diese Position muß als Position des Mate-[105]rialismus anerkannt werden“.[55] In unseren Tagen haben sich einige einflußreiche idealistische Lehren, die sich auf die behavioristische Psychologie orientieren und die kybernetischen Modelle geistiger Tätigkeit subjektivistisch auslegen, den Standpunkt von James zu eigen gemacht. So schlagen die Anhänger der Philosophie der linguistischen Analyse vor, Begriffe wie „Bewußtsein“, „Denken“, „Sinneswahrnehmung“ oder „Subjektives“ aufzugeben und alle diese, wie sie meinen, unwissenschaftlichen Alltagsvorstellungen oder „Pseudobegriffe“ durch die Beschreibung der entsprechenden Tätigkeiten und Prozesse, die sich im Nervensystem vollziehen, zu ersetzen. Dieser Gesichtspunkt wird in dem Buch von Gilbert Ryle „Der Begriff des Bewußtseins“ systematisch dargelegt. A. Flew, ein Anhänger Ryles, behauptet, daß diese Arbeit, ebenso wie die philosophischen Untersuchungen Ludwig Wittgensteins als „hervorragender Beitrag zur materialistischen Philosophie“[56], anerkannt werden müsse.

Wie ist die Verneinung der Realität des Bewußtseins (und des Geistigen überhaupt) mit dem Idealismus zu vereinbaren? Das Wesen dieses Idealismus, der sich zweifellos von der traditionellen Lehre über die Abhängigkeit des Materiellen vom Geistigen unterscheidet, besteht in der Zurückführung all unseren Wissens von der objektiven Wirklichkeit auf die verschiedenartigen Reaktionen auf äußere Reize, das heißt, sie besteht in der Verneinung des objektiven Inhalts unserer Vorstellungen. Die Zweckmäßigkeit des menschlichen Verhaltens, die adäquate Gegenreaktionen auf die Einwirkungen von außen voraussetzt, wird als Tätigkeit charakterisiert, die keinerlei Kenntnisse der Außenwelt in sich einschließt. Bilder von Gegenständen der Außenwelt, die im Bewußtsein des Menschen vorhanden sind, werden als psychologische Zustände und nicht als Widerspiegelung der Wirklichkeit behandelt.[57] Die [106]

---

ten, in dem es sich äußert und objektiviert. William James nahm den Behaviorismus vorweg, der, ausgehend von der Tierpsychologie, die das Leben der Tiere studiert, in dem bekanntlich die Existenz von Bewußtsein nicht vorausgesetzt wird, zu dem Resultat kam, daß das menschliche Verhalten völlig ohne die Annahme solcher „Relikte“ der metaphysischen Seelenkonzeption erklärbar wäre, wie nach seiner Meinung dies die Begriffe Psyche, Bewußtsein oder Denken sind. Der Begründer des Behaviorismus, John Watson, schrieb: „Es ist an der Zeit für die Psychologie, alle Hinweise auf das Bewußtsein fallenzulassen.“ (Zit. in: L. I. Anzyferowa: Bichewiorism. In: Sowremennaja psichologija w kapitalistitscheskich stranach. Hrsg. v. J. W. Schorochowa, Moskau 1963, S. 39.) Die Behavioristen setzen ein Gleichheitszeichen zwischen Denken und Sprechen, das sie wiederum als eine bestimmte Reaktion des Kehlkopfes betrachten. Ungefähr so interpretieren sie die Empfindungen, die Emotionen, das Bewußtsein usw. So sehen wir, daß die idealistische Negation des Bewußtseins sich als eine falsche Interpretation der Tatsachen darstellte, mit deren Erforschung sich die experimentelle Psychologie beschäftigte. Der Irrtum des Idealismus wurde bald zum Irrtum einer psychologischen Schule.

[55] Zit. in: L. I. Anzyferowa: Bichewiorism, S. 42.

[56] A. Flew: A „Linguistic Philosopher“. Looks at Lenin’s and Empirio-Criticism. In: Praxis, Heft 1, 1967, S. 110.

[57] So schrieb einer der Parteigänger des Behaviorismus, A. P. Weiss, daß die Frage, „ob es Zeit und Raum unabhängig von menschlichen Wesen gibt, zu folgendem Unsinn führt: ‚Können die speziellen Formen des menschlichen Verhaltens außerhalb menschlicher Wesen angetroffen werden?‘“ (Zit. in: L. I. Anzyferowa: Bichewiorism, S. 44.) Auf diese Weise kam der Behaviorismus ungeachtet seiner Leugnung der Realität des Bewußtseins zu einer subjektiv-idealistischen Deutung der [106] objektiven Bedingungen der menschlichen Existenz. Diese Fol-

Philosophie der linguistischen Analyse, die sich auf die behavioristische Psychologie stützt und Bewußtsein und Verhalten (das heißt die Gesamtheit der Handlungen) gleichsetzt, kommt letztlich zu dem Schluß, daß der Begriff der objektiven Realität nur in dem Fall einen Sinn hat, wenn Bewußtsein vorhanden ist. Die Verneinung des Bewußtseins erweist sich also als eine Art der Verneinung der objektiven Realität.

Die Sprachanalytiker führen das Denken auf eine Gesamtheit von Operationen zurück, die auch von einer Maschine ausgeführt werden könnten. Der Prozeß des Erkennens, das als regelrechtes (der Funktion einer Maschine analoges) Kombinieren von Zeichen und Elementen einer natürlichen oder künstlichen Sprache angesehen wird, wird ähnlich gedeutet. Letzten Endes wird auch das emotionale Leben des Menschen auf verschiedenartige Bewegungen und deren Kombination zurückgeführt, die das darstellen, was man in der Umgangssprache Freude, Kummer, Ärger, Mitleid, Liebe usw. nennt. Anstelle des Menschen, der die ihn umgebende Wirklichkeit (darunter auch die anderen Menschen) erfaßt, erkennt, versteht, fühlt, erlebt und danach handelt, obwohl durchaus nicht immer vernünftig, wird ein Automat gesetzt. Letzterer freilich fühlt nicht, erlebt nicht, denkt nicht, aber er verrichtet alle Handlungen, die einem „fühlenden“, „erlebenden“, „denkenden“ Wesen eigentümlich sind, und scheint damit zu beweisen, daß gar keine Gefühle, keine Erlebnisse, keinerlei Denken existieren; das alles sei eine besondere Art von Illusionen, die früher oder später auf maschinelle Operationen zurückgeführt werden. So lauten einige extrem subjektivistische und agnostizistische Schlußfolgerungen der Philosophie der „linguistischen Analyse“. In mancher Beziehung haben sie Berührungspunkte mit dem Vulgärmaterialismus, was nicht verwunderlich ist. Die Vulgärmaterialisten des 19. Jahrhunderts kamen oft zu extravaganten subjektivistischen und agnostizistischen Schlußfolgerungen.

Die Verneinung der Realität des Geistigen durch den Idealismus ist nicht die einzige *abgewandelte* Form der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Eine noch weitverbreitete Modifikation einer solchen Lösung besteht in der Interpretation des Ma-[107]teriellen als eigentlich Immaterielles. Solch eine Interpretation erweckt den Anschein, als nähme der Idealismus ähnlich wie sein Antipode etwas Materielles als primär Existierendes an, zum Beispiel das Gesetz, die Energie, die Zeit oder die Natur. Jedoch der Idealist beraubt dieses Materielle seiner wirklichen Eigenschaften, wobei er sich auf die moderne Physik beruft, die bewiesen habe, daß die Materie eigentlich immateriell sei.

Die idealistische Philosophie Wilhelm Ostwalds nahm als grundlegendes Prinzip den Energiebegriff als substantielle Wesenheit an, die neutral in bezug auf das Materielle und Geistige sei, jedoch das eine wie das andere hervorbringe. Indem er die Energie der Materie gegenübersteht, „bewies“ Ostwald, daß die Energie unmateriell sei. Die Gegenüberstellung von Energie und Geistigem diente dazu, die These zu begründen, daß die Energie kein geistiges Wesen sei. Doch bei näherer Betrachtung zeigte sich, daß Ostwald, indem er die Energie vom Stoff, den er mit der Materie gleichsetzte, und vom menschlichen Bewußtsein (dem Subjektiven) unterschied, versuchte, ein objektiv-idealistisches naturphilosophisches System zu schaffen, das der Identitätsphilosophie von Schelling ähnelt.[58]

---

gerung war keineswegs zufällig; sie entsprang logisch aus der subjektivistischen Auffassung des Wissens (und der Wissenschaft) als einer Form des Verhaltens und der Anpassung nach dem Prinzip: Reiz – Reaktion.

[58] Es wäre ein Fehler, die *theoretischen* Wurzeln des Energetismus Wilhelm Ostwalds zu ignorieren, auf die I. W. Kusnezow richtig hinwies: „Die Entdeckung des Gesetzes der Erhaltung und Umwandlung der Energie und die Erfolge der Thermodynamik bei der Anwendung auf zahlreiche Klassen von Naturerscheinungen gaben Anlaß zur Entstehung von Versuchen, die ‚reine‘ Energie in das Absolute zu verwandeln, das sozusagen die Materie aus der Natur beseitigt und zum letzten Inhalt alles dessen wird, was überhaupt existiert.“ (I. W. Kusnezow: Prinzip sootwetstwija w sowremennoi fisike i jewo filossofskoje snatschenije, Moskau 1948, S. 64.) W. Ostwald war offensichtlich weit von der Absicht entfernt, den Idealismus mit Hilfe des Energetismus zu retten.

Die idealistische Philosophie Henri Bergsons geht vom Begriff der Dauer aus. Diese ist im Grunde genommen die Zeit, das heißt etwas Materielles. Doch Bergson betrachtet die Dauer als etwas prinzipiell anderes als die physikalische Zeit. Er bringt Dauer in Gegensatz sowohl zur Materie als auch zum Geist und bezeichnet sie als eine übernatürliche schöpferische Kraft (das ewige Werden, der Élan vital), deren Zerfallsprodukte einerseits die Materie [108] und andererseits der mit ihr verbundene Intellekt sind. So wird das idealistisch gedeutete Materielle zum Ausgangspunkt eines irrationalistischen Systems. Einen solchen Idealismus hatte wohl Lenin im Sinn, als er darauf hinwies: „Zeit außerhalb der zeitlichen Dinge = Gott.“[59] Wir sehen, daß das Wesen der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie nicht immer darin zum Ausdruck kommt, was als das Primäre angenommen wird. Es ist unbedingt notwendig zu klären, welcher Inhalt dem Begriff des Primären gegeben wird. Erst dadurch wird sichtbar, welchen Charakter zum Beispiel eine als nichtidealistisch angesehene Lösung der Grundfrage der Philosophie trägt.

Die Modernisierung der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie, die idealistische Deutung ihrer materialistischen Lösung, die „Anerkennung“ des Materiellen, das als immateriell ausgegeben wird, alle diese neueren Arten der Begründung des Idealismus und seiner Versöhnung mit den in ihrer Grundlage materialistischen Naturwissenschaften beweisen, daß der Idealismus auch dann Idealismus bleibt, wenn er *formal* die traditionelle idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie ablehnt. Das Wesen dieser idealistischen Revision des Idealismus, die als Veränderung seiner Form betrachtet werden muß, enthüllte W. I. Lenin tiefgründig mit seiner Kritik der russischen sozialdemokratischen Epigonen des Machismus. In „Materialismus und Empiriokritizismus“ zeigt W. I. Lenin, daß sogar der subjektive Idealist mitunter bereit ist, die Natur als primär anzuerkennen, jedoch nur unter der Bedingung, daß die Natur als Gesamtheit der Erfahrungsdaten aufgefaßt wird, als etwas, das ein wahrnehmendes Subjekt voraussetzt. Gerade so deutete der subjektive Idealist A. Bogdanow die Natur und beteuerte, daß seine Ausgangspositionen „durchaus der sakramentalen Formel von der Ursprünglichkeit der Natur gegenüber dem Geist entsprechen“. W. I. Lenin unterwarf diese raffinierte Mystifikation der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie der Kritik: „Die physische Welt wird als *Erfahrung des Menschen* bezeichnet, und es wird erklärt, daß die physische Erfahrung in der Kette der Entwicklung ‚*höher*‘ stehe als die psychische ... Es ist geradezu komisch, wenn Bogdanow ein derartiges ‚System‘ ebenfalls als Materialismus ausgibt: Auch bei [109] mir, sagt er, ist die Natur das Primäre, der Geist das Sekundäre ... Kein Idealist wird in diesem Sinne die Ursprünglichkeit der Natur leugnen, denn in Wirklichkeit ist das keine Ursprünglichkeit, in Wirklichkeit wird die Natur hier nicht als das *unmittelbar* Gegebene, als der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie, genommen.“[60]

Im Lichte dieser Leninschen Kritik an einer Spielart des idealistischen Empirismus wird die große Bedeutung einer späteren Bemerkung verständlich: „Natur außerhalb der Materie, unabhängig von ihr = Gott.“[61] Diese Bemerkung enthüllt die objektive Tendenz einer naturalistischen Transformation des Idealismus: eine formale Absage nicht nur an den Fideismus, sondern auch die geistige Substanz und eine nicht minder formale Übereinstimmung mit der materialistischen Forderung, die Natur als ursprünglich zu betrachten, stellen sich als eine neuere Spielart des Idealismus heraus, die fatal zu ebendiesem verfeinerten Fideismus hinneigt. Es genügt jedoch nicht zu konstatieren, daß diese Negation des Idealismus nur schein-

---

Wenn er die Materie als objektive Realität verstanden hätte, die außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein existiert, hätte er nicht die Energie an die Stelle der Materie gesetzt.

[59] W. I. Lenin: Konspekt zu Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“. In: Werke, Bd. 58, S. 48.

[60] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 224.

[61] W. I. Lenin: Konspekt zu Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“. In: Werke, Bd. 38, S. 47.

bar ist; man muß unbedingt die objektive Logik dieser historischen Metamorphose der idealistischen Philosophie aufdecken. Dann wird klar, daß es sich wirklich um eine Negation handelt, aber um die Negation einer Art und Weise des idealistischen Philosophierens, die sich selbst diskreditiert hat, um eine Negation, die den grundlegenden Inhalt des Idealismus beibehält. Es ist dies eine Negation, die sich in Wirklichkeit als Rekonstruktion des Idealismus durch eine Erneuerung seiner Tradition und als eine idealistische Angleichung an die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie entpuppt. Es besteht also eine Krise der idealistischen Philosophie – eine insofern beeindruckende Tatsache, als es die Idealisten selbst hervorheben. Im zweiten Teil unserer Arbeit werden wir im Zusammenhang mit der Analyse des Kampfes der philosophischen Grundrichtungen näher auf die Charakteristik dieser Krise eingehen. Vorläufig beschränken wir uns auf den Hinweis, daß die Kritik der idealistischen Hypostasierung des Geistigen und der Vernunft, die irrationalistische Skepsis gegenüber dem philosophischen Intellektualismus ein unbestreitbares Symptom dieser Krise [110] Noch Nietzsche sah in den Milesiern, in Heraklit und anderen Naturphilosophen der Antike einen höheren Grad des philosophischen Weltverständnisses im Vergleich zu Sokrates und seinen Nachfolgern. Nicht der Materialismus, nicht die Dialektik dieser Lehren begeisterten ihn. Ihn zog die kosmische Stimmung an, die er dem „Menschlichen, Allzumenschlichen“, das sich in seiner Subjektivität verschließt, der kontemplativen Weltbetrachtung gegenüberstellt. Indessen war dieser Verehrer des erhabenen kosmischen Objektivismus ein unverkennbarer, wenn auch inkonsequenter Subjektivist.

Das muß auch von Heidegger gesagt werden, der Nietzsche folgt und die Vorsokratiker über die späteren Philosophen stellt, obwohl seine eigene Philosophie eine recht bizarre Mischung von äußerstem Subjektivismus und einem objektiv-idealistischen Postulieren eines unfaßbaren absoluten Seins darstellt. Auf diese Weise vereinigt die idealistische Philosophie der Gegenwart die Neigung zum kosmischen Objektivismus mit dem Subjektivismus, der aber einer begrenzten Kritik unterworfen und als provinzielle Anschauung des Universums bezeichnet wird.

Einer der Hauptreferenten auf dem XIV. Internationalen Kongreß der Philosophie (Wien 1968) war der angesehene französische Philosoph Martial Guéroult. In seinem Vortrag über „Die Postulate der Geschichtsphilosophie“ kritisierte er die subjektiv-idealistische Weltauffassung als naiven Anthropozentrismus, der unfähig sei, die Unendlichkeit des Kosmos und die Kontingenz des menschlichen Lebens, des menschlichen Verstandes zu erkennen, die irgendeinen unbedeutenden Planeten in irgendeinem unbedeutenden Sonnensystem, das sich in einer der ungezählten Galaxien verliert, zum Wohnsitz haben. Guéroult schloß pathetisch: „Denn die Philosophie, dieses Namens würdig, muß sie nicht danach streben, sich über alle endlichen Gesichtspunkte zu erheben, die unendlich unendliche Unendlichkeit des Universums zu erfassen? Muß sie sich denn nicht folglich von allem befreien, was sie in den Kreis des Menschlichen einschließt? ... Muß die wahre Philosophie nicht eine kosmische Philosophie sein? So stellt sie in der Unermeßlichkeit der unendlich unendlichen astronomischen Räume und Zeiten das wahre Gesicht der Menschheit wieder her, die auf einem unbedeutenden kleinen Planeten in einer im Vergleich zu den Jahrmilliarden, in denen Milliarden Sterne entstehen und vergehen, unendlich kleinen Zeitspanne lebt. Diese Philosophie [111] fände es lächerlich, in die wenigen Jahrhunderte der menschlichen Geschichte den Verstand aller Philosophie und mehr noch, den Verstand aller Dinge einzuschließen, gar nicht zu sprechen von dem Versuch, darin die Realisierung des Absoluten und die Grundlage eines allgemeinen Systems der Natur zu sehen.“[62]

[62] M. Guéroult: Les postulats de la philosophie de l’histoire. In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. I, S. 10.

Guéroult definiert nicht konkreter, was er kosmische Philosophie nennt – er stellt nur die Forderung danach. Doch in dieser Forderung nach einer neuen Auffassung des Absoluten treten deutlich die Versuche hervor, ein neues idealistisches Credo zu formulieren. Als Ausgangspunkt desselben soll dem Natürlichen, Menschlichen, Vernünftigen etwas Über-Natürliches, Über-Menschliches, Über-Geistiges gegenübergestellt werden, dem – da es aus kosmischen Vorstellungen abgeleitet wird – der „Minderwertigkeitskomplex“ des traditionellen Absoluten nicht mehr anhaftet.[63]

Der Idealismus sucht empirische Grundlagen für seine Vorstellungen, die dadurch gebildet wurden, daß man die theoretische Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit ihres realen Inhalts beraubt hat. Dies erklärt weitgehend die Metamorphosen des Idealismus und die Modifikationen der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie.

3. Erkenntnistheoretischer Aspekt. Das Prinzip der Widerspiegelung und die idealistische Deutung der Erkennbarkeit der Welt

Der prinzipielle Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus wird vor allem durch die unterschiedliche Beantwortung des ersten, des ontologischen Aspektes der Grundfrage der Philosophie [112] bestimmt. Doch diese Antwort determiniert nicht unmittelbar die erkenntnistheoretische Position des Philosophen; die Anerkennung der Erkennbarkeit oder aber der Unerkennbarkeit der Welt ist an sich (das heißt unabhängig von der Auffassung dieses Prozesses) noch kein Grund, den Philosophen zur materialistischen oder zur idealistischen Richtung zu zählen.

Die Materialisten sind in ihrer überwältigenden Mehrheit konsequente Anhänger des Prinzips der Erkennbarkeit der Welt. In ihren Lehren ist dieses Prinzip mit der Erklärung der Welt aus sich selbst heraus organisch verbunden – und folglich auch mit der Verneinung einer transzendenten Realität –, mit einer hohen Bewertung der sinnlichen Erfahrung und der Wissenschaft, mit der Ablehnung der religiösen Herabsetzung der Persönlichkeit. Doch auch viele Idealisten geben fast immer die Erkennbarkeit der Welt zu. Überhaupt bejaht die Mehrheit der Philosophen diese erkenntnistheoretische Frage, wie Engels bemerkte.[64] So folgt hei Hegel die Anerkennung der Erkennbarkeit der Welt unmittelbar aus der Grundposition seines idealistischen Systems, das heißt aus der Identifizierung von Sein und Denken. Insoweit das Sein Inhalt des Denkens ist, macht das Bewußtwerden des eigentlichen Inhalts durch das Denken das Sein prinzipiell erkennbar. Nichts trennt folglich Bewußtsein und Sein außer der empirischen Einmaligkeit des menschlichen Individuums, die durch sein historisch sich entwickelndes Gattungswesen, die Menschheit, überwunden wird. Die Argumente Hegels gegen den Agnostizismus Humes und Kants bezeichnet Engels als entscheidende, natürlich im Rahmen der Auffassungen des idealistischen Systems. Im Gegensatz zum Agnostizismus verkündet Hegel: „Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor

[63] Es ist symptomatisch, daß Martial Guéroult seine idealistische Konzeption bezeichnet als „Standpunkt des positiven und materialistischen Realismus, der sich bemüht, streng wissenschaftlich zu sein“. (M. Guéroult: Les postulats de la philosophie de l’histoire. In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. I, S. 10.) Jedoch nach der Meinung Guéroults unterscheiden sich die „materialistischen Realisten“ von denjenigen Materialisten, die schon Platon als „Freunde der Erde“ kritisierte, weil sie nicht fähig seien, sich über den Horizont des [112] Irdischen zu erheben. Die „materialistische“ Philosophie Guéroults ist, nach seiner eigenen Bestimmung, eine gnostische Philosophie der Ewigkeit, welche die Zeit für eine Illusion oder sogar für Betrug hält. Eine kritische Analyse dieser Konzeption Guéroults enthält unser Artikel „Postulaty irrazionalistitscheskoi filossofii istorii“ in dem Sammelband über die Ergebnisse des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie „Fiossofija i sowremennost“, Moskau 1971.

[64] Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 275.

ihm aufthun und [113] seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“[65]

Womit ist das Fehlen einer unmittelbaren Verbindung zwischen der einen oder der anderen Lösung der ontologischen Seite der Grundfrage der Philosophie und der Beantwortung der anderen, der erkenntnistheoretischen Seite, zu erklären? Offensichtlich damit, daß die Polarisation der Philosophie in eine materialistische und eine idealistische Richtung durch die beiden alternativen Lösungen der Frage nach dem Verhältnis von Geistigem und Materiellem bedingt ist. Was den Gegensatz zwischen den Philosophen, die das Prinzip der Erkennbarkeit der Welt vertreten, und den Skeptikern oder Agnostikern betrifft, die das Wesen des jeweiligen Erkenntnisgegenstandes für unerkennbar erklären, so hängt dieser mit zwei einander ausschließenden Interpretationen der spezifisch menschlichen Tätigkeit zusammen, die natürlich die Existenz einer Außenwelt voraussetzt, aber nicht durch deren Existenz determiniert wird; denn die Erkenntnis ist ein sozialer Prozeß, der wie jeder andere soziale Prozeß nicht durch Naturbedingungen oder Naturobjekte bestimmt wird. Bedeutet dies, daß der erkenntnistheoretische Aspekt und der ontologische Aspekt der Grundfrage der Philosophie unabhängig voneinander existieren? Folgt aus dem oben Gesagten, daß die Untersuchung des erkenntnistheoretischen Aspektes dieser Frage nicht – auch nicht mittelbar – den fundamentalen Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus zeigt? Keinesfalls, es gibt eine indirekte Einheit der Lösung der [114] ersten und der zweiten Seite der Grundfrage der Philosophie. Eine solche Einheit ist nicht evident, ist nicht ohne eine Untersuchung feststellbar. Deshalb kann man sich nicht mit jenen Forschern einverstanden erklären, die behaupten, daß der erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen den philosophischen Grundrichtungen darin besteht, daß die eine das Prinzip der Erkennbarkeit der Welt vertritt und die andere auf dem Standpunkt des erkenntnistheoretischen Skeptizismus steht. Ein Beispiel einer derartigen, den philosophiegeschichtlichen Tatsachen offenkundig widersprechenden Ansicht finden wir in einem Beitrag des Sammelbandes „Über den dialektischen Materialismus“, in dem gesagt wird: „Während die Vertreter des Materialismus von der Anerkennung der Erkennbarkeit der materiellen Welt durch den Menschen *ausgehen* (Hervorhebung – *d. Verf.*), verneinen die Vertreter des Idealismus die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis, sie erklären die uns umgebende Welt für geheimnisvoll und unerreichbar für die menschliche Erkenntnis und für die Wissenschaft.“[66] Indessen *gehen* bekanntlich die Materialisten davon *aus*, daß die Materie primär und das Bewußtsein sekundär ist. Die Materialisten haben durch den monistischen Charakter ihrer Philosophie *einen* grundlegenden Ausgangspunkt, während ihnen im zitierten Buch zwei zugeschrieben werden: das Prinzip der Ursprünglichkeit der Materie und das Prinzip der Erkennbarkeit der Welt. Diese Erweiterung der Ausgangsprinzipien ist eine Folge davon, daß die zweite Seite der Grundfrage der Philosophie mit der ersten gleichgesetzt wird.

Insofern als das einzige konstituierende Prinzip des Idealismus in der Anerkennung der Ursprünglichkeit des Geistigen besteht, resultiert der philosophische Skeptizismus, der das psychophysische Problem als prinzipiell unlösbar bezeichnet, nicht unbedingt aus der ideali-

[65] G. W. F. Hegel: Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. Oktober 1818. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, 8. 36. Der erkenntnistheoretische Optimismus Hegels hatte freilich auch eine negative Seite. In seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften versuchte Hegel zu begründen, daß das absolute Wissen erreichbar sei und daß die Möglichkeit bestünde, den historischen Prozeß seiner Entwicklung abzuschließen, jedenfalls in seiner theoretischen Form, die Hegel im Grunde auf die Philosophie reduzierte. Diese konservative erkenntnistheoretische Tendenz ist dem Wesen nach allen metaphysischen Systemen eigen. Man braucht nicht zu beweisen, daß der Anspruch auf absolutes Wissen, besonders dort, wo er mit einer idealistischen Begründung der religiösen Weltanschauung verknüpft ist, aber auch mit einer Gegenüberstellung von Philosophie (als „absolute Wissenschaft“) und Wissenschaft, der wissenschaftlichen Weltauffassung ebenso fremd ist wie die skeptische Negation der Erkenntniskraft der Menschheit.

[66] O dialektitscheskom materialisme, Moskau 1953, S. 356.

stischen Antwort auf die Grundfrage der Philosophie. Der Skeptiker ist letztlich auch aus dem Grunde ein Skeptiker, weil er sowohl die materialistische als auch die idealistische Lösung dieses Problems als Dogmatismus abwertet. W. I. Lenin hob immer wieder hervor, daß der Agnostiker „*nicht darüber hinaus*geht, weder zur materialistischen Anerkennung der Realität der Außenwelt noch zu der idealistischen Behauptung, daß die Welt unsere Empfindung sei“.[67] Übrigens neigt eine solche [115] Kompromißposition in den weitaus meisten Fällen zur idealistischen Lösung sowohl der erkenntnistheoretischen als auch der ontologischen Probleme. Man muß jedoch die endgültigen, fast immer idealistischen Schlußfolgerungen von den Ausgangspositionen des Skeptizismus (und des Agnostizismus) und von seinen ständigen Schwankungen zwischen Idealismus und Materialismus unterscheiden, denn dies alles bildet den wesentlichen Inhalt dieser Lehre.

Die oben angeführte falsche Auffassung ist einem im Jahre 1933 publizierten Buch entnommen, das in den folgenden Jahren nicht kritisiert worden ist. Darüber hinaus wurde diese Auffassung in einer anderen populärwissenschaftlichen Veröffentlichung „Lesebuch der marxistischen Philosophie“ im Jahre 1960 fast wörtlich wiederholt.[68]

Für sich allein ist die prinzipielle Anerkennung der Erkennbarkeit (oder Nichterkennbarkeit) der Welt keine Grundlage für die Teilung der Philosophie in die *Grundrichtungen*. Doch daraus kann man nicht den Schluß ziehen, daß zwischen Materialismus und Idealismus kein erkenntnistheoretischer Gegensatz bestünde. Eine derartige Schlußfolgerung erscheint uns oberflächlich. Zwischen der materialistischen und der idealistischen Auffassung über die Erkennbarkeit der Welt besteht ein grundlegender Gegensatz.

Ein Irrtum des erkenntnistheoretischen Idealismus (vom Machismus und Neorealismus bis zur Philosophie der linguistischen Analyse) besteht in der dogmatischen Überzeugung, es existiere [116] eine rein erkenntnistheoretische Lösung philosophischer Probleme, die jegliche „Metaphysik“, das heißt jede ontologische Voraussetzung ausschließe. In Wirklichkeit beinhaltet jede erkenntnistheoretisch gestellte philosophische Frage implizit ontologische Voraussetzungen, vor allem eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem. Der Ausdruck „erkenntnistheoretischer Idealismus“ ist deshalb recht relativ: Es handelt sich um eine Spielart der idealistischen Philosophie, die nur erkenntnistheoretische Fragen stellt und auch zu lösen versucht, woraus jedoch nicht folgt, daß es ihr gelingt, die „Metaphysik“ zu eliminieren.

Materialisten vertreten im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Idealismus den Standpunkt, daß die materialistische (oder idealistische) Lösung der ersten Seite der Grundfrage der Philosophie den grundsätzlichen Ausgangspunkt der entsprechenden (materialistischen oder idealistischen) erkenntnistheoretischen Lehren bildet.

Der Materialismus geht von der Auffassung aus, daß das Materielle primär und das Geistige sekundär ist und betrachtet das Materielle als eine vom Bewußtsein verschiedene und von ihm unabhängige Realität, die das Bewußtsein und damit auch seinen *Inhalt* bestimmt.

---

[67] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 105.

[68] „Für die idealistische Philosophie“, heißt es in diesem Buche, „ist die Leugnung der Erkennbarkeit der Welt charakteristisch. Freilich gibt es auch solche Idealisten, welche die Fähigkeit des Menschen, die wirklichen Eigenschaften der Dinge zu erkennen, nicht bestreiten. Aber auch sie behaupten, daß der Mensch nicht die Natur, nicht die Materie erkennt, sondern einen geheimnisvollen, unsichtbaren Geist, der irgendwie die Natur schuf und den Grund aller Dinge darstellt.“ (Kniga dlja tschtenija po marxistskoi filossofii, Moskau 1960, S. 202.) Es ist ganz unverständlich, warum sogar die Idealisten, welche nach den Worten des zitierten Autors „die Fähigkeit des Menschen, die wirklichen Eigenschaften der Dinge zu erkennen, nicht bestreiten“, trotzdem behaupten, daß dieser weder Natur noch Materie erkennen könne. Indessen zeigt die idealistische Auffassung, die besagt, die Natur, die Materie sei sekundär, sie sei nur die äußere Hülle des Geistes, daß der Idealismus das Wesen des Materiellen, Natürlichen durchaus für erkennbar hält.

Deshalb reduziert sich die materialistische Lösung der zweiten Seite der Grundfrage der Philosophie nicht auf die Anerkennung der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt. Ihr Wesen liegt in der Auffassung der Erkenntnis als *Widerspiegelung* der objektiven Realität, die unabhängig vom Erkenntnisprozeß existiert. Gerade im Begriff der Widerspiegelung, deren wissenschaftliche Interpretation die Anerkennung von etwas *Widergespiegeltem* voraussetzt, das unabhängig von der Widerspiegelung existiert, besteht der Ausgangspunkt des Materialismus in der Erkenntnistheorie.

Der metaphysische Materialismus deutete die Widerspiegelung einseitig als adäquate Wiedergabe des Objektes der Erkenntnis und nahm infolgedessen an, falsche Vorstellungen spiegelten überhaupt nichts wider. Die metaphysischen Materialisten führten das Prinzip der Widerspiegelung nicht konsequent durch; da sie verneinten, daß menschliche Irrtümer ein Resultat einer bestimmten Art von Widerspiegelung sind, sahen sie nicht das, was diese Irrtümer widerspiegeln. Das religiöse Bewußtsein wurde vom metaphysischen Materialismus als bar jeglichen objektiven Inhaltes [117] erklärt. Die Religion als Widerspiegelung der objektiven Realität zu betrachten bedeutete für die metaphysischen Materialisten eine Rechtfertigung der theistischen Weltanschauung.

Der vormarxistische Materialismus hatte keine Vorstellung vom gesellschaftlichen Bewußtsein, das das gesellschaftliche Sein widerspiegelt. Das metaphysisch gedeutete erkenntnistheoretische Phänomen der Widerspiegelung spielte im Begriffssystem des vormarxistischen Materialismus im allgemeinen nur eine geringe Rolle. Erst die Philosophie des Marxismus bewies, indem sie den Prozeß der Widerspiegelung dialektisch faßte und den Widerspiegelungsbegriff auf die soziologische Untersuchung von Erkenntnis und Bewußtsein anwandte, daß Irrtümer (zum Unterschied von logischen Fehlern) die objektive Realität widerspiegeln. Das Bewußtsein, wie auch immer seine Form sein möge, ist die Widerspiegelung der von ihm unabhängigen Wirklichkeit. Diese konsequent materialistische Auffassung von der Natur des Bewußtseins ist das wichtigste erkenntnistheoretische Prinzip des Materialismus, das in der marxistisch-leninistischen Philosophie systematisch begründet wird.

Der erkenntnistheoretische Begriff der Widerspiegelung weist darauf hin, daß der Inhalt des Bewußtseins (und des Wissens) nicht vom Bewußtsein selbst hervorgebracht wird, sondern aus dem geschöpft wird, was bewußt begriffen und erkannt wird, den Gegenstand der Forschung bildet. Sogar wenn der Gegenstand der Erkenntnis die Erkenntnis selbst ist, bleibt der Begriff der Widerspiegelung sinnvoll, weil das Wissen als Untersuchungsobjekt unabhängig von der Untersuchung existiert. Der Umstand, daß ein gegebenes Objekt eine Widerspiegelung der Außenwelt darstellt, ändert prinzipiell nichts daran, da die Widerspiegelung der Außenwelt im Bewußtsein ein durch objektive Gesetzmäßigkeiten bedingter Prozeß ist.

Weiter muß betont werden, daß die Auffassung vom Bewußtsein als Widerspiegelung der objektiven Realität nicht nur den Inhalt, sondern auch die *Formen* des Bewußtseins charakterisiert. Gäbe es keine Sonne, so gäbe es auch kein Sehen, das eine spezifische Form der Widerspiegelung der objektiven Realität ist. Logische Formen widerspiegeln, wie W. I. Lenin unterstrich, die allgemeinsten, alltäglich in der Erfahrung konstatierbaren Beziehungen der Dinge. Diese Besonderheit der logischen Formen bringt auch die moderne mathematische Logik zum Ausdruck, da sie diese [118] als Beziehungen zwischen Symbolen betrachtet, mit deren Hilfe die Objekte gedacht werden.

Die Erkenntnis ist eine *spezifische* Form der Widerspiegelung, denn nicht jede Widerspiegelung der Außenwelt durch ein lebendes Wesen (darunter auch durch den Menschen) ist eine Erkenntnis. Der Mensch widerspiegelte auch quantenmechanische Prozesse, als er von ihnen nicht die geringste Vorstellung hatte. Selbst die Tiere widerspiegeln in ihrem gesamten Verhalten auch die Vielfalt der Naturgesetze, denn sie passen sich ihnen spontan an. Von einer

Erkenntnis kann aber hier selbstverständlich keine Rede sein. Die Erkenntnis umfaßt nicht alle Widerspiegelungstätigkeit, die dem Lebendigen eigentümlich ist.

Vor mehr als sechzig Jahren sprach W. I. Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ die Hypothese aus: „... es ist ... logisch, anzunehmen, daß die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Widerspiegelung ...“[69]. Neuere Forschungen auf dem Gebiet der Kybernetik und insbesondere die Auffassung der Information als objektiven Prozeß zeigen die Richtigkeit der ontologischen Deutung der Widerspiegelung als attributive Charakteristik der Wechselwirkung materieller Erscheinungen. Von diesem Standpunkt aus ist die Widerspiegelung als Erkenntnisprozeß eine höhere Entwicklungsstufe der der Materie innewohnenden Eigenschaft der Widerspiegelung. In einer derartigen Auffassung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem zeigt sich die organische Einheit der materialistischen Lösung der ersten wie auch der zweiten Seite der Grundfrage der Philosophie.

Ein sozialdemokratischer Rezensent von Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ nannte das materialistische Widerspiegelungsprinzip „verkehrten Platonismus“. Diese offensichtlich falsche Behauptung zeigt jedoch indirekt den grundlegenden erkenntnistheoretischen Gegensatz der philosophischen Grundrichtungen, die schon Helvétius die Linie Platons und die Linie Demokrits nannte. Letzterer formulierte mit seiner Lehre von den Eidola die erste, naive Variante der Widerspiegelungstheorie, nach welcher die Abbildungen der Dinge im Bewußtsein der Menschen als eine Folge der „Berührung“ der Sinnesorgane mit den sich von den Gegenständen loslösenden Abbildern, die sich im leeren Raum [119] bewegen, erscheinen. Irrtümer hielt Demokrit für eine Folge der Deformierung der Eidola im Medium, in dem sie sich bewegen, miteinander zusammenstoßen und sich vereinigen.

Im Gegensatz zu Demokrit behauptete Platon, daß nicht die Ideen (Eidola) die Dinge widerspiegeln, sondern im Gegenteil die Dinge Abbilder der transzendenten Ideen seien. Auch das ist seine Negation der erkenntnistheoretischen Widerspiegelungstheorie, nach welcher die Erkenntnis eine Widerspiegelung der von ihr unabhängigen Wirklichkeit ist. Der Platonismus ist, wie E. Castelli treffend bemerkt, „die kategorische Behauptung der Unmöglichkeit einer Erkenntnis über die Grenzen der Erinnerung hinaus, und zwar die Behauptung der Möglichkeit der Zurückführung des Nichterkannten auf das Erkannte“.[70] Unter diesem Gesichtspunkt vollzieht sich die Erkenntnis ohne Beziehung zur Existenz der Außenwelt.

So erwies sich entgegen der Behauptung der sozialdemokratischen Kritik nicht die materialistische, sondern die idealistische Erkenntnistheorie als eine Verdrehung des wirklichen Verhältnisses, das zwischen dem menschlichen Bewußtsein und der gegenständlichen Welt besteht. Deshalb ist bei Platon die Widerspiegelung ein statischer Prozeß, die erstarrte Struktur der Welt, während bei Demokrit, ungeachtet der vereinfachten Auffassung der Widerspiegelung, der Erkenntnisprozeß als eine ununterbrochene Bewegung erscheint, in der die von der Vernunft geschaffenen Vorstellungen von den Dingen mit ihren sinnlichen Abbildern in Widerspruch treten, und die „Meinung“ (das heißt die alltäglichen Vorstellungen) wird durch die echte Kenntnis des wirklich Existierenden widerlegt.

Die Erkenntnistheorie Platons ist die Theorie des sich Wiedererinnerns, nach der die Erkenntnis sich dadurch vollzieht, daß die menschliche Seele sich von der sinnlich erfaßbaren Welt abwendet, ihr vergängliches Leben vergißt, um sich zu konzentrieren und in sich selbst zu versenken und eben in sich selbst das Wissen zu finden, das unmöglich in der Welt der Dinge erlangt werden kann. Darum ruft Platon dazu auf, die Ohren zu verstopfen und die

[69] W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, S. 85.
[70] E. Castelli: Existentialisme théologique, Paris 1948, S. 8.

Augen zu schließen; nur indem sie sich vom Natürlichen abwendet, kann die Seele zu sich selbst zurückkehren aus der Welt der entfremdeten Existenz. Und dann erstehen vor ihr nicht die Dinge, [120] sondern die Ideen der Dinge, die transzendenten Urwesenheiten, die sie anschaute bis zu ihrem Fall, das heißt bis zu ihrer Verkörperung im Menschen. Der Alltagsvorstellung – jeder weiß, was es bedeutet, sich zu erinnern – gibt Platon einen mystischen Sinn: Im Prozeß der Wiedererinnerung wendet sich die Seele gedanklich ihrem transzendenten Ursprung zu.

Der Gegensatz zwischen Platon und Demokrit offenbart besonders klar die grundlegende erkenntnistheoretische Alternative. Was ist die *Quelle* unseres Wissens? Die Natur oder das Übernatürliche? Die Materie oder der Geist?

W. I. Lenin kritisiert den „physikalischen Idealismus", der nachzuweisen sucht, daß die veränderte wissenschaftliche Auffassung der physikalischen Realität die materialistische Weltanschauung zu Fall bringe, und erklärt: Die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Vorstellungen von der Materie hat „nichts zu schaffen mit der erkenntnistheoretischen Unterscheidung von Materialismus und Idealismus", da diese Unterscheidung nicht mit dieser oder jener Vorstellung von der Struktur der Materie, der Formen ihrer Existenz, den Elementarteilchen usw. verknüpft ist. „Materialismus und Idealismus", schrieb Lenin, „unterscheiden sich durch die eine oder die andere Beantwortung der Frage nach der *Quelle* unserer Erkenntnis, nach dem Verhältnis der Erkenntnis (und des ‚Psychischen' überhaupt) zur *physischen* Welt ..."[71] Der Materialismus betrachtet die Erkenntnis als Widerspiegelung der materiellen Welt. Die idealistische Verneinung der Materialität der Welt ist eine Verneinung der wirklichen erkenntnistheoretischen Funktion der Widerspiegelung. Das bedeutet, daß der Idealist den Begriff der Widerspiegelung nur anwenden kann, indem er den wirklichen Inhalt dieses Prozesses mystifiziert – eine Vorgehensweise, die wir schon bei Platon finden.

In der idealistischen Philosophie der Neuzeit wurde der Begriff der Widerspiegelung von Leibniz, Hume, Hegel und anderen Philosophen angewandt. Bei Hegel dient der Begriff der Widerspiegelung (Reflexion) der Beschreibung solcher Beziehungen wie Wesen und Sein, Schein und Erscheinung. Hegel bemühte sich zu beweisen, daß sich die der objektiven Wirklichkeit innewohnenden Gegensätze in reflexiver Beziehung zueinander befinden, daß sie einander widerspiegeln. So ist das Wesen die Aufhebung des [121] Seins, das sich in ihm als Schein oder „reflektiertes Sein" erhält. Dementsprechend macht „seinen (des Wesens – *d. Verf.*) Unterschied vom unmittelbaren Seyn ... jene *Reflexion* aus, und ist die eigene Bestimmung des Wesens selbst".[72]

Hegel faßt also die Widerspiegelung als ontologische Beziehung auf. Er mystifiziert einerseits den realen Erkenntnisprozeß, deckt jedoch andererseits grundlegende Momente der wirklichen wesentlichen Beziehung auf. Die Wechselbeziehung der Momente des Wesens (Identität und Unterschied, Positives und Negatives, Grund und Folge usw.) werden als Reflexion bestimmt, das heißt als Beziehung der wechselseitigen Widerspiegelung. Hierbei bezeichnet der Terminus „Reflexion" entsprechend dem traditionellen Wortgebrauch auch das Nachdenken, doch in diesem Nachdenken fehlen das denkende Subjekt und das von ihm unabhängige Objekt des Denkens, weil es sich hier um einen unpersönlichen logischen Prozeß handelt, der nach Hegel das Wesen alles Existierenden ist. Hegel analysiert die dialektische Natur des Wesens, der inneren Wechselbeziehung, der wechselseitigen Abhängigkeit der Erscheinungen, doch der Begriff der Widerspiegelung als *menschlicher* Erkenntnisprozeß, der sowohl das Bewußtsein als auch eine erfaßbare objektive Realität voraussetzt, bleibt seiner Philosophie fremd.

---

[71] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 258, 259.
[72] G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, S. 123.

Die Erkenntnis ist nach Hegel die Entgegenständlichung der Natur, die Überwindung ihrer Objektivität durch die Enthüllung der „Äußerlichkeit“ alles Natürlichen. Aber wenn die Natur etwas Äußeres darstellt, etwas „Außerhalbliegendes“ im Verhältnis zum Geist (darunter auch zum menschlichen Bewußtsein), eine entfremdete Äußerung der „absoluten Idee“, so ist die Erkenntnis berufen, die Natur ihrer materiellen Hülle zu entkleiden, was nach Hegel auch schon auf jener Entwicklungsstufe erreicht wird, auf der die Wissenschaft die Naturgesetze entdeckt, die von Hegel als Gesetze des objektiven Denkens oder als das Vernünftige im Universum interpretiert werden. Nach der Lehre Hegels bestätigt die Naturwissenschaft die Wahrheit des Idealismus, da sie beweist, daß die Naturprozesse bestimmten Gesetzen, die er als vernünftige, immaterielle Beziehungen faßt, unterworfen sind. Doch die Unzulänglichkeit der Naturwissenschaft besteht nach Hegels Meinung darin, daß sie die Gesetze als Beziehungen zwischen den Dingen auffaßt, [122] das heißt in ihnen kein teleologisches Verhältnis sieht. Im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Forschung entkleidet die philosophische Forschung die Natur völlig ihrer materiellen Hüllen, dringt ins Innere der Dinge ein und findet dort das Immaterielle, Ideale, Übernatürliche. Die Wahrheit ist, wie Hegel lehrt, immateriell; sie bedarf keiner Hüllen, man kann sie nicht sehen, hören, riechen oder fühlen, sie erschließt sich nur dem spekulativen Denken, das in der Natur und außerhalb der Natur sich selbst erkennt. Die Erkenntnis der Natur ist für Hegel eine Überwindung des Natürlichen, ein Aufsteigen vom Gegensatz von Denken und Sein zu ihrer dialektischen Identität oder, mit anderen Worten, der Beweis der Wahrhaftigkeit des Idealismus.[73]

Somit sind die Anerkennung der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt und die Bejahung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Widerspiegelung durchaus nicht ein und dasselbe. Man kann dem deutschen Marxisten Johannes Heinz Horn nicht zustimmen, der die Begriffe „Erkenntnis“ und „Widerspiegelung“ im wesentlichen als synonym auffaßt. Ein solcher Gesichtspunkt ist für einen [123] Materialisten annehmbar, doch sollte man ihn nicht den Idealisten zuschreiben. Indessen sagt Horn: „In der gesamten Erkenntnistheorie hat der Begriff der Widerspiegelung eine zentrale Stellung. Er wird fälschlich immer nur dem Materialismus zugeschrieben, liegt in Wirklichkeit, wenn auch oft mit anderem Namen, auch dem Idealismus zugrunde.“[74]

Horn ist bestrebt zu zeigen, daß das Problem der Widerspiegelung einen so fundamentalen Charakter besitzt, daß es von keiner idealistischen Lehre umgangen werden kann. Das ist freilich richtig, doch es folgt daraus in keiner Weise, daß die Idealisten das erkenntnistheoretische Widerspiegelungsprinzip akzeptieren würden. Der Idealismus interpretiert den Erkenntnisprozeß als autonome, von der materiellen Wirklichkeit unabhängige Tätigkeit. Manche Idealisten beschreiben die Erkenntnis als einen von den Sinneswahrnehmungen unabhän-

[73] Es ist nicht schwer zu begreifen, daß Hegel das erkenntnistheoretische Prinzip der Widerspiegelung aus den gleichen Gründen ablehnt, aus denen es schon im Altertum Platon tat: Dieses Prinzip setzt die Anerkennung der objektiven Realität der Natur, die Anerkennung der sinnlich wahrnehmbaren Realität als die Wirklichkeit und nicht nur als Schein oder sogar als Illusion voraus. Man muß jedoch im Auge behalten, daß Hegel, das erkenntnistheoretische Prinzip der Widerspiegelung ablehnend, die prinzipielle Identität von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie begründete. Auf diese Weise enthüllt er tiefgehend (aber zugleich mystifiziert er auch) die Einheit von Denken und Sein, die erkennende Aktivität des Subjekts, die Objektivität der Formen des Denkens, die Wechselbeziehungen der Kategorien und vieles mehr, was die metaphysischen Materialisten nicht verstanden und was unabhängig von Hegels Absichten zur Entwicklung des dialektisch-materialistischen Prinzips der Widerspiegelung der objektiven Realität beitrug. W. I. Lenin schrieb: „Hegel hat wirklich *bewiesen*, daß die logischen Formen und Gesetze keine leere Hülle, sondern *Widerspiegelung* der objektiven Welt sind. Vielmehr nicht bewiesen, sondern *genial erraten*.“ (W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Werke, Bd. 38, S. 170.) Doch trotz seiner genialen Vermutungen lehnte Hegel, ein Gegner des Materialismus bleibend, die Widerspiegelungstheorie ab und betrachtete sie als empiristische Konzeption, die unfähig ist, zum Verständnis der Natur des theoretischen, insbesondere des philosophischen Wissens emporzusteigen.

[74] J. H. Horn: Widerspiegelung und Begriff. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung, Berlin 1958, S. 61.

gigen logischen Prozeß der Selbstbewegung des reinen Denkens. Die anderen halten die Erkenntnis für ein übersinnliches Sehen, eine mystische Erleuchtung, eine intuitive Verschmelzung mit der Welt. Wieder andere, die eine Neigung zum idealistischen Empirismus haben, sehen in der Erkenntnistätigkeit das Ordnen der Sinnesdaten, das Herstellen der Verbindung zwischen ihnen, die Konstruktion der Dinge aus dem Material der Empfindungen. Diese unterschiedlichen Interpretationen des Erkenntnisprozesses sind zum Teil miteinander verflochten, doch immer bleibt für sie die Verneinung der Erkenntnis als Widerspiegelung der von der Erkenntnis unabhängigen Welt bestehen. Dadurch wird, wie W. I. Lenin betont, der erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus bestimmt: „Das, was den Materialisten grundlegend von dem Anhänger der idealistischen Philosophie unterscheidet, ist dies, daß er die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und überhaupt das Bewußtsein des Menschen als Abbild der objektiven Realität betrachtet.“[75] Der Materialismus betrachtet die sinnlich wahrnehmbare Welt als wirkliche, unabhängig von der Erkenntnis existierende Welt. Hierin besteht eine der wichtigsten Besonderheiten des Widerspiegelungsprinzips, welches ein Vertrauen zu den Sinnesorganen voraussetzt. Die objektive Notwendigkeit, [124] die Rechtfertigung und auch die Rechtmäßigkeit eines solchen Vertrauens liegen in der Praxis begründet, da der Mensch sich ja mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen in der ihn umgebenden Welt orientiert, sich ihr anpaßt und sie verändert.

Der Idealismus verunglimpft dieses vermeintlich unkritische Vertrauen zu den Aussagen der Sinnesorgane, ohne zu beachten, daß die materialistische Erkenntnistheorie sich immer mit der kritischen Analyse des Inhalts dieser sinnlichen Widerspiegelung befaßte und die marxistische Philosophie den dialektischen Widerspruch zwischen rationeller und sinnlicher Widerspiegelung der Außenwelt aufgedeckt hat. Indessen erarbeitet die moderne Naturwissenschaft subtilste Methoden zur Untersuchung der Widerspiegelungstätigkeit des Nervensystems und bestätigt damit vollständig das materialistische Vertrauen zu den Sinnesdaten. Wie P. K. Anochin aufzeigt, ist die Erforschung der Informationsbeziehungen in der Welt der Lebewesen ein Zeugnis dafür, daß „das Nervensystem eine verblüffende Genauigkeit der Information des Gehirns über die ursprünglichen Einwirkungen der äußeren Objekte erreicht“[76], und: „die Informationstheorie zeigt, daß ein beliebiges, im Nervensystem widergespiegeltes Objekt über eine Reihe Verschlüsselungen des ursprünglichen Signals in der Endetappe völlig genau die hauptsächlichen, biologisch wichtigen Parameter des Objekts widerspiegelt“.[77] Diese naturwissenschaftliche Bewertung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Widerspiegelung ist zugleich eine Bestätigung der materialistischen Lösung der ersten Seite der Grundfrage der Philosophie, da sie zeigt, daß die uns umgebende, sinnlich wahrnehmbare Welt eine wirkliche und nicht eine scheinbare Realität ist.

Im Gegensatz zum Materialismus deutet der Idealismus die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit bald als spezifisch „menschliche“ Realität, bald als äußeren, nichtadäquaten Ausdruck des übersinnlichen, substantiellen Wesens der Welt. Der Materialist leugnet freilich nicht, daß es sinnlich nicht wahrnehmbare Erscheinungen gibt, welche die Ursache, die verborgenen Bestandteile, das Wesen der beobachteten Erscheinungen bilden. Doch der Materialist lehnt die prinzipielle Gegenüberstellung von Wahrnehmbarem und Nichtwahrnehmbarem ab, weil letzteres eine Art „Ding an sich“ [125] vorstellt, das unter bestimmten Bedingungen dank der Entwicklung der Erkenntnis auch zu einem „Ding für uns“ wird. Der Unterschied zwischen dem „Ding an sich“ und dem „Ding für uns“ hat erkenntnistheoretischen und keinen ontologischen Charakter. Mit anderen Worten, es existiert keine unbedingte, unüber-

[75] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 267.
[76] P. K. Anochin: Psichitscheskaja forma otrashenija deistwitelnosti. In: Leninskaja teorija otrashenija i sowremennosti, Sofia 1969, S. 116.
[77] Ebenda, S. 118.

windbare Grenze der möglichen Erfahrung; es gibt folglich auch keine übersinnliche oder transzendente Realität.

Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ beweist nicht nur die prinzipielle Unvereinbarkeit des Idealismus mit der Widerspiegelungstheorie. Es wird darin eine fundierte Analyse der grundlegenden idealistischen Argumente gegen die Erkenntnistheorie des Materialismus gegeben. Wir haben hier vor allem die Einwände George Berkeleys gegen die materialistische Auffassung der Sinneswahrnehmungen im Auge. „Aber, sagt ihr“, schrieb Berkeley, „obschon die Ideen selbst nicht ausserhalb des Geistes existieren, so kann es doch ihnen ähnliche Dinge, deren Kopien oder Ebenbilder sie sind, geben, und diese Dinge existieren ausserhalb des Geistes in einer nicht denkenden Substanz. Ich antworte: eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Wenn wir auch noch so wenig auf unsere Gedanken achten, so werden wir es unmöglich finden, eine andere Ähnlichkeit als zwischen unseren Ideen zu begreifen. Ausserdem frage ich, ob diese vorausgesetzten Originale oder äusseren Dinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsere Ideen seien, selbst percipierbar seien oder nicht. Sind sie es, dann sind sie Ideen, und wir haben erreicht, was wir wollten; sagt ihr dagegen, sie seien es nicht, so gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u.s.w.“[78]

Berkeley behauptete, der Begriff der Widerspiegelung entbehre jeden Sinnes. Der idealistische Empirismus der Gegenwart hat diesem Argument nichts wesentlich Neues hinzugefügt. Berkeley stellte dem Materialismus den Idealismus, den er Immaterialismus nannte, direkt gegenüber, während der neuere Positivismus, das erkenntnistheoretische Prinzip der Widerspiegelung ablehnend, den idealistischen Charakter dieses Standpunktes überhaupt nicht begreift. Die gegenwärtigen Positivisten indessen kommen im wesentlichen [126] zu denselben Argumenten wie Berkeley: die Annahme von den Sinnen unabhängiger äußerer Gegenstände, die von den Sinnen widergespiegelt werden können, sei prinzipiell nicht beweisbar. Berkeley war konsequenter, indem er erklärte, daß es absurd sei, die Existenz sinnlicher Objekte „an sich“ anzunehmen, weil das sinnlich Gegebene lediglich aus Empfindungen bestehe.

Besondere Aufmerksamkeit verdient Berkeleys Hauptargument: die Ideen – so bezeichnet er sowohl die Empfindungen als auch die Sinneswahrnehmungen – können den Dingen nicht ähnlich sein, und zwar, weil sie Ideen sind und keine Dinge. Diese Überlegung dient Berkeley nicht zur Gegenüberstellung von Empfindungen und Dingen, sondern zu der Schlußfolgerung, daß die Empfindungen die einzige uns unmittelbar zugängliche Realität seien. Die Empfindungen zeugen nach Berkeleys Meinung nicht von der Existenz der Dinge; sie sind Dinge. Deshalb sei jeder Versuch, einen wie auch immer gearteten Unterschied zwischen Empfindungen und Dingen zu machen, das eine vom anderen zu trennen, eine unfruchtbare scholastische Tüftelei. Wir sind nicht berechtigt, zu behaupten, daß in den Dingen etwas ist, das sich von dem unterscheidet, was in den Empfindungen ist, da es diesen Unterschied in den Empfindungen nicht gibt. Doch wenn alles, was in den Dingen ist, auch in den Empfindungen ist, mit welchem Grund behauptet man dann, es existiere etwas von den Empfindungen Verschiedenes? Das ist die Logik der subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorie.

Selbstverständlich gab es niemals Materialisten, die behauptet hätten, die Empfindungen als Empfindungen, das heißt als psychische Phänomene, seien das gleiche wie die Dinge. Das Prinzip der Widerspiegelung geht von dem Unterschied zwischen subjektivem Abbild und Gegenstand aus und weist zugleich auf den *Inhalt* des Abbildes hin, der von außen kommt, aus dem in diesem Abbild auf die eine oder andere Art reproduzierten Gegenstand: Der Materia-

[78] G. Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Leipzig 1906, S. 225.

lismus schreibt dem sinnlichen Abbild des Gegenstandes (oder dem Begriff, der die Merkmale einer ganzen Klasse von Gegenständen zusammenfaßt) nicht die physikalischen, chemischen oder anderen Eigenschaften der Gegenstände zu. Die Abbilder der Gegenstände besitzen nicht die den letzteren zugehörige Masse oder Farbe, obwohl sie doch die Vorstellung (die Kenntnis) bezüglich aller dieser Eigenschaften beinhalten. Todor Pawlow bemerkt sehr richtig: „Farbe, Ton, Geruch, Linien, geometrische Figuren, Grö-[127]ßenverhältnisse und Beziehungen verschiedener Art hören dann, wenn sie in das Bewußtsein (genauer in die Welt unserer Ideen) ‚eingehen', nicht auf, Farbe, Ton, Geruch, Linien usw. zu sein. Aber sie verlieren bereits ihr materielles Sein. Niemals duftet ein Bewußtsein wie die Rosen. Aber jedes Bewußtsein ist unter anderem ein Bewußtsein vom Wohlgeruch der Rose, der reale Eigenschaft eines *realen* Gegenstandes (der Rose) ist, aber ideell als Bestandteil in den Inhalt unserer ideellen Abbilder, d. h. in unsere Welt der Ideen eingeht."[79] Die Widerspiegelung und das Widergespiegelte sind dialektische Gegensätze, die Grundlage ihrer Einheit ist der Gegenstand, der unabhängig vom Prozeß der Widerspiegelung existiert. Dieser Gegensatz von Ideellem und Materiellem wird durch die Widerspiegelung in den Gegensatz zwischen subjektiver Form und objektivem Inhalt des Abbildes umgewandelt. Die Objektivität des Inhalts der Abbilder ist eine erkenntnistheoretische Objektivität, denn dieser Inhalt ist nicht identisch mit dem Inhalt der Gegenstände; der erstere gibt den letzteren nur wieder und obendrein natürlich unvollständig, annähernd, meist einseitig usw. Der objektive Inhalt der Abbilder ist der idealisierte Inhalt der widergespiegelten Gegenstände, infolgedessen ist immer ein subjektives Moment darin enthalten. Dieses ist nicht nur als Illusion oder als unvollkommenes Wissen zu verstehen, sondern auch als eine Art der geistigen Aneignung der objektiven Wirklichkeit, die in dem widergespiegelten Inhalt ihren spezifischen Ausdruck findet. „Das Ideelle und das Materielle", schreibt M. B. Mitin, „werden durch die Beziehung eines dialektischen Gegensatzes charakterisiert. Das Abbild eines Gegenstandes hat keine Ausdehnung, enthält kein Grau von dem Stoff des abgebildeten Gegenstandes und kann jene Funktion nicht erfüllen, die der Gegenstand selbst erfüllt. Jedoch wird die Struktur des ideellen Bildes durch die materielle Wechselwirkung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand bestimmt, hat einen objektiven Inhalt und drückt adäquat, annähernd getreu, ideal und genau das Wesen der Struktur des Gegenstandes selbst aus."[80]

Das erkenntnistheoretische Prinzip der Widerspiegelung setzt also in seiner gegenwärtigen Form, das heißt wie die marxistische [128] Philosophie es entwickelt, nicht nur eine Abgrenzung des Subjektiven und Objektiven voraus, sondern auch eine Abgrenzung innerhalb des Subjektiven und innerhalb des Objektiven. Das Subjektive in der Widerspiegelung ist nicht nur das, was sich nicht auf das Objekt bezieht, und wovon man deshalb unbedingt abstrahieren muß, um das Objekt so zu begreifen, wie es unabhängig vom Subjekt existiert. Das Subjektive offenbart sich in den Erkenntnisbestrebungen selbst, in den vom erkennenden Subjekt angewandten Untersuchungsmethoden, in den Arten der „Codierung" des widergespiegelten Inhalts, deren vielfältige Formen sich historisch entwickeln und im Verlauf der Entwicklung der Erkenntnis vervollkommnet werden. Das Objektive ist nicht nur das, was außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert. Das ist freilich die grundlegende Definition des Objektiven, doch man darf das erkenntnistheoretisch Objektive, das logisch Objektive nicht vergessen. Die Wahrheit ist objektiv, obwohl sie ein Phänomen des Erkenntnisprozesses ist. Die Gesetze (Regeln) des logischen Denkens sind auch objektiv, aber sie existieren nicht außerhalb des Denkens.

Berkeley identifizierte Gegenstände und Empfindungen, und darin bestand die Haltlosigkeit seiner im wesentlichen solipsistischen Theorie. Der auf Berkeley folgende Idealismus betrachtete zum Unterschied vom Berkeleyanismus Gegenstände und Sinneswahrnehmungen als ähnli-

[79] T. Pawlow: Die Widerspiegelungstheorie. Grundfragen der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie, Berlin 1973, S. 191.
[80] M. B. Mitin: Materialnoje i idealnoje. In: Woprossy filossofii, 1962, Heft 7, S. 76.

che, doch nicht identische Phänomene des Bewußtseins. Schon Hume setzte an die Stelle der Gegenstände *Eindrücke* (Wahrnehmungen), und die Ideen (Vorstellungen, Begriffe) behandelte er als *Widerspiegelungen* der Eindrücke. Diese Theorie war jedoch nur eine scheinbare Konzeption der Widerspiegelung, denn die Ideen unterscheiden sich nach Hume von den Eindrücken wie Erinnerungen von unmittelbaren Erlebnissen, das heißt, sie unterscheiden sich durch geringere Lebendigkeit, Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit. Hume schrieb: „Diejenigen Perzeptionen, welche mit größter Stärke und Heftigkeit auftreten, nennen wir Eindrücke. Unter diesem Namen fasse ich alle unsere Sinnesempfindungen, Affekte und Gefühlserregungen, so wie sie bei ihrem erstmaligen Auftreten in der Seele sich darstellen, zusammen. Unter Vorstellungen dagegen verstehe ich die schwachen Abbilder derselben, wie sie in unser Denken und Urteilen eingehen ...“[81] Diese subjektiv-psychologische Abgrenzung der [129] Eindrücke und ihrer „Bilder“ hat nichts mit dem erkenntnistheoretischen Prinzip der Widerspiegelung gemein, das von der Anerkennung der von der Erkenntnis unabhängigen materiellen Wirklichkeit ausgeht.

Humes Korrektur des erkenntnistheoretischen Subjektivismus Berkeleys lief also auf die Behauptung hinaus, daß die Dinge mit den Empfindungen nur insofern identisch sind, als sie als Dinge für uns auftreten. Die Frage danach, wie die Dinge an sich sind, entbehrt jeden Sinnes, weil uns nur das bekannt ist, wovon die Empfindungen Zeugnis ablegen. Diese nur angedeutete Tendenz in Humes Philosophie wurde in der Lehre Kants vom „Ding an sich“ systematisch entwickelt. Der Neukantianismus verwarf dieses wichtige Element der Kantschen Lehre, bewahrte jedoch als spezifische Art der Verneinung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Widerspiegelung die agnostische Deutung der Sinnesdaten. Am konsequentesten verfolgte Ernst Cassirer diese Linie in seiner Arbeit „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, in der wir insbesondere folgende kategorische Erklärung finden: „Unsere Empfindungen und Vorstellungen sind Zeichen, nicht *Abbilder* der Gegenstände. Denn vom Bilde verlangt man irgendeine Art von *Gleichheit* mit dem abgebildeten Objekt, deren wir uns hier niemals versichern können.“[82]

Der Begriff „Zeichen“ hat natürlich einen vielgestaltigen Inhalt. Wenn die Empfindungen als Bilder der objektiven Wirklichkeit betrachtet werden, dann können diese Bilder (Widerspiegelungen) auch als Zeichen erscheinen. Aber für den Neukantianer ist der Begriff des Zeichens frei von objektivem Inhalt und wird gerade in diesem Sinne dem Begriff des Abbildes gegenübergestellt.

In der uns umgebenden Wirklichkeit gibt es Beziehungen, deren einzelne Elemente als objektiv existierende Zeichen auftreten, insoweit sie Merkmale bestimmter Erscheinungen sind. So gibt es, wie ein bekanntes Sprichwort sagt, keinen Rauch ohne Feuer. Der Rauch ist sowohl ein Merkmal wie auch ein Kennzeichen des Feuers; letzteres allerdings nur im Bewußtsein des Menschen, das heißt in widergespiegelter Weise. Der Mensch deutet Merkmale der Gegenstände als Zeichen, oder aber er schafft konventionelle Zeichen, Symbole, Bezeichnungen usw. Was die Widerspiegelung [130] der Welt in den Empfindungen, Vorstellungen usw. angeht, so ist dies im wesentlichen ein objektiver Prozeß, dessen Gesetzmäßigkeiten die moderne Naturwissenschaft erforscht. Die neukantianische Interpretation der Empfindungen als Symbole beraubt die sinnliche Widerspiegelung der materiellen Wirklichkeit ihres objektiven Inhalts, was völlig der neukantianischen Auffassung der Welt als logische Konstruktion entspricht.[83]

---

[81] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I-III. Erstes Buch. Über den Verstand, Hamburg 1973, S. 10/11.

[82] E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1910, S. 404.

[83] In dieser Interpretation der Empfindungen kommt die für den Neukantianismus charakteristische Absage nicht nur vom „Ding an sich“ zum Ausdruck, sondern auch von der transzendentalen Ästhetik, in der Kant, ungeach-

Wenn Idealisten die Widerspiegelung als Wesen des Erkenntnisprozesses ablehnen, äußert sich das oft in der Form einer Kritik jener begrenzten Auffassung der Widerspiegelung, die dem vormarxistischen Materialismus eigentümlich war. Der Idealist betont, daß die Erkenntnis kein passiver Prozeß der Wahrnehmung von etwas Äußerem, was auf den Menschen einwirkt, ist, und leitet davon ab, die Erkenntnis sei keine Widerspiegelung.

In der dialektisch-materialistischen Auffassung von der Widerspiegelung als Erkenntnisprozeß sind die Anerkennung der Aktivität des erkennenden Subjekts und die Analyse des wechselseitigen Zusammenhangs von theoretischer und praktischer Tätigkeit organisch verbunden. Die marxistische Philosophie überwand die Unzulänglichkeiten der metaphysisch-materialistischen Konzeption der Widerspiegelung und bereicherte den Begriff der Widerspiegelung, indem sie die Dialektik der Erkenntnistätigkeit untersuchte. Jedoch der Idealismus ignoriert diesen äußerst wichtigen Umstand und erklärt die materialistische Bestimmung der Widerspiegelung als simplifizierte Interpretation des Erkenntnisprozesses.[84]

[131] In der Umgangssprache ist das Wort „Widerspiegelung“ mit der Vorstellung einer passiven Wahrnehmung äußerer Gegenstände verknüpft. Die Wissenschaft entlehnt einige ihrer Termini der Alltagssprache und gibt ihnen einen neuen Inhalt, einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung. Deshalb ist eine Kritik der wissenschaftlichen Terminologie falsch, die von der Bedeutung ausgeht, die die Termini im alltäglichen Sprachgebrauch haben. Diesen Fehler macht der Idealismus bei seiner Kritik des materialistischen Begriffs der Widerspiegelung. Die Wurzel dieses Fehlers liegt in der idealistischen Auffassung des Erkenntnisprozesses, nach dem wir die Welt nur erkennen, insofern sie geistigen Charakter trägt, das heißt, insofern sie, wenn nicht unmittelbar, so doch im Endergebnis mit dem menschlichen Geist übereinstimmt. Wenn die Welt materiell wäre, dann wäre sie nicht erkennbar – das ist die Logik des Idealisten. Die mystische Lehre von der Verschmelzung des Menschen mit dem Göttlichen ist der extremste Ausdruck dieser idealistischen Idee.

Man muß übrigens feststellen, daß die modernen idealistischen Lehren gewöhnlich die direkte Identifizierung der Erkennbarkeit der Welt mit dem Geistigen vermeiden.[85] Die in der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie herrschende idealistische Konzeption der ursprünglich entfremdeten Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und äußerer Wirklichkeit zeigt sich oft in Form von Behauptungen über die „Nichtgeistigkeit“ der Welt, aus der jedoch nicht folgt, daß die Welt materiell ist. Diese Konzeption der substantiellen Entfremdung vereinigt sich in manchen Fällen unmit-[132]telbar mit dem Agnostizismus, in anderen Fällen kann sie nicht umhin, neue Arten der idealistischen Interpretation der Erkennbarkeit der Welt zu su-

---

tet des Apriorismus, immerhin von der Auffassung ausgeht, daß die Sinneserfahrung die Grundlage der Erkenntnis darstellt. Eine ganz andere Position bezieht E. Cassirer, der behauptet, daß „alles Bewußtsein sich *zunächst* nur auf die subjektiven Zustände des eigenen *Ich* bezieht, daß nichts anderes, als eben diese Zustände den Inhalt des unmittelbar *Gegebenen* ausmachen ...“ (E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 391.) Das ist wahrlich eine Ablehnung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Widerspiegelung, dieses wird durch das subjektivistische Konstruieren eines sinnlich erfaßbaren Weltbildes ersetzt.

[84] Der amerikanische „kritische Realist“ J. B. Pratt, der das erkenntnistheoretische Prinzip der Widerspiegelung ablehnt, vereinfacht seinen wirklichen Inhalt bis zum äußersten und verfälscht ihn damit: „Das [131] Bewußtsein ist kein Spiegel oder eine Bildergalerie ... Der Inhalt des Bewußtseins hat es nicht nötig, den Objekten, die von ihm dargestellt werden, zu ähneln.“ (J. B. Pratt: Personal Realism, New York 1939.) Aber auch der vormarxistische Materialismus betrachtete die Widerspiegelung ganz und gar nicht so, wie es Pratt darstellt. Der Vergleich mit einem Spiegel war, wenn er auch zuweilen angewandt wurde, gewiß nichts anderes als eine Analogie.

[85] Sogar die Neothomisten, bei denen, wie B. E. Bychowski bemerkt, „die Möglichkeit einer vernünftigen Erkenntnis auf der substantiellen Identität der vernünftigen Seele mit dem geistigen Urgrund des Seins begründet ist“ (B. E. Bychowski: Partii w filossofii i filossofski kamufljash. In: Kommunist, 1967, Heft 1, S. 127), lassen eine prinzipielle Erkennbarkeit der materiellen Welt zu, deren Existenz nicht verneint wird und als Resultat der göttlichen Schöpfung angesehen wird.

chen. So wird in der „Fundamentalontologie“ Martin Heideggers die Möglichkeit der Erkenntnis der Welt mit der „Offenheit“ der menschlichen Existenz begründet, das heißt mit der ursprünglichen Einheit des Seienden mit dem Sein. Die rationalistische Lehre vom lumen naturale, dem natürlichen Licht der Vernunft, stellt nach Heidegger eine vereinfachte bildhafte Auffassung von dieser vorreflexiven Existenz der Person dar, die auch die Erkenntnis möglich macht, allerdings nur in dem Maße, in dem diese ursprüngliche Gestimmtheit der Existenz erhalten bleibt. In den Abhandlungen dieses würdigen Existentialisten ist unschwer die platonische Konzeption der Umformung des Wissens in der menschlichen Seele zu finden. Nach dieser Anschauung (die Heidegger von der mythologischen Ausdrucksweise befreit) wird das Wissen nicht erworben, wird nicht vermehrt im Prozeß der Erkenntnis und des ganzen menschlichen Lebens: es ist schon von vornherein, das heißt vor der Geburt der menschlichen Persönlichkeit, gegeben (bemessen). Ihre Erkenntnistätigkeit wird auf die Enthüllung und sozusagen die Verausgabung dieses Wissens reduziert.

Das materialistische Prinzip der Widerspiegelung entstand lange vor dem Aufkommen der idealistischen Philosophie; in seiner ursprünglichen Form wurde es im sogenannten naiven Realismus ausgedrückt, das heißt durch das Alltagsbewußtsein, basierend auf der alltäglichen „materialistischen“ Praxis. Die Erkenntnistheorie des Idealismus entsteht historisch als Verneinung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Widerspiegelung zuerst in seiner naiven und später in theoretisch begründeter Form.

Im Gegensatz zum Materialismus existiert für den Idealismus die reale materielle Welt *innerhalb* des Bewußtseins oder eines anderen geistigen Wesens, als dessen Produkt das Bewußtsein gilt. Der Idealismus bleibt nicht bei der gewöhnlichen religiösen Vorstellung vom Geist als äußere Ursache der materiellen Welt stehen. Die Logik des idealistischen Philosophierens führt unausbleiblich dazu, daß die Realität der wirklichen, mit Hilfe der Wissenschaften erkennbaren Welt nur so weit anerkannt wird, als ihre Abhängigkeit von etwas Geistigem, das heißt von ihrer Widerspiegelung, angenommen wird, die in diesem Fall schon nicht mehr als Widerspiegelung aufgefaßt wird. Dieses Prinzip der idealistischen [133] „Umgestaltung“ der Welt, von der der Idealist aus den gleichen Quellen wie der Materialist Kenntnis erhält, sprach der führende Mann der „Immanenzphilosophie“, Wilhelm Schuppe, ganz unzweideutig aus; er schrieb: „... Sonne, Mond und Sterne und diese Erde mit allem Gestein und Getier, feuerspeienden Bergen und dgl., das ist alles Bewußtseinsinhalt ...“[86]

Der Idealist sagt: Ich verneine nichts, was existiert, was ihr als existierend anseht, doch ich erkenne nicht an, daß es *so* existiert, wie es euch erscheint. Schuppe verwandelt das Bewußtsein in eine überindividuelle, allumfassende Realität, in welcher alle Dinge sozusagen wie in einem Dispersionsmittel existieren. Selbstverständlich kann ein solches Bewußtsein – worin unterscheidet es sich von Gott? – keine Widerspiegelung sein.

Der Idealist setzt der materialistischen Auffassung der Erkenntnis als Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit das Prinzip der Subjektivität, der Aktivität, der schöpferischen Freiheit der Erkenntnis entgegen. Doch diese Entgegensetzung ist die Negation einer außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existierenden objektiven Realität. Anderenfalls, das heißt, wenn man die dialektisch-materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie akzeptiert, entbehrt diese Gegenüberstellung (wie auch die idealistische Kritik der Widerspiegelungstheorie) jeden Sinnes. P. W. Kopnin bemerkt treffend: „Solcherweise stimmen die beiden Behauptungen, die über das Wissen aufgestellt werden (daß das Wissen eine subjektiv schöpferische Tätigkeit und daß es eine Widerspiegelung ist), nicht nur miteinander überein, sondern sie setzen einander notwendig voraus. Das Wissen kann nur eine aktive, praktisch aus-

[86] W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878, S. 70.

gerichtete Widerspiegelung der objektiven Realität sein. Eine subjektive Tätigkeit führt ohne Widerspiegelung zu keinem Schöpfertum, nicht zur Schaffung der dem Menschen notwendigen Dinge, sondern zu einer praktisch resultatlosen Willkür.“[87]

Der Gegensatz zwischen der materialistischen und der idealistischen Lösung des erkenntnistheoretischen Aspektes der Grundfrage der Philosophie offenbart sich in aller Klarheit in diesen miteinander unvereinbaren Interpretationen des Prinzips der Erkennbarkeit der Welt. [134]

4. Erkenntnistheoretischer Aspekt. Das Prinzip der Erkennbarkeit der Welt und der philosophische Skeptizismus

Die Philosophie hat schon in ihren Anfängen das Prinzip der Erkennbarkeit der Welt verkündet. Die Philosophen, die von Überlegungen über den Kosmos, denen jeder Skeptizismus fremd war, ausgingen, überließen es dem Alltagsbewußtsein, darüber zu urteilen, was den Sinneswahrnehmungen unmittelbar zugänglich ist. Diese Forderung der Stammväter der materialistischen Weltauffassung wurde jedoch bald von jenen Philosophen – den Vorläufern des Idealismus – abgelehnt, die von Anfang an den kosmologischen Anspruch ihrer Vorgänger auf das Erkennen des Universums verurteilten und die begannen, über das Trügerische allen menschlichen Wissens, auf welche Gegenstände es sich auch immer beziehen mag, Überlegungen anzustellen.

Die Eleaten behaupteten, das Weltbild, das auf sinnliche Anschauung begründet ist, täusche uns ganz und gar; das wirkliche Sein kann nur eine gedanklich erfaßbare Realität sein, die frei von Qualitäten ist, mit denen unsere Sinne es ausstatten. Zenon aus Elea bewies logisch die Motiviertheit der Negation eines durch die Sinne gegebenen Weltbildes. Die Aporien Zenons waren eigentlich die erste Schule des philosophischen Skeptizismus. Nicht ohne Grund nannte man später die Skeptiker oft Aporetiker.

Der Sophist Gorgias entwickelte die dialektische Denkweise in jener negativen Form, die ihr Zenon gegeben hatte, indem er folgende Thesen begründete: 1. Es ist nichts; 2. wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3. wenn auch etwas erkennbar wäre, so wäre die Kenntnis davon nicht mitteilbar. Hegel bemerkt dazu: „... es ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt; seine Dialektik ist objektiv.“[88] Die Dialektik des Gorgias hat, wie Hegel weiter sagt, einen höchst interessanten Inhalt.

Mit den Anfängen der Philosophie entsteht also auch der Gegensatz zwischen den Theorie±i, die die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt begründen, und den Lehren, die zur entgegengesetzten Auffassung neigen. Und obwohl dieser Gegensatz entgegen den Ansichten der Skeptiker nicht die Grundrichtungen in der Philosophie schafft, wäre es leichtfertig, diese Antithese zu unterschätzen, die [135] in den Jahrtausenden der Existenz der Philosophie entwickelt wurde. Die prinzipielle theoretische und ideologische Bedeutung der Frage nach der Erkennbarkeit (oder Nichterkennbarkeit) der Welt läuft nicht auf eine Bewertung schon vorhandenen Wissens hinaus, obwohl auch diese Bewertung im Maße der Entwicklung der Wissenschaft immer größere Bedeutung erlangt. Das Wesen der Sache liegt in der globalen Fragestellung, die letzten Endes auch deshalb philosophischen Charakter trägt, weil sie einen der erkenntnistheoretischen Aspekte der Grundfrage der Philosophie bildet. Darum ist eine konkret-historische Untersuchung dieser erkenntnistheoretischen Antithese notwendig.

Die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Kritik des philosophischen Skeptizismus ist eine konkrete Abgrenzung seiner historischen Formen und die Beurteilung jeder einzelnen

[87] P. W. Kopnin: Logitscheskije osnowy nauki, Kiew 1968, S. 23.
[88] G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 554.

von ihnen unter dem Gesichtspunkt der sozialökonomischen und kulturellen Bedingungen, die sie hervorgebracht haben. Hierbei ist natürlich auch der historische Zusammenhang zwischen den verschiedenen Typen des Skeptizismus zu berücksichtigen, das heißt seine Entwicklung, in deren Verlauf neue Tendenzen, erkenntnistheoretische und ideologische Funktionen zutage treten. Die marxistisch-leninistische Kritik des Skeptizismus ist nicht nur eine Analyse und Widerlegung seiner Argumente; sie ist eine theoretische Auswertung seiner Geschichte, eine Untersuchung seiner tatsächlichen Entwicklung und seiner gesetzmäßig wechselnden Bedeutung im intellektuellen Leben der Menschheit. Auch hier kommt natürlich der Wissenschaft der Philosophiegeschichte die Hauptrolle zu.

Der antike Skeptizismus widerspiegelt zum Unterschied von seinen Vorläufern (von denen zu Beginn dieses Abschnitts die Rede war) den Verfall der Produktionsweise der Sklavenhaltergesellschaft. Es ist die Philosophie des sozialen Indifferentismus und der Ergebenheit in das historische Schicksal. Diese Philosophie entstand durch die Enttäuschung, die die Ideale und Normen der herrschenden sozialen Ordnung der Masse der freien Bevölkerung bereiteten. Diese Enttäuschung schließt weder eine Ablehnung der herrschenden Ordnung in sich ein noch Versuche, ein neues soziales Programm auszuarbeiten. Der Skeptizismus sucht seinen Weg zur Rettung der Persönlichkeit unter den Bedingungen der verfallenden sozialen Struktur. „Nur du selbst kannst dich retten“, verkünden sie. Diese Rettung ist die Ataraxie oder das echte Glück, erreichbar, indem man sich soweit als möglich vom gesellschaft-[136]lichen Leben ausschließt und sich jeden Urteils über Probleme, die sich nicht unmittelbar auf diesen persönlichen Seelenzustand beziehen, enthält. Die Enthaltung von weltanschaulichen Urteilen entspricht auch der Enthaltung von Tätigkeit mit Ausnahme der notwendigsten.

Der antike Skeptizismus ist solcherart nicht nur eine Philosophie, er ist auch Psychologie und Pädagogik und spiegelt die fortschreitende Entfremdung der Persönlichkeit in einer Gesellschaft wider, in der es keine Klasse gibt, die die Initiative zu einer gründlichen sozialen Umgestaltung ergreifen könnte. Das ist der soziale Sinn des antiken Skeptizismus. Vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus ist dieser Skeptizismus jedoch eine unvergleichlich interessantere intellektuelle Erscheinung, da gerade er, freilich in negativer Form, die vorangegangene Entwicklung der Philosophie systematisch auswertet, ihre eigentümlichen Widersprüche aufdeckt und Probleme hervorhebt, deren Bedeutung weit über die Grenzen der historischen Epoche, in der er entstanden ist, hinausgeht. Die Streitigkeiten um den Urstoff und um die Elemente, um das Fließen der Dinge oder das unbewegliche Sein, die Entgegensetzung des wirklich Existierenden und des scheinbar Existierenden, die Spaltung der Welt in das diesseitige Reich der Dinge und das transzendente Reich der Ideen, der Dualismus von Materie und Form – all das beweist nach Meinung der Skeptiker, daß man einem beliebigen philosophischen Urteil ein dieses ausschließendes Urteil entgegensetzen kann. Niemand weiß infolgedessen, woraus die Dinge bestehen – aus Wasser oder aus Feuer, aus Homöomerien [gleichartige, qualitativ fest bestimmte ähnliche Teilchen der Urstoffe] oder Atomen oder aus sonst etwas anderem. Deshalb ist die einzige richtige Position im philosophischen Streit die Enthaltung des Urteils. Das heißt nicht, daß man dem Zeugnis der Sinnesorgane keine Bedeutung beimessen soll. Im Gegenteil, allein diese Zeugnisse verdienen beachtet zu werden. Der Honig ist süß, und das kann man nicht unberücksichtigt lassen. Man darf nur nicht behaupten, daß das Süßsein dem Honig an sich eigentümlich ist.

Der altgriechische Skeptizismus war in erster Linie die Verneinung der Möglichkeit eines zuverlässigen philosophischen Wissens. Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß damals im wesentlichen alles theoretische Wissen zur Philosophie gezählt wurde; die Skeptiker polemisierten auch gegen die Mathematik, indem sie nachzuweisen versuchten, daß auf diesem Gebiet die Wahrheit ebenfalls unerreichbar sei. Der römische Skeptizismus, der unmit-[137]telbar an den altgriechischen anschloß, führte alle diese Tendenzen logisch zu Ende.

Daraus ergibt sich die Lehre des Ainesidemus und seines Nachfolgers Agrippa von den Tropen; sie betont vor allem die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen, und in dieser Beziehung nimmt sie den Agnostizismus der Neuzeit vorweg. Der römische Skeptizismus zieht auch gegen das logische Denken zu Felde und „beweist“, daß Schlußfolgerungen keine Wahrheiten ergeben, weil die Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, nie bewiesen werden könnten. Auf diese Weise wird die Logik zur Widerlegung der Logik angewandt.

Von besonderem Interesse ist die skeptische Lehre von der Kausalität. Mit dem Hinweis auf die Alltagserfahrung zieht Ainesidemus folgenden Schluß: Man muß zugeben, daß viele von uns beobachtete Erscheinungen als Folge anderer, ebenfalls durch Beobachtung fixierbarer Erscheinungen auftreten. Doch diese Zeugnisse der Alltagserfahrung können nicht durch die Logik belegt werden; die Analyse des Begriffes der Ursache zeigt, daß sie weder das sein kann, was der Tätigkeit vorausgeht, noch das, was gleichzeitig mit ihr besteht, noch auch das, was danach folgt. Man braucht bei der Argumentation des Ainesidemus nicht länger zu verweilen, um zu sehen, daß es hier um völlig reale, auch in unseren Tagen zu erörternde Probleme geht.

In seiner Doktordissertation und in den Vorarbeiten dazu gibt der junge Marx eine überaus interessante Einschätzung des antiken Skeptizismus, indem er ihn neben andere Tendenzen der hellenistischen Philosophie stellt, die in spezifisch philosophischer Weise ebenfalls den historischen Niedergang der antiken Kultur ausdrücken.[89]

[138] In den Jahren 1839 bis 1841 kritisierte Marx den Skeptizismus vom junghegelianischen Standpunkt aus, der die Auffassung vertrat, daß die schöpferische Macht und die erkennende Macht des Selbstbewußtseins grenzenlos sind und dem Wesen nach zusammenfallen. Die Skeptiker dagegen „halten die Impotenz des Geistes, die Dinge zu kapieren, für sein wesentliches Fach, für eine reale Energie desselben“.[90] Deshalb geht der Skeptiker nicht über die Grenzen des Scheines hinaus, den er sucht, findet und als sein einziges Gut verteidigt. Der Gesichtspunkt des Scheins ist „der fachmäßige Widerspruch gegen alle Gedanken ..., das Aufheben des Bestimmens *selbst*“.[91] Doch das Denken ist nicht möglich ohne Urteile und diese wiederum nicht ohne Bestimmungen. Der Skeptiker dagegen „nimmt alle Bestimmungen auf, aber in der Bestimmtheit des Scheins; seine Beschäftigung ist also ebenso willkürlich und enthält überall dieselbe Dürftigkeit. Er schwimmt so zwar im ganzen Reichtum der Welt, aber er bleibt bei derselben Armut und ist selbst die lebendige Impotenz, die er in den Dingen sieht“.[92]

Marx deckt die ausweglosen Widersprüche des Skeptizismus auf, der in seinem Kampf gegen den sogenannten Dogmatismus den Dogmatismus des Scheins verteidigt. Doch Marx betont auch die positive Rolle, die die Skeptiker in der Entwicklung der Philosophie spielten. Sie „sind die Gelehrten unter den Philosophen, ihre Arbeit ist das Entgegenstellen, also auch das Aufnehmen der vorgefundnen, verschiednen Behauptungen. Sie haben einen gleichmachenden, applanierenden gelehrten Blick auf die Systeme hinter sich geworfen und damit den Widerspruch und Gegensatz herausgestellt“.[93]

---

[89] Der Skeptizismus wird (neben dem Stoizismus und dem Epikureismus) von Marx als ein Grundtyp der antiken Geisteskultur charakterisiert. Marx fragt: „Sind sie nicht so charaktervollen, intensiven und ewigen Wesens, daß die moderne Welt selbst ihnen volles geistiges Bürgerrecht einräumen mußte?“ (Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 267.) Diese These äußerte Marx zu einer Zeit, als er noch kein Materialist war. Aber sie enthält trotzdem das Verständnis des historisch-philosophischen Prozesses, in dem im Verlauf von 2000 Jahren sowohl der Skeptizismus als auch der Epikureismus und der Stoizismus entstanden sind und entwickelt wurden.

[90] Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 69/71.

[91] Ebenda, S. 73.

[92] Ebenda.

[93] Ebenda, S. 245.

Der Hauptinhalt des antiken Skeptizismus besteht folglich in der Kritik der vielfältigen, sich gegenseitig ausschließenden philosophischen Konzeptionen, denen er alltägliche Vorstellungen entgegensetzt – nicht auf ihrer Richtigkeit beharrend, aber in der Annahme, daß sie dennoch mehr zur Erlangung der Ataraxie tun als alle vorhergehende Philosophie. Der antike Skeptizismus ist [139] eine Selbstkritik der Philosophie auf jener Entwicklungsstufe, auf welcher sie fast ganz auf Alltagserfahrungen begründet war und sich nur durch ihre theoretische Interpretation, die jedoch nicht durch die Erfahrung erhärtet wurde, vom Alltagsbewußtsein unterschied.

Der Skeptizismus der Epoche des entstehenden Kapitalismus, der die Ideen seiner antiken Vorläufer wieder aufnimmt, tritt in einer neuen Qualität hervor; er kämpft gegen den Klerikalismus, die Theologie, die Scholastik und auch gegen diejenigen bürgerlichen rationalistischen Theorien, die bei aller ihrer historischen Progressivität Verstand und Glauben in Übereinstimmung bringen. Die „christlichen Redeweisen, unter denen“, wie Engels zeigt, „sich die neuere Philosophie eine Zeitlang verstecken mußte“[94], dienten diesem Skeptizismus oft nur als ideologischer Deckmantel. Diesen Schutz benutzend, setzt sich der Skeptizismus für religiöse Duldsamkeit ein und geht manchmal sogar bis zur Rechtfertigung des religiösen Indifferentismus und Atheismus.

In seinem „Historischen und kritischen Wörterbuch“ tritt Pierre Bayle in der Rolle eines frommen Gelehrten auf, der die Anschauungen der Philosophen und Theologen vergleicht und die historischen Fakten darlegt. Seine Schlußfolgerungen sind keineswegs kategorisch, doch für jeden, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, völlig eindeutig. Bayle ist davon überzeugt, daß die logische Begründung der religiösen Dogmen ganz unmöglich und nur das erhabene Ziel diskreditierte, das dabei verfolgt wird. Auch die rationalistische Kritik der Religion sei unhaltbar, weil es der göttlichen Offenbarung nicht geziemt, sich vor dem begrenzten menschlichen Verstand zu rechtfertigen, der ständig mit sich selbst in Konflikt gerät, zum Beispiel, wenn er versucht, die Realität der sinnlich erfaßbaren Welt zu beweisen oder die Kriterien zu formulieren, die Wahrheit und Irrtum voneinander trennen. Die Philosophie fürchtet die Religion nicht, denn diese ist auf dem Glauben begründet, der nicht durch logische Argumente erschüttert werden kann.

„Weder die Dogmatiker, noch die Skeptiker“, schließt Bayle, „werden jemals fähig seyn, ins Reich Gottes einzugehen, wenn sie nicht kleine Kinder, und anders Sinnes werden; wenn sie ihrer Weisheit nicht absagen, und wenn sie nicht der vorgegebenen [140] Thorheit unserer Predigt (das heißt der christlichen – *d. Verf.*) ihre eitlen Lehrgebäuden aufopfern.“[95]

Es versteht sich von selbst, diese gekünstelte Orthodoxie, die eine nicht geringe Dosis Ironie enthält, konnte niemanden täuschen und bot keinen zuverlässigen Schutz. Man befaßte sich nicht nur mit seiner Widerlegung, man verfolgte ihn auch; aber er setzte seinen mit dogmatischer Orthodoxie maskierten Kampf um die Gewissensfreiheit (der allerdings auch nicht ohne wirkliches religiöses Gefühl zu sein scheint) fort, indem er nachwies, daß Verstand und Glaube unvereinbar sind, denn der Glaube hat, wie die Heilige Schrift lehrt, einen übernatürlichen Ursprung. Die Moral, behauptet Bayle, sei unabhängig von der Religion, weil die wahre Tugend keineswegs aus Angst vor der Vergeltung von oben geübt wird. Deshalb kann auch ein Atheist ein tugendhafter Mensch sein, insbesondere wenn man berücksichtigt, daß ein Lossagen von der Religion (wie falsch diese Tat auch sein mag) unvergleichlich größeren Mut fordert als die gedankenlose Befolgung ihrer Dogmen. Diese kühnen Wahrheiten werden in einer Art dargelegt, als zeige sich in ihnen in wunderbarster Weise die unbegreifliche

[94] Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg. In: Marx/Engels; Werke, Bd. 7, S. 353.
[95] Herrn Peter Baylens Historisches und critisches Wörterbuch, ins Deutsche übersetzt von Johann Christoph Gottscheden, Bd. IV, Leipzig 1744, S. 641.

Weisheit Gottes. „Daß die allergrößten Bösewichter“, schrieb Bayle, „keine Gottesleugner, und die meisten Gottesleugner, deren Name bis zu uns gekommen ist, weltlich zu reden, ehrliche Leute gewesen sind: dieß ist ein Character von der unendlichen Weisheit Gottes, das ist eine Gelegenheit, seine Vorsehung zu bewundern.“[96]

Marx und Engels betrachteten Bayle als bedeutenden Vorläufer der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Der Platz Bayles in der Entwicklung des philosophischen Wissens wird durch seine Kritik der metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts bestimmt. Descartes und Malebranche bewiesen mit Hilfe von Argumenten, die der Scholastik ähnelten, die Existenz einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen äußeren Welt: Gott kann kein Betrüger sein, das heißt, er kann dem Menschen keine trügerischen Überzeugungen in Beziehung auf etwas einflößen, was es in Wirklichkeit nicht gibt. Bayle macht sich über diese Argumentation lustig und bemerkt, man könne Gott nicht die Verantwortung für menschliche Überzeugungen und Irrtümer auferlegen.

[141] Vom Standpunkt Bayles sind philosophische Auffassungen nicht beweisbar; sogar die Selbstevidenz garantiert nicht die Wahrheit. Der Skeptizismus ist seiner Meinung nach ein solches Streben nach Wahrheit, das ständig Einwände findet gegen alles, was als Wahrheit anerkannt werden kann, und die Gewohnheit, ständig dem zuzustimmen, was offenkundig scheint, ablehnt. Diese theoretische Position kommt dem Moment der Wahrheit, das im Skeptizismus enthalten ist, nahe, doch zugleich verabsolutiert sie es. W. I. Lenin schrieb: „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. Die materialistische Dialektik von Marx und Engels schließt unbedingt den Relativismus in sich ein, reduziert sich aber nicht auf ihn, 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.“[97] Die metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts legten ihre Resultate dogmatisch aus und verabsolutierten diejenigen Wahrheiten, die im Kampf gegen die Scholastik von ihnen aufgedeckt wurden. Der Skeptizismus Bayles war also nicht nur gegen die Scholastik und die Theologie gerichtet, die gemeinsamen Gegner der progressiven Philosophie des 17. Jahrhunderts, sondern auch gegen jene Besonderheiten der metaphysischen Systeme, die unter den Bedingungen der sich ungestüm entwickelnden wissenschaftlichen Erkenntnis für den weiteren Fortschritt zu Fesseln wurden. Marx und Engels schrieben: „*Pierre Bayle* bereitete nicht nur dem Materialismus und der Philosophie des gesunden Menschenverstandes ihre Aufnahme in Frankreich durch die skeptische Auflösung der Metaphysik vor. Er kündete die *atheistische Gesellschaft*, welche bald zu existieren beginnen sollte, durch den *Beweis* an, daß eine Gesellschaft von lauter Atheisten existieren, daß ein Atheist ein ehrbarer Mensch sein *könne*, daß sich der Mensch nicht durch den Atheismus, sondern durch den Aberglauben und den Götzendienst herabwürdige.“[98]

[142] Eine neue historische Form des Skeptizismus, die die Umwandlung der Bourgeoisie in eine konservative Klasse widerspiegelt, ist die Lehre David Humes. Der schottische Philosoph rechnet sich zu den Gegnern des „äußersten Skeptizismus“; er versucht, diesem den „gemäßigten Skeptizismus“ entgegenzusetzen, der nach seiner Meinung eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes ist, die den denkenden Menschen verpflichtet, in seinen Behauptungen vernünftige Vorsicht walten zu lassen. Doch die Versicherung Humes, daß sein Skeptizismus gemäßigt sei, ist nicht stichhaltig; er führt den Leser in die Irre, weil er sich

[96] Ebenda, S. 628.
[97] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 151/152.
[98] Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 134/135.

selbst täuscht. Der Skeptizismus hat seine objektive Logik, die ihn zwingt, von einer Negation zur anderen zu gehen. Man kann sie nicht vermeiden. Indem er als Ziel des Skeptizismus verkündet, „die *Vernunft* ... zu vernichten“[99], insoweit die Forschung aufgefordert wird, alle *äußeren* Autoritäten abzulehnen, faßt Hume die Bedeutung des theoretischen Denkens in subjektivistischer Manier als geringfügig auf. Sowohl die Metaphysiker des 17. Jahrhunderts als auch Bayles und Humes Zeitgenossen, die französischen Aufklärer, setzten entschieden die Vernunft dem Glauben entgegen. Hume revidierte dieses Prinzip der gesamten fortschrittlichen zeitgenössischen Philosophie und betrachtete das Wissen als besondere Art des Glaubens, den er als „ein bestimmtes Gefühl oder eine Art, wie uns die Vorstellung anmutet“[100], definiert. Die objektive Logik des Skeptizismus ist stärker als der Wunsch, seinen verderblichen Schlüssen und ausweglosen Widersprüchen auszuweichen. Einerseits behauptet Hume, daß der Verstand, der gemäß seinen allgemeinen Prinzipien, das heißt den Forderungen der Logik entsprechend, handelt, „jede Gewißheit zerstört, in der Philosophie wie im gewöhnlichen Leben“[101] und andererseits erklärt er als evident: „Das eigentliche Wesen des Geistes ist uns ebenso unbekannt wie das der Körper außer uns.“[102] Er verneint und anerkennt folglich zugleich die Bedeutung der Augenscheinlichkeit.

Hume lehnt entschieden die Möglichkeit ab, eine unumstößliche Wahrheit zu finden, die als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen dienen könnte, und sagt, es gebe kein „solch ursprüngliches [143] Prinzip, das anderen gegenüber, die von selbst einleuchtend und überzeugend sind, den Vorrang besäße“.[103] Diese These ist für jeden Skeptiker unvermeidbar. Und nichtsdestoweniger setzt Hume derartige, seiner Meinung nach unbestreitbare, Prinzipien voraus (die Lehre von der Wechselbeziehung zwischen Ideen und Perzeptionen) und empfiehlt sie auch in allgemeinster Form: „Mit klaren und von selbst einleuchtenden Prinzipien zu beginnen, ... das sind die einzigen Methoden, nach denen wir je die Wahrheit zu erreichen hoffen können ...“[104]

Weiter oben führten wir die Meinung Humes an, die sich auf die Unmöglichkeit, „das Wesen von Körpern außer uns“ zu erkennen, bezieht. Diese Aussage könnte sich als zufällig hingeworfene Phrase erweisen, insofern als Hume beharrlich erklärt, „daß nichts je dem Geiste gegenwärtig sein kann als nur ein Bild oder eine Auffassung“.[105] Dies ist jedoch keineswegs ein falscher Zungenschlag; Hume versucht unvereinbare Auffassungen zu vereinen: „... man gelangt doch niemals einen Schritt weit über sich selbst hinaus“[106], und nichtsdestoweniger sind uns „äußere Gegenstände ... nur durch die Perzeptionen, die sie veranlassen, bekannt“.[107] Hume verneint in der Nachfolge Berkeleys (dessen Lehre er als Skeptizismus bezeichnet) die objektive Realität nicht nur der sekundären, sondern auch der primären Qualitäten, ist jedoch der Ansicht, daß „ein gewisses unbekanntes, unerklärliches *Etwas* ... als Ursache unserer Auffassungen“[108] existiert.

Gegen das Kausalitätsprinzip richtet Hume bekanntlich seine Hauptangriffe. Der Philosoph verneint die Existenz eines objektiven Zusammenhangs von Ursache und Wirkung und versucht zu beweisen, daß jeglicher Zusammenhang vom Verstand in die Sinneswahrnehmungen

[99] D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Berlin 1965, S. 182.
[100] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, S. 353.
[101] Ebenda, S. 345.
[102] Ebenda, S. 5.
[103] D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 176.
[104] Ebenda.
[105] Ebenda, S. 178.
[106] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, S. 92.
[107] Ebenda, S. 91.
[108] D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 182.

hineingebracht wird. Und dennoch betrachtet Hume das oben angeführte „Etwas“, das Kantsche „Ding an sich“ vorwegnehmend, gerade als objektive Ursache der Perzeption. Wenn man sich indessen wirklich an die Auffassung Humes hält, so hat auch der Begriff der Existenz keinen objektiven Inhalt: „Die [144] Vorstellung der Existenz muß also genau dasselbe sein, wie die Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen.“[109]

Hume sieht in gewisser Weise selbst ein, daß seine Philosophie des gesunden Menschenverstandes nicht mit dem wirklichen vernünftigen Denken in Einklang steht. Doch letzteres ist unter seinem Gesichtspunkt eigentlich völlig unmöglich. Der gesunde Menschenverstand verwirkliche sich nur in der Praxis, bei einem Tun, dessen Motive keinen philosophischen oder theoretischen Charakter hätten. In der Sphäre der Theorie sei es unmöglich, konsequent, vernünftig oder logisch zu sein. Deshalb bliebe dem Theoretiker nur, unter den Schlußfolgerungen zu wählen, die ihm nützlich und angenehm erscheinen, und solchen Schlußfolgerungen, die nicht zu derartigen Eindrücken führen. Und den Pragmatismus vorwegnehmend, erklärt Hume: „... wenn ich ein Narr sein muß, wie es sicherlich alle diejenigen sind, die denken oder an etwas glauben, so sollen meine Torheiten wenigstens natürlich und angenehm sein.“[110] Aber gibt es denn für den Denker in jedem Fall eine natürliche oder angenehme Torheit? Hume spricht mit Bitternis von der hoffnungslosen Einsamkeit, „in die mich meine Philosophie geführt hat“.[111] Wir sehen also, daß der „gemäßigte Skeptizismus“ eine Theorie ist, die die Widersprüche des Skeptizismus gleichzeitig offenbart und vertuscht.

Hume ist ein Philosoph, der mit größter Vollständigkeit, Gründlichkeit und Systematik die Lehre des Skeptizismus darlegte, und gerade deshalb zeigt sich in seinen Werken mit besonderer Anschaulichkeit die Schwäche dieser Lehre. Auf der Enthaltung von philosophischen Urteilen bestehend, erklärt sie sich zum obersten Schiedsrichter in der Philosophie, den Dogmatismus ablehnend, verkehrt sie ihre eigenen Thesen in Dogmen.

Hume übte bekanntlich einen großen Einfluß auf Kant aus, der ihn, um Kants Worte zu gebrauchen, aus dem dogmatischen Schlummer erweckte, das heißt aus den „vorkritischen“ Ansichten, die Kant für unkritisch hielt. Sowohl den Dogmatismus als auch den Skeptizismus betrachtet Kant als unvermeidliche Stufen der Geschichte der menschlichen Vernunft. Der Skeptiker hat recht in bezug auf den Dogmatiker, der die Notwendigkeit einer kriti-[145]schen Untersuchung seiner Grundsätze und überhaupt der Erkenntnistätigkeit des Menschen nicht einsieht. Doch der Skeptizismus erhebt zu große Ansprüche, während er tatsächlich nur „ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft ist, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt; denn dieser kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntnis der Gegenstände selbst oder der Grenzen, innerhalb denen alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist“.[112]

Ungeachtet seiner Lehre von der prinzipiellen Unerkennbarkeit des „Dinges an sich“ und der Abhängigkeit der Erscheinungswelt vom Mechanismus der menschlichen Erkenntnistätigkeit, hält sich Kant für keinen Skeptiker, ja er meint sogar, daß erst seine Lehre den Skeptizismus endgültig überwindet. Und das ist nicht einfach eine Illusion, Kant hat wirklich in einigen Fragen eine andere Auffassung als Hume und seine Vorläufer, obwohl er im Endresultat dieselbe Linie in der Philosophie fortführt.

---

[109] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, S. 90.
[110] Ebenda, S. 348.
[111] Ebenda, S. 342.
[112] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, S. 514.

Kant, der den Begriff des Skeptizismus und damit auch die Aufgabe seiner Überwindung übermäßig einengt, steht auf dem Standpunkt, das Wesen dieser Lehre bestehe in der Verneinung der Möglichkeit von Urteilen, die streng allgemein und notwendig sind.[113] Kant macht Hume zum Vorwurf, daß er nicht neben der empirischen Synthese der Wahrnehmungen die synthetischen Urteile a priori, die erst das theoretische Wissen ermöglichen, anerkannte. „Unser Skeptiker", sagt Kant, „unterschied diese beiden [146] Arten von Urteilen nicht ..."[114] Der Empirismus ist nach Kants Ansicht zu skeptischen Schlußfolgerungen verdammt, wenn er nicht zum Apriorismus Zuflucht nimmt. Doch die Skeptiker kritisierten bekanntlich den Apriorismus der Metaphysiker des 17. Jahrhunderts und wiesen überzeugend auf seine Unhaltbarkeit hin. Kant stimmt in der Beziehung mit dieser Kritik überein, daß das Apriorische nicht ein beliebiger Wissensinhalt ist und daß es kein Mittel der über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis, die prinzipiell nicht möglich ist, darstellt. Doch die Skeptiker sahen laut Kant nicht die Möglichkeit des rationalen Begreifens des Apriorischen und kamen zu dem falschen Schluß, daß es überhaupt nicht existiert. Indessen existieren die Prinzipien a priori (das heißt vor aller Erfahrung und von allgemeiner und notwendiger Bedeutung), doch sie stellen nur eine Form des Wissens dar, ohne die die Erfahrung eigentlich nichts Geordnetes sein kann. Wir sehen, welchen hohen Preis Kant für diese teilweise und in vieler Hinsicht illusorische Überwindung der skeptischen Verneinung der Möglichkeit der kategorialen Synthese und des theoretischen Wissens überhaupt zahlen muß. Sind doch die apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und die apriorischen Formen des Denkens (Kategorien) subjektiv, das heißt nicht anwendbar für das vor dem Erkenntnisprozeß Existierende, und sie haben auch keine Beziehung zur objektiven Wirklichkeit. Sie sind nur auf die Welt der Erscheinungen anzuwenden, die als in einem korrelativen Verhältnis zum erkennenden Subjekt stehend behandelt wird. Die Objektivität der Erscheinungswelt, die von Kant stets betont wird, besteht nicht in ihrer Unabhängigkeit von der Erkenntnis, sondern darin, daß der Mechanismus ihrer Bildung im Erkenntnisprozeß nicht von der Willkür des Subjekts abhängig ist.

Wenn Kant von der Allgemeinheit von Raum, Zeit, Kausalität und anderen Kategorien spricht, so beschränkt sich diese Allgemeinheit auf die Welt der Erscheinungen. Für ihn sind deshalb „Dinge an sich" unerkennbar, und die Bedingung für die Erkennbarkeit eines Objekts bildet seine Abhängigkeit vom Erkenntnisprozeß; die von der Erkenntnis unabhängige Realität ist prinzipiell unerkennbar.

Kant unterscheidet sich auch in der Beziehung von den Skepti-[147]kern, daß er das Erreichen der Wahrheit, die Möglichkeit einer Abgrenzung von Wahrheit und Irrtum und darüber hinaus die Möglichkeit von wissenschaftlich-theoretischem Wissen anerkennt. Die Erkenntnis der Erscheinungen sei zwar durch keinerlei Grenzen eingeschränkt, doch die fortschreitende Erkenntnis der Erscheinungswelt bringe uns um keinen Deut dem „Ding an sich" näher, das heißt der objektiven Wirklichkeit, die als jenseits der Erfahrung, als transzendent hingestellt wird.

---

[113] Der Skeptiker läßt, wie Kant sich ausdrückt, nur Wahrnehmungsurteile zu, das heißt eine einfache Feststellung des Beobachteten. Er kann sagen: „Wenn die Sonne wärmt, wird der Stein warm", doch er darf nicht behaupten, daß „die Sonne den Stein erwärmt", da ein solches Urteil die Anerkennung und die Anwendung des Kausalitätsprinzips voraussetzt. Im Gegensatz zu den Skeptikern behauptet Kant, daß die kategoriale Synthese der sinnlichen Anschauung auch eine objektive Bedeutung haben kann. Ungeachtet der unvermeidlichen Unvollständigkeit der empirischen Induktion gibt es Urteile von strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit, wovon die reine Mathematik und die „reine Naturwissenschaft" (Mechanik) Zeugnis ablegen. Die Aufgabe besteht [146] nur darin, zu untersuchen, wie diese Tatsache des Wissens, die mit dem skeptischen Philosophieren unvereinbar ist, möglich sein kann.

[114] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, S. 516.

Kant hat also den Skeptizismus nicht überwunden. Ähnlich wie Skeptiker legt er die Erkenntnis subjektivistisch aus und nimmt etwas Unerkennbares an, wobei dieses Etwas nicht irgendein unendlich ferner Rest ist, der sich, um Heraklits Worte zu gebrauchen, auf dem Grund eines bodenlosen Brunnens befindet, sondern alles das, was die Empfindungen hervorruft, das heißt die objektive Realität. Der Skeptizismus Kants besteht nicht in der Negation des Faktums des Wissens, sondern in der Art, wie er dieses Faktum interpretiert. Für das richtige Verständnis dieser Form des Skeptizismus, der sich vom Skeptizismus Humes wesentlich unterscheidet, gar nicht zu reden vom früheren Skeptizismus, ist es wichtig, hervorzuheben, daß das unerkennbare „Ding an sich" nicht der Ausgangspunkt von Kants Lehre ist, sondern ihr Endresultat. Kant hat seine Lehre nicht zum Beweis der Existenz einer unerkennbaren Realität konzipiert; er hatte das Ziel, die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt der Erscheinungen und die Möglichkeit einer Wissenschaft als theoretisches Wissen, das in sich die allgemeinen und notwendigen Urteile einschließt, zu begründen. Jedoch die antidialektische Auffassung der Allgemeinheit und Notwendigkeit theoretischer Urteile als absolute Allgemeinheit und absolute Notwendigkeit führte zur Entgegensetzung der apriorischen Prinzipien und der Erfahrungsgegebenheiten, zum Dualismus von Erscheinung und „Ding an sich", von Diesseitigem und Transzendentem und im Endresultat zur subjektivistisch-agnostizistischen Deutung sowohl der Erkenntnis selbst als auch der erkennbaren Wirklichkeit.

Die Lehre Kants ist wegen ihrer Unterschiede zu Humes Lehre und anderer Spielarten des Skeptizismus unserer Meinung nach besser nicht Skeptizismus, sondern *Agnostizismus* zu nennen, obwohl dieser Terminus zu seiner Zeit noch nicht existierte. Freilich sind Skeptizismus und Agnostizismus Lehren gleichen Typs; die Unterschiede zwischen ihnen sind weniger wesentlich als die ge-[148]meinsamen Züge. Der Forscher in der Philosophie darf sie jedoch nicht ignorieren. Der Agnostiker verneint, ebenso wie der Skeptiker, die Erkennbarkeit der objektiven Realität oder stellt sogar ihre Existenz selbst in Zweifel, doch er verneint weder die Möglichkeit des theoretischen Wissens noch die Erreichbarkeit der Wahrheit, und dementsprechend hält er sich nicht an das Prinzip der Enthaltung von jedem theoretischen Urteil. Den Agnostizismus kann man als eine Form des Skeptizismus betrachten, die sich in einer Epoche entwickelt, in der die Wissenschaft sich öffentliche Anerkennung errungen hat und ihre hervorragenden Errungenschaften einfach die alte skeptische Negierung der Möglichkeit einer Wissenschaft unmöglich machen. Tatsachen spielen entgegen einer weitverbreiteten Meinung auch in der Philosophie eine bedeutende Rolle.

Der Terminus „Agnostizismus" wurde von dem bekannten englischen Darwinisten Thomas Henry Huxley in die Wissenschaft eingeführt. Dieser stellt den Begriff des Agnostizismus nicht allein dem vergessenen christlichen Gnostizismus gegenüber, sondern der Theologie überhaupt und auch jenen seiner Meinung nach dogmatischen wissenschaftlichen Theorien, die von der unwissenschaftlichen Auffassung ausgehen, daß alles erkennbar sei. Huxley behauptete: „*Der Agnosticismus ist in Wirklichkeit kein Glaubensbekenntnis, sondern eine Methode, deren Kern in der strengen Anwendung eines einzigen Grundsatzes liegt.*"[115]

Positiv bestimmt wird dieses Prinzip als eines, das nur das als wahr anerkennt, was genügend fest konstatiert wird und deshalb keinerlei Zweifel hervorruft. Negativ bestimmt wird das Wesen dieses Grundsatzes in der Ablehnung, etwas als wahr anzuerkennen, das nicht völlig bewiesen und nicht genügend erhärtet erscheint.

Der Agnostizismus Huxleys und der mit ihm übereinstimmenden Philosophen und Naturforscher besteht selbstverständlich nicht in der Forderung nach wissenschaftlicher Strenge, die Leichtgläubigkeit und das Vernachlässigen der Kriterien der Wissenschaftlichkeit aus-

[115] Zit. in: R. Eisler: Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Bd. 1, Berlin 1904, S. 19.

schließt. Diese Forderungen sind selbst für die konsequentesten Parteigänger des Prinzips der Erkennbarkeit der Welt annehmbar. Das Wesen des Agnostizismus Huxleys bestand in der Überzeugung, daß wissenschaftliche Untersuchungsmethoden [149] prinzipiell auf Objekte des religiösen Glaubens und auch auf Materie und Kraft nicht anwendbar seien, da man nicht die einzelnen stofflichen Erscheinungen und die in ihnen wirkenden Kräfte berücksichtigt, sondern das, was als allgemeines Wesen dieser Dinge und Prozesse gedacht wird. Huxley stellt auf diese Weise nicht nur der Religion die Wissenschaft entgegen, sondern er versucht auch in der Wissenschaft selbst einen radikalen Gegensatz zwischen Verstand und Glauben zu finden und in diesem Zusammenhang das prinzipiell Unerkennbare, wenn auch nicht Transzendente zu fixieren.

Der dem Agnostizismus Huxleys nahestehende Physiologe Emil Du Bois-Reymond behauptete, daß die genaueste Kenntnis der Prozesse, die sich im Gehirn und im Nervensystem des Menschen vollziehen, nicht die Möglichkeit bietet, deren Wesen zu erfassen. In seiner Arbeit „Über die Grenzen des Naturerkennens“ (1873) sagte er, es gäbe sieben prinzipiell unlösbare Probleme: das Wesen von Materie und Kraft, der Ursprung der Bewegung, die Entstehung des Lebens, die Zweckmäßigkeit in der Natur, die Entstehung der Empfindungen und des Bewußtseins, die Natur des Denkens und der Sprache, die Willensfreiheit. Ernst Haeckel zeigte in seinem Buch „Die Welträtsel“, welches in der akademischen öffentlichen Meinung einen Sturm der Entrüstung heraufbeschwor, daß die Naturwissenschaft allmählich an die Lösung aller dieser Probleme herangeht und zum Teil schon im Begriff ist, sie zu lösen. Nichtsdestoweniger versuchte auch Haeckel, Grenzen des Wissens, das der Mensch erlangen kann, aufzustellen, das heißt, etwas prinzipiell Unerkennbares zu zeigen. Er erklärt: „Die *monistische Philosophie* wird schließlich nur ein einziges, allumfassendes Welträtsel anerkennen, das ‚*Substanzproblem*‘.“[116]

Engels nennt den Agnostizismus Huxleys und der ihm verwandten philosophierenden Naturforscher *verschämten Materialismus*. Diese höchst treffende Bestimmung erlaubt es, den in philosophischer Beziehung inkonsequenten Materialismus der Naturwissenschaftler von dem Kantschen Agnostizismus zu unterscheiden, der Dualismus mit Idealismus verbindet, aber letztlich auf die Position des Idealismus übergeht.

Der agnostizistische verschämte Materialist erklärt eigentlich alle wirklichen konkreten Probleme der Wissenschaft und der [150] Philosophie für lösbar. Und das, was er unlösbare Rätsel nennt, sind unrichtig formulierte Probleme, deren antidialektische Fragestellung den Weg zu ihrer Lösung verschließt.

Ein Agnostiker vom Typ Huxleys oder Haeckels ist ein inkonsequenter Materialist (meist metaphysischer, mechanistischer Art), ein Gegner der religiös-idealistischen Weltanschauung. Doch er distanziert sich vom Materialismus, der in der bürgerlichen Gesellschaft einen schlechten Ruf hat. Haeckel zum Beispiel nannte seine Ansichten nicht materialistisch, sondern monistisch, und verfocht sogar eine Art „monistische Religion“, die sich bei näherem Hinsehen als höflicher Atheismus entpuppte. Haeckel schrieb: „Unser *reiner Monismus* ist weder mit dem theoretischen *Materialismus* identisch, welcher den Geist leugnet und die Welt in eine Summe von toten Atomen auflöst, noch mit dem theoretischen *Spiritualismus* (neuerdings vielfach als *Energetik* bezeichnet), welcher die Materie leugnet und die Welt nur als eine räumlich geordnete Gruppe von Energien oder immateriellen Naturkräften betrachtet.“[117] Es ist wohl kein Beweis dafür nötig, daß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Auffassung Huxleys und seiner Mitstreiter historisch fortschrittlich und eigentlich antireligiös war. Deshalb ist es verständlich, warum der bekannte englische Schriftsteller Gilbert

[116] E. Haeckel: Die Welträtsel, Berlin 1960, S. 26.
[117] Ebenda, S. 31.

Keith Chesterton bekümmert äußerte: „... in unserer Zeit wurden auch viele Bischöfe Agnostiker.“[118]

Engels betonte, daß der „verschämte Materialismus“ der Naturforscher, obwohl er auch Agnostizismus genannt wird, sich wesentlich von der Kantschen Lehre vom „Ding an sich“ unterscheidet. Letzteres befindet sich laut Kant außerhalb von Raum und Zeit und kann nicht Gegenstand der Erkenntnis sein. Engels zeigt: [151] „Aber die Naturforscher hüten sich wohl, die Phrase vom Ding an sich in der Naturwissenschaft anzuwenden, bloß im Hinausgehn in die Philosophie erlauben sie sich das.“[119] Wenn der Naturwissenschaftler den Begriff des „Dinges an sich“ auf die Erscheinungen anwenden würde, die den Gegenstand seiner Forschung darstellen, geriete er in eine konfuse Situation, das heißt, er müßte viel weiter als Kant gehen (nach dessen Lehre die Erscheinungen erkennbar sind) und müßte behaupten, daß der Hund *scheinbar* vier Beine habe usw. Es versteht sich von selbst, daß kein einziger Naturwissenschaftler zu einem derartigen Schluß kommen würde. Seine Überlegungen über das Unerkennbare beziehen sich nur auf etwas, mit dessen Erkennen er sich nicht befaßt und was nach seiner Meinung eigentlich in die Kompetenz der Philosophie gehört. Dieser Umstand weist darauf hin, daß der „verschämte Materialismus“ eigentlich die Vorurteile jener naturwissenschaftlichen Empiriker teilt, die mit allen Mitteln versuchen, von der Philosophie loszukommen, sich von deren „Vorurteilen“ völlig frei dünken und in Wirklichkeit unter dem Einfluß überholter und eklektischer philosophischer Konzeptionen stehen.

So ist der Agnostizismus sogar in dieser abgeschwächten Form, in der er von einigen Naturwissenschaftlern, die Empiriker sind, geäußert wird, ganz und gar kein Produkt der Naturwissenschaft, obwohl er sich auch auf wirkliche Widersprüche in ihrer Entwicklung stützt. Er ist die Widerspiegelung der in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden subjektivistischen und agnostizistischen Vorstellungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft. Man kann deshalb diesen Agnostizismus nicht absolut dem Kantianismus und dem Humeismus entgegensetzen; sie haben viele gemeinsame Ideen. Wie L. F. Iljitschow richtig bemerkt, „taucht das Phantom des unerkennbaren ‚Dinges an sich‘ unweigerlich überall da auf, wo die Widersprüche des Erkenntnisprozesses keine rationale Lösung finden, was freilich bei der metaphysischen Auffassung des Erkenntnisprozesses, seinen spezifischen Schwierigkeiten, Widersprüchen und seiner historischen Beschränktheit unausbleiblich ist“.[120]

Unserem kurzen Exkurs in die Geschichte des Skeptizismus soll [152] nicht das letzte notwendige Kettenglied fehlen, die Charakteristik des Agnostizismus der Gegenwart, der zum Unterschied von seinen Vorläufern sich fast ausschließlich mit der Kritik des *wissenschaftlichen Wissens* befaßt. In ihrer irrationalistischen Form ist diese Kritik eine weitere „Vertiefung“ des Prinzips der „Umwertung der Werte“ von Nietzsche. Zum positivistischen Agnostizismus ist zu sagen, daß er als Negation des Agnostizismus und als streng wissenschaftliche Interpretation des wissenschaftlichen Wissens auftritt. Nietzsche meinte, daß das Streben nach Wahrheit, wenn es zur Leidenschaft wird (Ideal des Spinozismus), ein Zeugnis der Degradierung des substantiellen Willens zur Macht sei. Das Wissen bewertete er nur ökologisch,

---

[118] G. K. Chesterton. Zit. in: Rasskasy, Moskau 1958, S. 71. Man darf nicht annehmen, daß diese Einschätzung des Agnostizismus von Chestertons Neigung zum Thomismus bestimmt sei. Der Terminus „Agnostizismus“ wurde in diesem Falle in einem sehr weiten Sinn gebraucht. Anatole France, der Religion und Theologie verlachte, sagte im Roman „Aufruhr der Engel“ von einer irreligiösen Person: „Er war Agnostiker, wie man allgemein zu sagen pflegt, um das anstößige Wort Freidenker zu vermeiden, und er erklärte sich auch als Agnostiker, entgegen der guten Sitte, die verlangt, daß dies verborgen bleibe. Im Jahrhundert, in dem wir leben, gibt es so viele Arten des Glaubens und Unglaubens, daß zukünftige Historiker Mühe haben werden, sich darin zurechtzufinden.“ (A. France: Aufruhr der Engel, Berlin 1951, S. 6/7.)

[119] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 508.

[120] L. F. Iljitschow: Borba F. Engelsa protiw agnostizisma. In: Woprossy filossofii, 1970, Heft 11, S. 20.

das heißt als eine Art der Anpassung an die Umwelt. Diese beschränkte Ansicht bedingt die Schlußfolgerung, daß der „Wille zur Macht“ mehr nützliche Irrtümer als Wahrheit benötigt. Er erklärte: „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit? Und Ungewißheit? Selbst Unwissenheit ?“[121] Welche Rolle spielt denn nun immerhin die Wahrheit, das adäquate Wissen? Auf diese Frage gibt Nietzsche keine eindeutige Antwort. Zum Unterschied von Kant hält er die Folgerichtigkeit nicht für eine Qualität der Philosophie. Mitunter behauptet Nietzsche, daß das Wissen, die Wahrheit nicht mehr als eine Illusion sei, weil diese Scheinwelt eigentlich die allein existierende sei. In anderen Fällen sieht er im Wissen, in der Wahrheit, eine fatale Versuchung, eine Drohung, eine Herausforderung: ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, daß man an seiner völligen Erkenntnis zugrunde ginge, so daß sich die Stärke eines Geistes danach bemäße, wieviel er von der Wahrheit gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüßt, verdumpft, verfälscht *nötig hätte*.“[122]

Nietzsches Konzeption der Wahrheit und des Wissens fixiert den Widerspruch, der dem bürgerlichen ideologischen Bewußtsein eigen ist, doch nicht dieser Widerspruch inspiriert seine irrationalistische Erkenntnistheorie. Die Grundlage des erkenntnistheoretischen Pessimismus Nietzsches besteht in der aristokratischen Angst vor der Verbreitung des Wissens unter den Massen, die im Kampf gegen die „Elite“ aufgeklärt werden und jene grundlegenden [153] Wahrheiten begreifen, über die sie immer in Unwissenheit gehalten worden sind.

Der Skeptizismus der Antike und der Neuzeit ging von einer hohen Wertschätzung des Wissens aus, doch er glaubte, dieses für ein unerreichbares Ideal halten zu müssen. Nietzsche erarbeitete eine antiintellektuelle Anschauung, die, obwohl sie der christlichen Glaubenslehre entgegengesetzt wird, der für die letztere bezeichnenden Ansicht von der Nutzlosigkeit und sogar der Verderblichkeit des Wissens recht nahe kommt. Der neuere Irrationalismus ist eine Weiterentwicklung von Nietzsches erkenntnistheoretischem Nihilismus, obwohl er einen nicht so überspannten Charakter hat. Seine Spezifik besteht darin, die notwendige Übereinstimmung zwischen dem Wissen und den praktischen Errungenschaften der Menschheit, zum Beispiel in der Sphäre der materiellen Produktion, zu negieren. Deshalb zeugt die Beherrschung der elementaren Naturgewalten nach der Lehre des Irrationalismus keineswegs von einem Erkenntnisfortschritt, von einem immer tieferen Eindringen in das Wesen der Naturerscheinungen. George Santayana sagt: „Wir haben in keiner Weise eine bessere Vorstellung von der Natur und dem Leben als unsere Vorfahren, doch wir besitzen größere materielle Ressourcen.“[123] Wodurch erklärt sich diese Vermehrung der materiellen Ressourcen? Der Irrationalismus gibt zu, daß sie mit der Erkenntnis des *Äußeren* zusammenhängt, beharrt jedoch auf der Meinung, daß eine derartige Erkenntnis den Weg zur Erfassung des tiefen Wesen des Seins versperrt.

Der Existentialismus verkündet bekanntlich den Kampf gegen den „Geist der Abstraktion“, der der Wissenschaft eigen ist, die gesetzmäßig vom unmittelbar Wahrnehmbaren, vom Bekannten zum Unbekannten, nur vermittelt zum Wahrnehmbaren kommt. Aber das ist durch die Bildung von Abstraktionen immer höherer Stufe möglich, weil sich nur daraus das konkrete Begreifen der gesetzmäßigen Zusammenhänge, die die unmittelbar beobachteten Prozesse bestimmen, ergeben kann. Der Existentialismus deutet diesen Prozeß subjektivistisch als eine permanente Entfernung der Wissenschaft von der Wirklichkeit. Der Gelehrte erfaßt angeblich diese Tragödie der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht, während der irrationalistische Philosoph, frei von intellektualistischen Illusionen, versteht, daß das Wissen alles in allem nur bewußt gewordenes Nichtwissen ist.

---

[121] F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Leipzig (1930), S. 7.
[122] Ebenda, S. 49/50.
[123] G. Santayana: Essays in Literary Criticism, New York (1956).

[154] Das pseudodialektische (relativistische) Verwischen des Gegensatzes zwischen Wissen und Nichtwissen verführt José Ortega y Gasset zu einer ziemlich frivolen Interpretation der Physik, die gekennzeichnet wird als Poesie besonderer Art, welche sich ihre eigene „abstraktionistische“ Welt schafft: das Weltall Newtons, das Weltall Einsteins. Die Welt der Physik, meint Ortega y Gasset, „kann ... nur eine Wirklichkeit vierten oder fünften Grades sein“.[124] Das bedeutet, daß die Wahrscheinlichkeit ihrer Existenz entsprechend kleiner ist als die Wahrscheinlichkeit der „menschlichen Realität“ – der Existenz und ihrer Objektivationen. „Aber, und das möchte ich nochmals nachdrücklich hervorheben“, fährt Ortega y Gasset fort, „sie ist trotz allem eine Wirklichkeit. Unter Wirklichkeit verstehe ich *all das, womit ich zu rechnen habe*. Und heute habe ich mit der Welt Einsteins und Broglies zu rechnen.“[125]

Für einen abergläubischen Menschen sind die Wald- und Hausgeister, die ihm in jedem dunklen Winkel erscheinen, wirklich. Man kann freilich sagen, daß auch die Waldgeister existieren, selbstverständlich in der Phantasie. Den Gegensatz von subjektiver und objektiver Realität verwischend, meint Ortega y Gasset, es gäbe hier nur graduelle Unterschiede. Und daraus folgt, daß insbesondere die physikalische Realität fragwürdiger ist als die imaginäre Realität, die sich durch die offensichtliche Existenz auszeichnet. „Ob eine physikalische Welt (Welt der Physik – *d. Verf.*) besteht“, schreibt er, „wissen wir nicht; wir wissen nicht einmal, ob es eine objektive Welt gibt, also eine, die nicht die Welt des Einzelnen, sondern die allen Menschen gemeinsame Welt wäre.“[126] Die existentialistische Negierung des Kriteriums der objektiven Realität (der Praxis) ist die Reduzierung der Wirklichkeit auf die „menschliche Realität“, auf Bewußtseinsbilder, die nicht als Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, sondern als Wirklichkeit selbst, als Situation, die das menschliche Individuum erlebt, gedeutet werden. Dies ist eine neue Modifikation der alten agnostizistischen Konzeption, der zufolge wir nur einen Inhalt des Bewußtseins erkennen, der nicht aus sich selbst heraus kann und nicht durch die Empfindungen zu dem durchdringen kann, was etwas [155] anderes darstellt. Aber das Bewußtsein existiert nicht für sich allein, autonom, unabhängig von der Welt, von der praktischen Tätigkeit, durch die es fest mit den Dingen verbunden ist. Die Praxis ist der Weg, die Grenzen des Bewußtseins zu überschreiten, und zwar *bewußt* zu überschreiten.

Der Existentialist grübelt gern darüber, daß existieren bedeutet, in einer bestimmten Situation sein. Das *Ich* existiert nur in untrennbarer Verbindung mit dem, was nicht *Ich* ist. Und derselbe Existentialist sondert hartnäckig das Bewußtsein vom Sein, indem er zu beweisen sucht, daß es kein Bewußtsein des Seins ist, sondern nur ein Bewußtsein des Seienden, das radikal vom Sein zu unterscheiden sei. Der Dualismus von Bewußtsein und Sein, das heißt der Mythos von der ursprünglichen Entfremdung des Bewußtseins, bildet die Grundlage des existentialistischen Agnostizismus. Jean-Paul Sartre schreibt: „... denn, um das Sein, so wie es ist, zu erkennen, müßte man das Sein sein ...“[127] Das Kantsche „Ding an sich“ wurde in das „Sein an sich“ umgewandelt, und die Welt der erkennbaren Erscheinungen wurde einfach zum Bewußtsein oder zum „Bewußtsein des Bewußtseins“.

Der existentialistische Agnostizismus reformiert auf neue, oft irreligiöse Art die christliche Konzeption von der Nichtauthentizität der menschlichen Existenz, die sich insbesondere in der Nichtauthentizität der Erkenntnis und im illusionären Charakter ihres Gegenstandes zeigt. Von hier kommt auch die dem Nietzscheanismus ähnliche Verneinung der Freude an der Erkenntnis, die vorzugsweise mit negativen Emotionen verknüpft sei, vor allem mit der Angst, den Schleier des Geheimnisses zu lüften. Alles Gerede, man habe nicht die gewöhnliche, vulgäre

[124] J. Ortega y Gasset: Der Mensch und die Leute, München 1961, S. 81.
[125] Ebenda.
[126] Ebenda, S. 64.
[127] J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962, S. 294.

Angst im Auge, ändert nichts an dieser Tatsache. Albert Camus schreibt: „Von wem oder wovon kann ich tatsächlich behaupten: ‚Das kenne ich!‘ Das Herz in mir kann ich fühlen, und ich schließe daraus, daß es existiert. Die Welt kann ich berühren, und auch daraus schließe ich, daß sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist Konstruktion. Wenn ich nämlich dieses Ich, dessen ich so sicher bin, zu fassen, wenn ich es zu definieren und zusammenfassend zu bestimmen versuche, dann zerrinnt es mir wie Wasser zwischen den Fingern.“[128] Worin liegt die Ursache, daß sogar das Nächste, [156] Unzweifelhafte eigentlich unerreichbar ist? Auf diese Frage gibt die existentialistische Lehre von der „Spaltung“ zwischen Subjekt und Objekt Antwort, die Camus mit der These von der Selbstentfremdung der Existenz ergänzt: „Die Kluft zwischen der Gewißheit meiner Existenz und dem Inhalt, den ich dieser Gewißheit zu geben suche, ist nie zu überbrücken. Ich werde mir selbst immer fremd bleiben. In der Psychologie wie in der Logik gibt es Wahrheiten, aber keine Wahrheit!“[129]

Man darf nicht glauben, Camus würde diese seiner Meinung nach ausweglose Situation in der Sphäre der Erkenntnis erschrecken. Bedeutet doch alles, was die Wissenschaft weiß, nichts für die existierende Persönlichkeit im Angesicht des Todes. „Ob die Erde sich um die Sonne dreht oder die Sonne um die Erde – das ist im Grunde gleichgültig. Um es genau zu sagen: das ist eine nichtige Frage.“[130] Was ist dann keine Bagatelle? Daß der Mensch sterblich ist, daß das Leben bar jeden Sinnes ist, daß das Absurde die fundamentalste phänomenologische Wirklichkeit ist.

Somit sei das Erkennbare entweder nicht beachtenswert oder schrecklich; der Existentialist liebt es, zu übertreiben. Darum schreibt er der Angst größte heuristische Bedeutung zu, und die Wissenschaft hält er für die Quelle existentieller Irrtümer. Wirkliche Erkenntnis flößt dem Existentialisten Furcht ein, Unwissenheit erweckt Hoffnung. K. A. Timirjasew verspottete lange vor der Entstehung des modernen Existentialismus diese anmaßende, wenig originelle, aber doch beredte „mystische Ekstase der Unwissenheit, die sich auf die Brust schlagend freudig klagt: Ich verstehe nicht! Ich werde nicht verstehen! Niemals werde ich verstehen!“[131] Mit einigen unwesentlichen Änderungen kann man diese Bewertung auch auf den irrationalistischen Agnostizismus unserer Tage beziehen.

Der Neopositivismus hat im Verlauf eines halben Jahrhunderts seine Position verschiedentlich geändert. Für diese Strömung sind auch die bestehenden Meinungsverschiedenheiten unter ihren Vertretern bezeichnend. Dabei bleibt jedoch der Skeptizismus Humescher Prägung gemeinsame ideelle Plattform des gesamten Neopositivismus. Der neopositivistische Skeptizismus bezeichnet sich [157] selbst weder als Skeptizismus noch als Agnostizismus; er propagiert die Reinigung der Wissenschaft von der „Metaphysik“. Der Neopositivist betont gewöhnlich, daß nicht nur die Pseudosätze „metaphysisch“ seien, sondern auch deren Negationen, die man ebenfalls als Pseudosätze betrachten müsse. So sind vom Gesichtspunkt des Neopositivismus aus folgende Paare sich gegenseitig ausschließender Sätze gleichermaßen unhaltbar:

Die Welt ist prinzipiell erkennbar;	Die Welt ist prinzipiell nicht erkennbar;
es existiert eine Realität unabhängig von der Erkenntnis.	es existiert keine Realität unabhängig von der Erkenntnis.

Sogar Behauptungen der Art „Ich weiß nicht, ob eine äußere Welt existiert oder nicht existiert“ werden als wissenschaftlich nicht durchdacht betrachtet, da der Begriff von der Au-

[128] A. Camus: Der Mythos von Sisyphos, Düsseldorf 1956, S. 21.
[129] Ebenda, S. 22.
[130] Ebenda, S. 9.
[131] K. A. Timirjasew: Sotschinenija w desjati tomach, Bd. V, Moskau 1938, S. 423.

ßenwelt als Pseudobegriff definiert wird. Eine solche Position unterscheidet sich kaum von jenem Skeptizismus, dessen ganze Weisheit auf die Forderung zurückging, sich der philosophischen Urteile zu enthalten. Der Neopositivismus konkretisierte freilich diesen Imperativ: Enthalte dich „metaphysischer“ Urteile! Aber die Neopositivisten deuten die „Metaphysik“ sehr weit. Eigentlich vermochte niemand von ihnen eine klare Trennungslinie zwischen „metaphysischen“ und wissenschaftlichen Urteilen zu ziehen. Sie bewältigten es nicht einmal, eine solche Abgrenzung in der Naturwissenschaft durchzuführen, da bereits die Aufgabe falsch gestellt war. Der Begriff „Metaphysik“ war für sie ein Pseudobegriff. Der Anspruch der Positivisten, sich über die Gegensätze des „Dogmatismus“ und des Skeptizismus zu erheben, stellte sich daher in Wirklichkeit als eklektische Versöhnung beider heraus.

Der neopositivistische „dritte Weg“ ist also ein idealistischer Empirismus, der sich allerdings nicht auf logisch-mathematische Sätze erstreckt. Letztere werden als nichtempirisch und folglich analytisch oder tautologisch bezeichnet. Mit Hilfe dieser Abgrenzung der Kompetenzen des Empirismus versuchten die Neopositivisten mit den Argumenten Kants fertig zu werden, der trotz Empirismus (und Skeptizismus) beweist, daß Urteile, die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit besitzen, möglich sind. Die Neopositivisten erwiderten: Derartige Urteile sind nur als logisch-mathematische Urteile möglich, die nicht auf Tatsachen begründet [158] sind, sondern auf die Übereinkunft der Gelehrten bezüglich der Termini sowie deren Bestimmung und Anwendung. Weder Logik noch Mathematik können etwas erkennen. Das ist die These des Agnostizismus, freilich eines sehr verfeinerten Agnostizismus.

Erkenntnis a priori gibt es nicht, erklären die Neopositivisten ganz richtig. Deshalb, meinen sie, besitzen alle Urteile, die sich auf Tatsachen beziehen, keine wirkliche Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das bedeutet, daß eine beliebige Tatsachenaussage, die sich auf eine unbegrenzte Klasse von Objekten bezieht, metaphysischen Charakter trägt: sie kann nicht verifiziert (natürlich im positivistischen Sinne des Wortes, dessen Mangelhaftigkeit die Positivisten auch selbst zugeben) und nicht auf rein logischem Wege bewiesen werden.

Diese Überlegung unterscheidet sich durch größere Schärfe von der Argumentation der alten Skeptiker oder gar Humes. Sie stellt dieselben, zweifellos vorhandenen, erkenntnistheoretischen Probleme, aber mehr auch nicht; wir finden hier keine einzige neue Idee.

Die Skeptiker der Antike behaupteten, alle philosophischen Urteile seien widerlegbar. Sie rechneten freilich auch die Mathematik zur Philosophie und versuchten, auch diese zu widerlegen. Der heutige Positivismus macht einen bescheideneren Eindruck, er widerlegt nur „metaphysische“ Sätze. Aber in der Wirklichkeit zeigt sich, daß jeder beliebige Satz der Naturwissenschaft, insofern er sich auf eine unbegrenzte Klasse von Objekten bezieht, vom Standpunkt des Neopositivismus als „metaphysisch“ betrachtet werden muß. Das betrifft nicht nur die Formulierung von Naturgesetzen, sondern auch Sätze von der Art wie „alle Körper haben eine Ausdehnung“ oder „alles Lebende ist sterblich“ usw.

Die Neopositivisten spürten schon lange, daß sie an die Wissenschaft so „strenge“ Forderungen stellten, daß deren Erfüllung sie möglicherweise steriler machen würde und freilich auch unproduktiver. Die Naturwissenschaft lehnte diese unberechtigte, auf der Trennung von Theorie und Praxis beruhende, epistemologische Rigorosität ab, und die Neopositivisten mußten faktisch das Prinzip der Verifizierbarkeit fallenlassen und es durch ein Prinzip der Bestätigung ersetzen. Doch auch dieses Zugeständnis an die Naturwissenschaft (und damit auch an die „Metaphysik“) reichte nicht aus, und es kam so weit, daß auch empirische Sätze (wie die logisch-mathematischen) als eigentlich konventionell interpretiert [159] wurden, das heißt als Sätze, die auf „Spielregeln“ begründet sind, die natürliche oder künstliche Sprachen genannt werden.

Das Scheitern des Prinzips der Verifizierbarkeit rief das von Karl Popper formulierte, auf den ersten Blick absolut entgegengesetzte Prinzip der „Falsifizierbarkeit“ ins Leben. Während früher empirische Aussagen nur insoweit für wissenschaftlich sinnvoll gehalten wurden, als sie „überprüfbar“ oder „belegbar“ waren (wir setzen diese Ausdrücke in Anführungszeichen, um die Beschränktheit der neopositivistischen Deutung dieser Prozeduren zu betonen), erlangen jetzt dieselben Aussagen den Status der Wissenschaftlichkeit in dem Maße, in dem sie als widerlegbar aufgefaßt werden können. „Die Theorie (hier als ein System empirischer Sätze gedacht – *d. Verf.*), die nicht widerlegt werden kann, durch welches denkbare Ereignis es auch immer sei, ist unwissenschaftlich. Die Unwiderlegbarkeit ist nicht ein Vorzug einer Theorie (wie man oft denkt), sondern ein Mangel.“[132]

Wir wollen hier nicht von dem Körnchen Wahrheit sprechen, das in dieser anscheinend höchst extravaganten Behauptung Poppers liegt. Eine Aussage über eine unbegrenzte Anzahl von Fakten kann durch keine beliebig große endliche Zahl von Fakten bestätigt werden. Doch für die Widerlegung einer solchen Aussage genügt eine einzige nicht mit ihr übereinstimmende Tatsache. Diese These formulierte Francis Bacon in der Lehre über die Rolle negierender Instanzen im Prozeß der Induktion. Darin liegt folglich die Originalität von Karl Raimund Poppers Entdeckung nicht.

Popper formuliert das subjektivistische Prinzip des absoluten Relativismus, für den jedwede Beschreibung von Fakten sich letz-[160]ten Endes als Irrtum erweist. Das ist die raffinierteste Variante des neueren Agnostizismus, dessen Wurzeln, wie man leicht zeigen kann, in den erkenntnistheoretischen Konstruktionen des Irrationalismus zu erkennen sind.

Popper geht davon aus, daß die Naturwissenschaft immerfort zahllose „faktuale“ Sätze formuliert, deren Allgemeingültigkeit gerade wegen ihrer Faktualität nicht bestätigt werden kann. Diese Sätze nicht anzuerkennen ist unmöglich, das liegt nicht in der Macht des Positivisten. Ihre Richtigkeit, die sich ständig bestätigt, kann der Positivist nicht zugeben, weil er überhaupt nicht fähig ist, die Dialektik von relativer und absoluter Wahrheit zu begreifen. So sagt der Positivist: Früher oder später werden diese Sätze widerlegt werden, und gerade deshalb kann man sie als wissenschaftlich betrachten. Die armen Skeptiker der Antike, selbst ihnen kam nicht in den Sinn, daß sich das Attribut der Wissenschaftlichkeit in der Widerlegbarkeit äußert. Hätten sie das beizeiten erkannt, wäre die Philosophie gerettet gewesen!

Also von Poppers Standpunkt aus sind wissenschaftliche Aussagen, die eine uneingeschränkte Allgemeinheit besitzen, notwendige wissenschaftliche *Irrtümer* (Popper würde wahrscheinlich diesen Terminus nicht anerkennen und sagen: widerlegbare Wahrheiten). Diese Perle des englischen Humors finden wir allerdings schon bei Friedrich Nietzsche, der ohne auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Methodologie Anspruch zu erheben, schrieb, „und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind“.[133] Nietzsche sagte: für uns, Popper präzisierte: für die Wissenschaft.

---

[132] K. R. Popper: Philosophy of Science. In: British Philosophy in the Mid-Century, London 1957, S. 159. – Es wäre ein Fehler, „das Prinzip der Falsifizierbarkeit“ dem Prinzip der Verifizierbarkeit entgegenzusetzen als etwas, das letzteres ausschließt. I. S. Narski hat recht, wenn er Poppers Prinzip als eine Variante des „gemilderten“ Prinzips der Verifizierbarkeit bezeichnet. Statt der positiven Verifizierung setzte Popper die negative Verifizierung. „... Popper führte die sog. Falsifikation (Falsifizierbarkeit) als Methode zur Verifikation (Verifizierbarkeit) allgemeiner Sätze ein. Bei der Falsifikation unterliegen nicht die positiven, sondern die negativen Sätze der Verifikation.“ (I. S. Narski: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1967, S. 442.) Selbstverständlich konnte das die Schwierigkeiten, denen die positivistische Interpretation der Naturwissenschaften begegnete, nicht beseitigen.

[133] F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, S. 10.

Nietzsche versuchte nicht nur die Notwendigkeit falscher allgemeingültiger Urteile zu beweisen. Er erklärte direkt ohne jede Pedanterie: „An einer Theorie ist es wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, daß sie widerlegbar ist ...“[134] Popper präzisiert auch hier: nicht der Reiz der Theorie, sondern ihre Wissenschaftlichkeit liegt in ihrer Widerlegbarkeit. Wir sind gar nicht geneigt, den ehrenwerten Professor eines Plagiats zu bezichtigen. Es gibt Übereinstimmungen. Es gibt schließlich auch Kongenialität. Kongenialität zwischen einem Positivisten und einem Irrationalisten, einem [161] Theoretiker von strenger Wissenschaftlichkeit und einem Denker, der die Wissenschaft als Dekadenz beschimpfte. Sie stimmen in einem überein: in der subjektivistisch-agnostizistischen Deutung des Wissens und des Erkenntnisprozesses.

Die neueste Form des positivistischen Skeptizismus ist also der absolute Relativismus. Er geht von einer Tatsache aus, die längst von der Philosophie festgestellt wurde, aber erst durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften im Laufe dieses Jahrhunderts besonders klar zutage trat, nämlich, daß unsere Kenntnisse, auch die zuverlässigsten, genauesten, wissenschaftlichsten, relativen Charakter tragen. Die Relativität des Wissens besteht in ihrer unausbleiblichen Unvollständigkeit, in dem Angenähertsein und in der durch spezifische Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisprozesses und der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgerufenen Bedingtheit. Erschöpfendes Wissen ist nur möglich in Form der Konstatierung einer Tatsache, die sozusagen bereits „ausgeschöpft“ ist (sagen wir, die sich nicht wiederholen kann), doch auch, wenn diese Konstatierung die sie bestimmenden Forderungen der Logik befriedigt.

Selbstverständlich wurde die Relativität der Kenntnisse nicht immer erkannt, und auch jetzt sieht man sie nicht immer ein. Es gab Zeiten, da die Mathematiker nicht erkannten, daß die Geometrie Euklids die Eigenschaften des Raumes nicht vollständig beschreibt. Daher rührte der Fehler subjektivistischen Charakters, die Auffassung von der Universalität des euklidischen Raumes. Ähnliche Irrtümer kommen auch in der heutigen Zeit vor, denn das Erkennen der Relativität eines bestimmten Wissens setzt nicht nur eine entsprechende methodologische Einstellung voraus, sondern auch die Untersuchung dieser Relativität. Die relative Wahrheit ist eine objektive Wahrheit, und das Hinausgehen über ihre Grenzen, insbesondere ihre Universalisierung, ist ein Irrtum. Der Neopositivismus ignoriert den objektiven Inhalt der relativen Wahrheit, indem er die Relativität als Subjektivität oder, was dasselbe ist, als Widerlegbarkeit deutet.

Dies ist die Folge der metaphysischen Verabsolutierung der Relativität des Wissens, der Trennung der wissenschaftlichen Auffassungen von den Objekten, die sie widerspiegeln, der Negation der objektiven Realität dieser Objekte oder der Verneinung der Möglichkeit, zuverlässige Kenntnis ihrer Existenz zu erlangen.

Aus der Geschichte der Wissenschaft ist bekannt, daß die wissenschaftlichen Vorstellungen vom Stoff, von den Atomen, den [162] Molekülen, von Raum und Zeit usw. sich wesentlich geändert haben, was nicht durch Veränderungen in den Erscheinungen selbst, sondern durch die Entwicklung der Erkenntnis hervorgerufen wurde. Diese Tatsache – das Fehlen einer unmittelbaren Verbindung zwischen der Veränderung des Objekts und den Veränderungen der wissenschaftlichen Vorstellungen über dieses Objekt – verdient eine spezielle erkenntnistheoretische Untersuchung. Sie weist auf spezifische Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung der Erkenntnis hin, darauf, daß sie von einem Niveau auf ein anderes, höheres übergeht. Die Neopositivisten aber interpretieren diese Tatsache in dem Sinne, daß die sich verändernden wissenschaftlichen Vorstellungen im wesentlichen subjektiv sind.

Im Laufe von zweitausend Jahren wurden Hypothesen über die Natur des Äthers erarbeitet, wurden seine vermeintlichen Eigenschaften beschrieben, bis der Beweis erbracht wurde, daß

[134] Ebenda, S. 24.

es gar keinen Äther gibt. So ist etwa die innere Logik der Überlegungen der Relativisten. Wenn man ihr zustimmen soll, so muß man annehmen, daß das Vorhandensein der wissenschaftlichen Begriffe „Materie“, „Raum“, „Zeit“ usw. nicht von der wirklichen Existenz der Materie, des Raumes und der Zeit zeugen. Die Wissenschaft beweist von diesem Standpunkt aus nicht die Existenz der objektiven Realität, sondern die Geschichte der Wissenschaft legt eine Vielzahl verschiedener wissenschaftlicher Weltbilder zur Auswahl vor. Lohnt es, sich mit irgendeinem davon zu beschäftigen? Es wird ja doch unausbleiblich durch ein neues ersetzt werden.[135]

Hier zeigt sich die Einheit der erkenntnistheoretischen Quellen des modernen positivistischen Agnostizismus und des subjektiven Idealismus. Beide behaupten, daß der Inhalt des Wissens keinerlei Beweis seiner Abhängigkeit vom Objekt der Erkenntnis einschließt, da sich dieser Inhalt des Wissens im Erkenntnisprozeß ständig ändert. Diese ganze Argumentation ist auf der einseitigen Feststellung einer Tatsache aufgebaut, aus der sofort agnostizistische Schlüsse gezogen werden. Jawohl, die Entwicklung der Er-[163]kenntnis besteht *auch* in der Veränderung von wissenschaftlichen Auffassungen. (Wir unterstreichen das *auch*, weil ebenfalls neue wissenschaftliche Auffassungen entstehen, die die schon vorhandenen ergänzen.) Es genügt jedoch nicht, einfach die Veränderung der wissenschaftlichen Auffassungen zu konstatieren, denn dieser Prozeß vollzieht sich in einer *bestimmten Richtung* – einer immer größeren Annäherung an das Objekt. Aber hier beginnt der Agnostiker zu protestieren: Wir haben kein Recht, von einer Annäherung der wissenschaftlichen Vorstellungen an die Objekte zu sprechen, weil uns nur die Vorstellungen zur Verfügung stehen. Ihr könnt freilich die einen Vorstellungen Objekte und die anderen ihre Beschreibung nennen. Der alte Berkeley-Humesche Beweisgrund lautet: Wir können nicht über die Grenzen unseres Bewußtseins hinaus. Auch wenn eine Theorie sich bestätigt, beweist das nicht, daß die Objekte, die diese Theorie beschreibt, für sich existieren, unabhängig vom Erkenntnisprozeß; sie können möglicherweise ebensolche Resultate der Erkenntnis sein wie die Theorie selbst.

Der englische Marxist John Lewis zeigt, daß schon die päpstliche Inquisition bei der Beurteilung der Hypothese des Kopernikus einen pragmatistischen Standpunkt vertrat: „Kardinal Bellarmin versuchte Galilei zu überzeugen, daß er die Planetentheorie nur als ein Instrument für die Berechnung und nicht als Beschreibung des wirklichen Weltalls charakterisieren möge!“[136] Das ist aber auch der Standpunkt des heutigen Neopositivismus, der verschiedene Theorien zu ein und demselben Problem einander gegenüberstellt und vorschlägt, diejenige auszusuchen, die bequemer und effektiver ist, ohne die „metaphysische“ Frage nach der Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit zu stellen. Die Tatsache, daß verschiedene Lösungen ein und desselben Faktums vorhanden sind, zeugen nach der Lehre des Neopositivismus von der wissenschaftlichen Sinnlosigkeit solcher Begriffe wie „objektive Wahrheit“ oder „objektive Realität“. Unter diesem Gesichtspunkt ist dann die Bestimmung des objektiven Inhalts einer Theorie nicht bloß eine unlösbare Aufgabe, sondern auch eine fruchtlose Beschäftigung der „Metaphysiker“.

W. I. Lenin enthüllte in „Materialismus und Empiriokritizismus“ die Beziehung zwischen dem positivistischen Agnostizismus (besonders dem absoluten Relativismus) und der methodologischen [164] Krise in der Physik. Die Entdeckung der Elektrostruktur der Materie, das Fallenlassen der mechanistisch-materialistischen Vorstellung von der Materie wurde als

[135] Sogar solch ein gemäßigter Vertreter des Neopositivismus wie H. Reichenbach, der die neopositivistische Ablehnung der objektiven Realität zurückweist, deutet die Physik rein relativistisch. Er schreibt: „Die moderne Physik erkennt weder die Axiome der euklidischen Geometrie noch das Gesetz der Kausalität oder der Erhaltung der Masse als richtig an.“ (H. Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, [West-]Berlin 1953, S. 61.)

[136] J. Lewis: Science, Faith and Scepticism, London 1959, S. 49.

„Verschwinden der Materie“ interpretiert, das heißt als Bestätigung dafür, daß die gründlicheren wissenschaftlichen Forschungen das, was die vorhergehende ungenügend entwickelte Wissenschaft für absolut wahr hielt, widerlegten. In diesem Zusammenhang wies Lenin auf die untrennbare Verbundenheit des positivistischen Agnostizismus mit dem Idealismus sowie auf die theoretischen Wurzeln des absoluten Relativismus hin. Gegen die „physikalischen“ Idealisten (unter denen es auch einige bedeutende Physiker gab) bemerkte W. I. Lenin, ausgehend von der dialektisch-materialistischen Auffassung vom Erkenntnisprozeß und von der objektiven Welt, daß jene Beschreibung der Materie, die von der neueren Physik gegeben wird, die alte Physik nicht verwirft, daß die Veränderung des wissenschaftlichen Materiebegriffs von einem tieferen Erkennen der Materie zeugt und nicht davon, daß diesen Begriffen nichts Objektiv-Reales entspräche. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß später auch die Physiker selbst zu diesem einzig richtigen erkenntnistheoretischen Schluß kamen. So zeigt Max Planck in seinem Vortrag „Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft“, daß das wissenschaftliche Weltbild die Widerspiegelung der objektiven Realität darstellt, die in gewissem Maße schon in der alltäglichen Praxis erkannt wird, daß dieses Weltbild nichts Endgültiges ist und daß seine Veränderung Zeugnis ablegt für die Entwicklung der Kenntnisse von der objektiven Welt. „Das frühere Weltbild bleibt also erhalten, nur erscheint es jetzt als ein spezieller Ausschnitt aus einem noch größeren, noch umfassenderen und zugleich noch einheitlicheren Bilde. Ähnlich ist es in allen Fällen, soweit unsere Erfahrungen reichen.“[137]

Es ist nicht schwer zu verstehen, daß die theoretische Grundlage des neopositivistischen Agnostizismus der idealistische Empirismus ist, der grundsätzlich mit der „Psychologie der Erkenntnis“ von Ernst Mach zusammenfällt. Mach behauptete jedoch „unvorsichtigerweise“, daß die Dinge Empfindungskomplexe seien. Die Neopositivisten weichen derartigen Formulierungen aus und beschränken sich auf die Feststellung, daß die Wissenschaft, und das Denken überhaupt, nur mit den „sinnlichen Daten“ zu tun habe [165] und jede Erörterung über eine andere dahinter befindliche Realität keine Grundlage habe. Die Theorie ist unter diesem Gesichtspunkt eine Analyse oder Interpretation der Empfindungen, die durch die Gegenüberstellung der Aussagen mit den „sinnlichen Daten“ überprüft wird und keinerlei in irgendeiner Weise von ihnen unabhängige Realität braucht. Die Anerkennung des sinnlich Gegebenen als einzige der Wissenschaft bekannte Realität stellt der Neopositivist einerseits dem Materialismus und andererseits dem Solipsismus gegenüber. Der Materialist betrachtet die Empfindungen und die Begriffe als Widerspiegelung der von ihnen unabhängigen objektiven Wirklichkeit. Der Solipsist behauptet, daß es keinerlei andere Realität gebe als das sinnlich Gegebene. Der Neopositivist verurteilt beide „Extreme“, indem er erklärt: Als Vertreter der Wissenschaft habe ich nicht das Recht, das eine oder das andere zu behaupten. Die sinnlichen Daten zeugen nur von der eigenen Existenz, und ich bin nicht berechtigt, sie als Erscheinung von irgend etwas anderem zu betrachten. Doch ich kann auch nicht verneinen, daß etwas mir völlig Unbekanntes existiert.

Das sind die beiden Grundformen der heutigen agnostizistischen Antwort auf die zweite Seite der Grundfrage der Philosophie. Beide tragen idealistischen Charakter, und trotz der bestehenden Unterschiede haben sie viele Gemeinsamkeiten. Wir wiesen schon darauf hin, wie nahe sich der absolute Relativismus und der Irrationalismus stehen. Man muß betonen, daß auch der Irrationalismus von der relativistischen Argumentation umfangreichen Gebrauch macht. Die irrationalistische Abwertung der Naturwissenschaft ist in bedeutendem Maße in ihrer konventionalistischen Interpretation begründet. Jaspers behauptete: „... Wissenschaft führt dahin, zu wissen, wie und aus welchen Gründen und in welchen Grenzen und in welchem Sinne man weiß. Sie lehrt zu wissen mit dem Bewußtsein von der Methode des jeweili-

[137] M. Planck: Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft, Leipzig 1942, S. 18.

gen Wissens. Sie vollzieht Gewißheit, deren Relativität – nämlich die Bezogenheit auf Voraussetzungen und Untersuchungsmethoden – ihr entscheidendes Merkmal ist.“[138] Es ist nicht notwendig, diesen Satz näher zu untersuchen. Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß die subjektivistische Auslegung der Tatsache des Wissens das charakteristische Merkmal des modernen Agnostizismus ist, der heute weder das Vorhandensein des Wissens, noch dessen [166] Entwicklung, noch den wissenschaftlichen Fortschritt verneinen kann.

Wie fragmentarisch unser Exkurs in die Geschichte des philosophischen Skeptizismus auch sein mag, so gestattet er doch, einige theoretische Schlußfolgerungen zu ziehen. Die Philosophie des Skeptizismus entstand in der Epoche der Herausbildung des theoretischen Wissens als seine Negation. In dieser Periode stellt der Skeptizismus unabhängig von seiner ideologischen Funktion wichtige erkenntnistheoretische Fragen und trägt zur Erforschung der Grundlagen des theoretischen Wissens bei. In gewissem Maße bezieht sich dies auch auf jene historischen Formen des Skeptizismus, die in der Epoche der bürgerlichen Revolutionen im Kampf gegen die Scholastik, die Theologie und die rationalistischen metaphysischen Systeme entstehen. Aber der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis und die Entwicklung der dialektischen Weltauffassung entziehen dem Skeptizismus seine erkenntnistheoretische Berechtigung. Im Lichte der modernen wissenschaftlichen Errungenschaften und der Entwicklung der dialektisch-materialistischen Weltanschauung ist der philosophische Skeptizismus (der Agnostizismus) eine historisch überlebte intellektuelle Erscheinung.

Der Skeptizismus wies auf die physiologische Begrenztheit der Sinnesorgane hin, die dem Erkenntnisprozeß Grenzen setze. Es ist erwiesen, daß diese Begrenztheit, die eine unausweichliche Bedingung der Erkenntnistätigkeit ist, eine unbegrenzte Ausweitung der Sphäre der sinnlichen Widerspiegelung und der indirekten Beobachtung der Erscheinungen erlaubt, für deren Wahrnehmung der Mensch nicht die entsprechenden Sinnesorgane besitzt.

Der Skeptizismus fixierte den sich historisch vollziehenden Wechsel der wissenschaftlichen Theorien, den Nachweis der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit vieler solcher Theorien und den Kampf gegensätzlicher Konzeptionen in Wissenschaft und Philosophie. Auf diese Weise offenbarte der Skeptizismus seine wirklichen historischen Wurzeln. Völlig falsch jedoch erklärte der Skeptizismus die Geschichte der Wissenschaft (und der Philosophie) als Geschichte permanenter Irrtümer. Diese antidialektische Verallgemeinerung wurde aber durch die Entwicklung der Erkenntnis und durch die darauf basierende Tätigkeit schon längst widerlegt; diese Tätigkeit ist die wichtigste Widerlegung des Agnostizismus, da in ihr Theorie und Praxis eine Einheit werden.

Der Skeptizismus erwies sich als unfähig, den Begriff des „Dinges [167] an sich“ kritisch zu erfassen, und maß ihm die Bedeutung einer übersinnlichen Realität bei. Indessen besagt unter dem Gesichtspunkt des erkenntnistheoretischen Historismus der Begriff des unerkennbaren „Dinges an sich“ nur folgendes: „Wir können nur unter den Bedingungen unsrer Epoche erkennen und *soweit diese reichen*“[139], wie Engels betont. Doch weil sich die Bedingungen verändern (unter anderem auch dank der Erkenntnis), so wird das „Ding an sich“ in ein „Ding für uns“ verwandelt, das heißt, der Gegensatz zwischen ihm und den Erscheinungen ist nicht absolut, sondern relativ.

Der dialektische Materialismus erkennt also nicht nur die Existenz der „Dinge an sich“ an, sondern auch, daß sie erscheinen, entdeckt und erkannt werden und sich praktisch in „Dinge für uns“ verwandeln. Diese Verwandlung des Unerkannten in Erkanntes ist zugleich eine

[138] K. Jaspers: Philosophie und Wissenschaft. In: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München (1951), S. 212.
[139] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 508.

Umwandlung der objektiven „Notwendigkeit an sich“ in die Freiheit oder in eine „Notwendigkeit für uns“. In diesem Sinne wird die Freiheit zur Widerlegung des Agnostizismus.

Marx schrieb über die Kantianer: „... ihr tägliches Geschäft ist, einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigne Impotenz und die Potenz der Dinge.“[140] Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die praktische Beherrschung der „Potenz der Dinge“ die Grundlage einer mit dem Skeptizismus prinzipiell unvereinbaren Weltauffassung bildet. Der Skeptizismus hatte seine Berechtigung als abstrakte Negation des Dogmatismus und der metaphysischen Denkweise. Doch eine derartige abstrakte Antithese der dogmatisch-metaphysischen Denkweise ist selbst durch und durch dogmatisch und metaphysisch.

Die Philosophie des Marxismus, die die Geschichte der Erkenntnis kritisch auswertet und die ihr immanenten Widersprüche und Unvollkommenheiten enthüllt, überwindet zusammen mit dem Skeptizismus auch die dogmatisch-metaphysische Auslegung des Erkenntnisprozesses, deren Credo gewöhnlich so formuliert wird: *Alles*, was noch nicht erkannt ist, *wird* einmal erkannt *werden*. Eine solche Formulierung aber ist unhaltbar, weil sie für möglich erklärt, daß *alles Existierende* erkannt wird, das heißt die abge-[168]zählte Unendlichkeit annimmt. Indessen ist die Ausschöpfung alles möglichen Wissens weder eine reale noch eine abstrakte Möglichkeit, das heißt, sie ist einfach unmöglich. Außerdem darf man nicht denken, daß der Mensch daran interessiert wäre, alles und jedes zu erkennen, damit gar nichts unerkannt bleibe. Sogar in der Sphäre des Alltagslebens empfinden die Leute einstweilen nicht das Bedürfnis, alle Dinge zu erkennen. Aber dieses „einstweilen“ gibt es besonders außerhalb der Grenzen der Alltagserfahrung. Die Lückenhaftigkeit des menschlichen Wissens wird immer wieder überwunden, das heißt, sie ist immer vorhanden. Das Bewußtsein dieser Wahrheit unterscheidet den wahren Gelehrten sowohl vom Dogmatiker als auch vom Agnostiker, der eine erdachte Ohnmacht der menschlichen Vernunft beweint.

Die Erkenntnis ist sowohl absolut als auch relativ. Das bedeutet, daß ein beliebiges Nichtwissen überwindbar ist (unter dem Gesichtspunkt der historischen Entwicklung der Menschheit) und jegliches Wissen unvollständig, relativ ist, selbst wenn es eine absolute Wahrheit vermittelt.[141] Es gibt keine Dinge, deren Natur sie prinzipiell unerkennbar machen würde. Doch bedeutet das, daß der Terminus „unerkennbar“ auf alle Fälle einfach keinen wissenschaftlichen Sinn hätte? Wir werden augenscheinlich niemals etwas über den Inhalt vieler auf immer verlorengegangener ägyptischer Papyri erfahren; er wird infolge bestimmter *empirischer* Umstände unerkannt bleiben. Ebensolche Umstände machen es zum Beispiel unmöglich, festzustellen, was sich an einem gegebenen, willkürlich gewählten Ort vor zehntausend Jahren konkret befunden hat. Freilich ziehen wir es auch in diesen Fällen vor, von Unerkanntem und nicht von Unerkennbarem zu sprechen. Jedoch kann etwas Unerkanntes infolge des Verlustes von Faktenangaben, die für sein Erkennen notwendig sind, zu etwas Unerkennbarem werden. Auch in der Geschichte der Erkenntnis finden offensichtlich nicht umkehrbare Prozesse statt, gibt es nicht wieder wettzumachende Versäumnisse, nicht ausfüllbare Lücken. Der Terminus „unerkennbar“ hat einen gewissen Sinn, wenn es nicht um die prinzipielle Unerkennbarkeit, um das Transzendente geht.

[169] Der Metaphysiker stellt sich die Gesamtheit der Erkenntnisobjekte als eine bestimmte Summe vor, von der ein Teil bereits erkannt worden ist, so daß die weitere Entwicklung der Erkenntnis das unerkannt Bleibende immer weiter verringert. Das Unbefriedigende einer solchen Anschauung besteht darin, daß hier Unendliches und Endliches durcheinandergeworfen

---

[140] Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 71.

[141] Schon B. Spinoza formulierte im wesentlichen dieses Prinzip: „... 1. daß es der erkennbaren Dinge unendliche gibt; 2. daß ein endlicher Verstand das Unendliche nicht begreifen kann ...“ (B. Spinoza: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück, Leipzig 1922, S. 18.)

werden. Der Metaphysiker nimmt gewöhnlich an, daß die Gesamtheit der möglichen Erkenntnisobjekte nur in bezug auf ihre Quantität unerschöpflich sei, und übersieht die qualitative Unerschöpflichkeit der Erscheinungen. Unendlich ist nicht nur die Menge der Erscheinungen im Weltall, unendlich sind auch die Teilmengen dieser Menge. Die Leninsche Bemerkung über die Unerschöpflichkeit des Elektrons muß man vor allem im erkenntnistheoretischen Sinn auffassen.

Noch im 19. Jahrhundert äußerten sich nicht selten Naturwissenschaftler dahingehend, daß die Erkenntnis physikalischer, chemischer und anderer Erscheinungen ihrer Vollendung entgegenginge. Die moderne Naturwissenschaft verwarf diesen Gesichtspunkt als erkenntnistheoretische Primitivität. Deshalb sind die Vorwürfe gegen Werner Heisenberg kaum gerechtfertigt, der nicht nur scharfsinnig, sondern im Wesen zutiefst richtig bemerkte, daß die Quantität der unerkennbaren Dinge durch den Erkenntnisprozeß vergrößert wird. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß die Quantität der erkannten Dinge im Verlaufe des historischen Entwicklungsprozesses der Erkenntnis abnähme. Es handelt sich allein darum, daß in der Vergangenheit die Existenz der Mehrheit jener Erscheinungen, mit denen sich die moderne Naturwissenschaft befaßt, unbekannt war. Für die Atomisten des Altertums und der Neuzeit existierte die unerkannte Struktur des Atoms nicht, da sie nichts vom Dasein einer solchen Struktur wußten und nicht dachten, daß das Atom ein kompliziertes Gebilde sei. Das Unerkannte ist objektive Realität, die außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert, aber seine Charakterisierung als etwas Unerkanntes ist natürlich eine erkenntnistheoretische Charakteristik. Das bedeutet, daß die Menschen, um dieses oder jenes Fragment der objektiven Realität zu erkennen, es von dem trennen müssen, was von ihnen bereits erkannt wurde, es analysieren und darin das Unerkannte kennenlernen müssen.[142]

[170] Die Geschichte der marxistischen Philosophie zeugt davon, daß in manchen historischen Perioden die Probleme des Kampfes gegen den erkenntnistheoretischen Dogmatismus in den Vordergrund treten, in anderen die Kritik des erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Aber ungeachtet des Unterschieds der Bedingungen und der Aufgaben, führten die Klassiker des Marxismus ständig den Kampf gegen beide metaphysische Konzeptionen. Engels sagte: „... das menschliche Denken [ist] ebensosehr souverän wie nicht souverän und seine Erkenntnisfähigkeit ebensosehr unbeschränkt wie beschränkt.“[143] Damit betonte er, daß die Erkenntnis des Einzelnen, Endlichen, Vergänglichen zugleich eine Erkenntnis des Allgemeinen, Unendlichen, Ewigen ist. Das gleiche konsequent dialektische Vorgehen charakterisiert Lenins Arbeiten. In „Materialismus und Empiriokritizismus“ unterwirft W. I. Lenin vor allem den absoluten Relativismus einer Kritik und weist nach, daß der Unterschied zwischen relativer und absoluter Wahrheit keinesfalls absolut ist: „Das menschliche Denken ist also seiner Natur nach fähig, uns die absolute Wahrheit, die sich aus der Summe der relativen Wahrheiten zusammensetzt, zu vermitteln, und es tut dies auch.“[144] In anderen Arbeiten dieser Periode und

[142] In diesem Sinne ist das Auffinden unerkannter Erscheinungen („weißer Flecke“) ein Akt der Erkenntnis. Offenbar hatte dies auch [170] Heisenberg im Auge. Und es ist völlig klar, daß L. de Broglie ebendieses meinte, als er schrieb: „Wir dürfen nie vergessen (die Geschichte der Wissenschaft beweist das), daß jeder Erfolg unserer Erkenntnis ein größeres Problem aufstellt, als das, welches er löst, und das auf diesem Gebiet jedes neu entdeckte Land erlaubt, die Existenz uns noch unbekannter unermeßlicher Kontinente vorauszusetzen.“ (L. de Broglie: Sur les sentiers de la science, Paris 1960; russ.: Moskau 1962, S. 517.) Natürlich würde jeder beliebige Anhänger des Agnostizismus nicht versäumen, auch diese Worte auf seine Weise auszulegen. Die erkenntnistheoretische Möglichkeit einer solchen verkehrten Auslegung eines richtigen wissenschaftlichen Satzes besteht in der Relativität des Gegensatzes zwischen Wissen und Nichtwissen, Wahrheit und Irrtum. Das Ignorieren dieses Gegensatzes ebenso wie seine Verabsolutierung sind metaphysische Extreme, die für die Skeptiker einerseits und für die Dogmatiker andererseits charakteristisch sind.

[143] Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 80.

[144] W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, S. 129.

der folgenden Perioden erläutert W. I. Lenin, daß der Marxismus als wahre Wissenschaft von der Gesellschaft fest auf dem Boden historischer Fakten steht und ebendeshalb dann prinzipiell die [171] Möglichkeit theoretischer Lösungen ablehnt, wenn dafür noch nicht die notwendige historische Erfahrung gesammelt ist. Die Ansichten des Marxismus über die kommunistische Zukunft der Menschheit darlegend, bemerkt Lenin: „Bei Marx findet sich auch nicht die Spur eines Versuchs, Utopien zu konstruieren, ins Blaue hinein Mutmaßungen anzustellen über das, was man nicht wissen kann.“[145] Die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser These liegt darin, daß sie mit dem Skeptizismus zugleich auch die ärmlichen Versuche, wissenschaftliche Kenntnisse in etwas Absolutes zu verwandeln, ablehnt. „... der dialektische Materialismus“, unterstreicht W. I. Lenin, „betont nachdrücklich, daß jede wissenschaftliche These ... nur annähernde, relative Geltung hat ...“[146]

Es wäre dogmatisch, anzunehmen, daß die dialektische Auffassung von der Erkennbarkeit der Welt ein Element der Unsicherheit in die bewußte Tätigkeit des Menschen trägt. Im Gegenteil, sie macht diese Tätigkeit bewußter, selbstkritischer, schöpferischer, initiativreicher und berücksichtigt die Veränderung der Bedingungen.

Der philosophische Skeptizismus (Agnostizismus) wurde durch die gesamte Geschichte der Erkenntnis und die Praxis der Menschheit widerlegt. Aber er behält in der bürgerlichen Gesellschaft einen bedeutenden Einfluß. Das ist nicht einfach Trägheit, denn in der Gesellschaft erhalten sich historisch überlebte Tendenzen nicht deshalb, weil niemand ihre Existenz stört, sondern weil reaktionäre Kräfte diese Tendenzen unterstützen. Die Krise der modernen idealistischen Philosophie, die wegen ihrer sozialen Orientierung nicht fähig ist, sich die materialistische Dialektik anzueignen, ist eine der Hauptursachen für das Fortbestehen einer philosophischen Lehre, die längst zu einem historischen Anachronismus geworden ist. [174]

[145] W. I. Lenin: Staat und Revolution. In: Werke, Bd. 25, S. 471.
[146] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 261.

Zweiter Teil
Die philosophischen Richtungen als Gegenstand der philosophiegeschichtlichen Forschung

Drittes Kapitel
Die Divergenz der philosophischen Lehren und ihre Interpretationen. Die metaphysischen Systeme und die Entwicklung des Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus

1. Streit um die Richtungen oder Streit der Richtungen?

Die Frage nach den Richtungen in der Philosophie ist eine der kompliziertesten der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft. Die Vielfalt der Richtungen, die für die Philosophie bezeichnend ist, rief stets Zweifel hervor, ob die Philosophie fähig sei, die behandelten Probleme positiv zu lösen. Jean-Jacques Rousseau schrieb voller Empörung über die rivalisierenden philosophischen Richtungen: „Ich werde nur die Frage stellen: Was ist Philosophie? Was enthalten die Schriften der bekanntesten Philosophen? Welches sind die Lehren dieser Freunde der Weisheit? Könnte man sie nicht, wenn man sie hört, für eine Truppe von Scharlatanen halten, von denen jeder für sich auf einem öffentlichen Platz schreit: Kommt zu mir, ich allein täusche mich nicht!? Der eine behauptet, es gäbe keinen Körper und alles sei Vorstellung, der andere, es gäbe keine andere Substanz als die Materie, keinen anderen Gott als die Welt. Dieser nimmt an, daß es weder Tugenden noch Laster gäbe und die unter dem Gesichtspunkt der Moral vorgenommene Unterscheidung zwischen Gut und Böse nur ein Hirn-[175]gespinst sei; jener versichert, daß die Menschen Wölfe seien und sich mit gutem Gewissen gegenseitig auffressen könnten.“[1] Rousseau verurteilte die fortschreitende Divergenz der philosophischen Lehren, ohne zu erkennen, daß dieses Auseinandergehen der philosophischen Lehren tiefliegende und durchaus nicht zufällige Ursachen hat.

Die Richtungen in der Philosophie sind vor allem streitende Seiten, die zu keiner Übereinkunft kommen können, weil entgegengesetzte Standpunkte verhindern, den Streit zu beenden. In dieser Beziehung gleichen sie nicht jenen alten Professoren, die sich streiten, weil sie eigentlich miteinander einverstanden sind. Die ständige Konfrontation schafft für alle philosophischen Richtungen einen inneren Entwicklungsrhythmus. In der Regel ist auch ein bedeutender Philosoph noch weniger als irgendein anderer mit dem einverstanden, was die Philosophen vor ihm behauptet haben. Jedenfalls ist er überzeugt, daß es so sei, und diese Überzeugung spiegelt in bestimmtem Maße die eigentliche Sachlage wider.[2]

Die Philosophen, die über die Divergenz der philosophischen Lehren Betrachtungen anstellen, sind in der Einschätzung des Wesens, der Bedeutung und der Perspektiven dieser Erscheinung geteilter Meinung. Mit anderen Worten, auch in der Auffassung über die philosophischen Richtungen selbst lassen sich verschiedene Richtungen erkennen; ihr Vorhandensein spiegelt eben jene fundamentale Tatsache wider, die den Gegenstand der Untersuchung bildet.

---

[1] J.-J. Rousseau: Frühe Schriften, Leipzig 1970, S. 57.

[2] Typisch ist deshalb folgende Äußerung Fichtes, mit der er sich gegen die Widersacher seiner Philosophie wendet: „... daß zwischen Euch und mir durchaus kein gemeinschaftlicher Punkt ist, über welchen, und von welchem aus über etwas anderes, wir uns verständigen könnten.“ (J. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. In: Werke. Hrsg. v. F. Medicus, Bd. III, Leipzig, S. 635.) Fichte übertrieb anscheinend seine Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und den anderen Idealisten; aber es waren alles wesentliche Differenzen. Das System Fichtes stand sogar in tiefem Widerspruch zu der Lehre Kants, deren unmittelbare Fortsetzung es darstellte. Diese Tatsache illustriert deutlich die Tiefe der philosophischen Gegensätze im Rahmen ein und derselben Richtung, in diesem Falle der idealistischen.

Die einen Philosophen sehen in der Vielfalt der philosophischen Richtungen einen Beweis für die Unfähigkeit der Philosophie, zu [176] einer Wissenschaft zu werden, die anderen sehen darin den klaren Beweis dafür, daß sie gar keine Wissenschaft sein darf; wird doch von der Kunst keine Wissenschaftlichkeit gefordert, wozu sollte man sie von der Philosophie fordern, die sowohl von der Kunst als auch von der Wissenschaft verschieden ist.

Es gibt auch Forscher, die die Existenz der philosophischen Richtungen leugnen, aber natürlich nicht deshalb, weil sie etwa den Unterschied zwischen den philosophischen Lehren nicht bemerken würden. Im Gegenteil, sie bemerken nicht die vorhandenen Übereinstimmungen zwischen den Lehren, das heißt die Grundlage, die es erlauben würde, die einen zu dieser, die anderen zu jener Richtung zu zählen. Von ihrem Standpunkt aus sind die philosophischen Richtungen eine durch das klassifizierende Denken hervorgerufene Illusion. Bezüglich der Ursachen für die Existenz philosophischer Richtungen gibt es die verschiedensten, manchmal einander ausschließenden Ansichten. Einige behaupten, daß die Philosophen einfach deshalb unterschiedliche Richtungen vertreten, weil sie unfähig seien, die von der Mathematik und den Naturwissenschaften ausgearbeiteten wissenschaftlichen Methoden auf ihrem Gebiet anzuwenden. Andere dagegen sehen die Ursachen der fortschreitenden Divergenz der philosophischen Lehren in der Natur des philosophischen Wissens selbst, das heißt, sie betrachten die auseinanderstrebenden Tendenzen als notwendige Bedingung für die Existenz der Philosophie.

Das Problem der Richtungen in der Philosophie kann, sinnbildlich ausgedrückt, als Problem der Unterschiede zwischen den Arten und innerhalb der Arten bestimmt werden. In diesem Sinne ist die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft jener Aufgabe ähnlich, die seinerzeit von Darwin gelöst wurde: den Ursprung dieser Unterschiede zu untersuchen. Darwin nahm an, daß sich die Unterschiede zwischen den Arten im Entwicklungsprozeß, dessen wesentliche Elemente die Divergenz der Merkmale innerhalb der Arten, die Vererbung und die Veränderung des Erbgutes, die Anpassung und der Existenzkampf sind, herausbilden. Die philosophischen Lehren, Strömungen und Richtungen und die Unterschiede zwischen ihnen sind ebenfalls das Produkt der historischen Entwicklung, in deren Verlauf die ursprünglichen Unterschiede zwischen einigen wenigen Lehren immer tiefer und gravierender wurden. Diese Divergenz der philosophischen Lehren führte zur Entstehung neuer philosophischer Konzeptionen, Theorien und Systeme. Die [177] nachfolgenden philosophischen Lehren übernahmen nicht einfach den Inhalt der vorhergegangenen als Erbe; sie traten auch gegen sie auf, indem sie vom Standpunkt der neuen Bedingungen, unter denen diese Lehren entstanden, eine entsprechende Auswahl trafen.

Natürlich kann dieser Vergleich des philosophiegeschichtlichen Prozesses mit dem Bild der Evolution der Lebewesen nicht mehr als eine Analogie sein. Doch Analogien gibt es nicht nur im Denken, sondern auch in der objektiven Wirklichkeit. In einem solchen Fall erweisen sie sich oft als wesentliche Ähnlichkeitsbeziehungen.

Der Begriff „philosophische Richtung“ hat, wie die Mehrzahl der philosophischen Begriffe, keinen streng fixierten Inhalt. Oft werden grundlegende Ideen, die von verschiedenen philosophischen Lehren gemeinsam vertreten werden, Richtung genannt. Manchmal handelt es sich auch um Gebiete der philosophischen Forschung, zum Beispiel die Naturphilosophie, die Erkenntnistheorie oder die Ontologie. Richtungen nennt man auch nicht selten jene philosophischen Lehren, Schulen und Strömungen, die ihre Zeit überdauert haben und unter neuen historischen Bedingungen wiederaufleben.

In der heutigen bürgerlichen philosophiegeschichtlichen Literatur wird der Begriff der Richtung durchgängig konventionell gebraucht. Heinemann, einer der Autoren und der Herausgeber einer umfangreichen Monographie „Die Philosophie im XX. Jahrhundert“, erklärt: „Im europäischen Kulturkreis heben sich vier Hauptrichtungen heraus: 1. Die Lebensphilosophie.

2. Die Phänomenologie. 3. Die Ontologie. 4. Die Existenzphilosophie. Im angelsächsischen Kulturkreis treten hervor: 1. Der Pragmatismus. 2. Der Instrumentalismus. 3. Der logische Positivismus. 4. Die analytischen Schulen.“[3]

Wir wollen vor allem darauf hinweisen, daß Heinemann den Unterschieden innerhalb des idealistischen Lagers grundlegende Bedeutung beimißt. Über die materialistische Richtung in der Philosophie äußert er sich überhaupt nicht. Das ist übrigens ganz natürlich; in der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart ist der Materialismus keine Grundrichtung, ungeachtet dessen wird er in der Naturwissenschaft von den Forschern immer bewußter angewandt. Von diesem Standpunkt aus könnte man den Historiker [178] der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie verstehen, der die Hauptrichtungen der *idealistischen* Philosophie, die in der bürgerlichen Gesellschaft der Gegenwart vorherrschend sind, bestimmt. Aber Heinemann geht nicht diesen Weg; die einzelnen Strömungen innerhalb des Irrationalismus, innerhalb des Positivismus und des Pragmatismus sind für ihn Grundrichtungen. Er lehnt es also ab, zwischen Richtungen und Strömungen, zwischen den Strömungen und den einzelnen philosophischen Lehren, wie zum Beispiel dem Pragmatismus, zu unterscheiden.

Man brauchte vielleicht diesen auf den ersten Blick rein terminologischen Meinungsverschiedenheiten keine wesentliche Bedeutung beizumessen. Es muß jedoch betont werden, daß der Verzicht auf die Abgrenzung solcher Begriffe wie „Richtung“ oder „Grundrichtung“ vor allem die Negierung der Polarisation der Philosophie in die Gegensätze Materialismus und Idealismus bedeutet.

Die Unterschätzung der fundamentalen Bedeutung der Richtungen in der Philosophie äußert sich nicht selten in der Reduzierung des Problems auf eine methodische Frage der Klassifizierung, das heißt auf eine rationale Gruppierung der philosophischen Lehren in Übereinstimmung mit den propädeutischen Aufgaben. So werden in dem Buch von Joseph Maria Bocheński „Europäische Philosophie der Gegenwart“ folgende sechs – wie der Autor meint – Grundrichtungen genannt: Empirismus, Idealismus, Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existentialismus und Metaphysik.[4] In dieser Liste ist der Idealismus eine von sechs Richtungen der Philosophie der Gegenwart. Die übrigen Richtungen werden nicht als idealistische angesehen, was von einer sehr eigenartigen Auffassung vom Wesen des Idealismus zeugt.

Bemerkenswert ist, daß in dieser Aufzählung der Materialismus fehlt. Das ist nicht nur damit zu erklären, daß in der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart der Materialismus nur einen unbedeutenden Platz einnimmt; vom Standpunkt Bocheńskis ist der Materialismus lediglich eine Spielart des Empirismus. Andere Spielarten des Empirismus sind für ihn der Neorealismus und der Neopositivismus. Der Empirismus gilt als „Philosophie der Materie“; der Gegensatz zwischen dem materialistischen und dem idealistischen Empirismus wird ignoriert. Anders kann es übrigens auch nicht sein, wenn man dem von Bocheński angenommenen Schema folgt, [179] nach welchem der Idealismus sich prinzipiell vom Empirismus unterscheidet.

Der Fehler Bocheńskis liegt nicht nur darin, daß er den Gegensatz von Materialismus und Idealismus innerhalb des Empirismus übersehen hat. Er deutet, wie aus seiner Klassifizierung zu ersehen ist, die neueren idealistischen Lehren (die Phänomenologie, die metaphysischen Systeme, darunter auch den Neothomismus) als nichtidealistisch. Die gegenwärtigen, modernisierten Formen des Idealismus stellen sich ihm als Überwindung der idealistischen Philosophie dar. Infolgedessen sieht er keinen Idealismus im Idealismus.

---

[3] F. Heinemann: Schicksal und Aufgabe der Philosophie im XX. Jahrhundert. In: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Hrsg. v. F. Heinemann, Stuttgart 1963, S. 268.
[4] Siehe J. M. Bocheński: Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1947, S. 51 ff.

Wen rechnet Bocheński nun zu den Idealisten? Benedetto Croce, Léon Brunschvicg und die Neokantianer. Bocheński sagt, ihre Grundanschauungen stehen zweifellos höher als die „primitive Sicht des Materialismus, Positivismus, Psychologismus sowie des theoretischen und axiologischen Subjektivismus“[5], und erklärt trotzdem den Idealismus für eine Richtung, die schon von der historischen Bühne abgetreten ist; in den meisten europäischen Ländern hat seiner Meinung nach der Idealismus ungefähr um das Jahr 1925 allen Einfluß eingebüßt.[6] Diese Erklärung muß Bocheński selbst verantworten.

Die Kehrseite des klassifizierenden Herangehens an die Philosophie ist die subjektivistische und vorzugsweise die irrationalistische Negation der Bedeutung – manchmal sogar die Negation der Existenz – philosophischer Richtungen, die hier einfach zu Etiketten erklärt werden, welche sich Lehrer der philosophischen Propädeutik ausgedacht haben. Die profihiertesten Anhänger dieser Konzeption sind die Vertreter der von uns schon erwähnten französischen Schule der „Philosophie der Geschichte der Philosophie“. Ähnlich wie die Nominalisten behaupten sie, daß auch in der Philosophie nur das Individuelle, das Einmalige existiert. Indem sie jeden Versuch einer Klassifizierung der philosophischen Lehren als „vulgarisierende Auslegung“ des philosophiegeschichtlichen Prozesses kritisieren, begründen die Adepten der „Philosophie der Geschichte der Philosophie“ noch entschlossener als die „Klassifikatoren“ die metaphysische Auffassung von der Philosophie als Ensemble souveräner Systeme. Während Bocheński in der Philosophie der Gegenwart sechs Hauptrichtungen festlegt, bildet nach [180] Meinung Martial Guéroults und seiner Anhänger jedes philosophische System seine eigene Richtung, und es existieren in der Philosophie so viele Richtungen, wie es Systeme gibt; alle diese Richtungen seien, wenn man wolle, Hauptrichtungen. Bei einer solchen Interpretation verliert jedoch der Begriff der Hauptrichtung jeden Sinn.

Unter dem Gesichtspunkt des dialektischen und historischen Materialismus sind die Richtungen in der Philosophie gesetzmäßige Formen ihrer inneren Differenzierung und Polarisation. Deshalb hat die Einteilung in Materialismus, Idealismus und andere philosophische Richtungen nichts mit einer rein methodischen Gruppierung der Lehren nach hinlänglich evidenten Merkmalen gemein. Der Forscher entdeckt und erkennt objektiv bedingte, historisch entstandene Unterschiede und Gegensätze in der Philosophie, aber er setzt sie nicht fest. Der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus, Rationalismus und Empirismus, Intellektualismus und Antiintellektualismus, zwischen dialektischer und metaphysischer Denkmethode ist eine so fundamentale Tatsache daß sie wohl am allerwenigsten als Schlußfolgerung aus einem beliebigen Klassifikationssystem betrachtet werden kann. Eine philosophische Schule ist ein hervorragendes Ereignis in der intellektuellen Geschichte der Menschheit. Der Philosophiehistoriker untersucht die Lehren, Strömungen, Schulen und Richtungen, indem er ihre Problematik, ihren Inhalt, ihre Entwicklungstendenzen und ihre Beziehungen zu anderen Lehren, Schulen und Richtungen herausarbeitet. Was die Untersuchung des Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus betrifft, so besteht diese in einer Analyse des Grundwiderspruchs, welcher in der inneren Entwicklung der Philosophie liegt und der unmittelbar die Struktur des philosophischen Wissens und die spezifische Form seiner Entwicklung charakterisiert.

Das Studium des philosophiegeschichtlichen Prozesses zeigt, daß schon im Altertum die Frage nach den Richtungen als Frage nach den Widersprüchen der Entwicklung der Philosophie, ihrem Wesen und ihrer Existenzberechtigung als Wissenschaft gestellt wurde. Schon Diogenes Laertius behauptete, alle Philosophen ließen sich in Dogmatiker und Ephektiker (Skeptiker) einteilen: „Unter den Dogmatikern sind alle diejenigen zu verstehen, die von der Voraussetzung ausgehen, daß die Dinge unserm Verstande erfaßbar sind; unter den Ephektikern alle

[5] Ebenda, S. 104.
[6] Siehe ebenda, S. 34.

diejenigen, welche mit ihrem Urteil zurückhalten in der Voraussetzung, daß die Dinge. für unsern Ver-[181]stand unfaßbar sind.“[7] Fast dasselbe sagt zweitausend Jahre nach dem griechischen Doxographen Immanuel Kant. Allerdings enthüllt Kant zum Unterschied von Diogenes Laertius den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus innerhalb des „Dogmatismus“. Indem er seine dualistische (und im Endresultat idealistische) Position begründet, wirft Kant dem Materialismus wie dem Idealismus vor, daß sie auf guten Glauben etwas annehmen, was einer kritischen Untersuchung unterworfen werden müßte und nach Kants Meinung keiner Kritik standhalten würde.

Die von Kant geschaffene „kritische Philosophie“ sollte einerseits den Gegensatz zwischen „Dogmatismus“ und Skeptizismus überwinden und andererseits eine neue, nach Kants Meinung dritte Richtung in der Philosophie begründen, die Materialismus und Idealismus, Rationalismus und Empirismus, spekulative Metaphysik und Wissenschaft miteinander versöhnt. So wurden „Dogmatismus“ – genauer: dogmatische Metaphysik – und Skeptizismus von Kant als philosophische Grundrichtungen betrachtet, Materialismus und Idealismus dagegen als Spielarten der „unkritischen“ Metaphysik.

Eigentlich entdeckte Hegel, wie bereits weiter oben gezeigt wurde, die Gesetzmäßigkeit der Polarisation der Philosophie in die materialistische und die idealistische Richtung. Er unterschätzte jedoch die Bedeutung des Materialismus als eine der philosophischen Grundrichtungen. Der Untersuchung der Antithese von Materialismus und Idealismus im Rahmen der Grundfrage der Philosophie widmete er keine wesentliche Aufmerksamkeit. Das Dasein – so war der Gedankengang Hegels – kann eine physische Realität sein, aber das Fürsichsein ist immer ideal. Die Idealität, behauptete Hegel, ist die Wahrheit alles Gegenständlichen, Stofflichen, Einzelnen oder, in der Ausdrucksweise Hegels, des Endlichen. „Diese Idealität des Endlichen“, schrieb Hegel, „ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen *Idealismus*.“[8]

[182] Die Klassiker der vormarxistischen Philosophie stellten gewöhnlich entschieden die philosophischen Grundrichtungen einander gegenüber. Das kann man von der bürgerlichen Philosophie des letzten Jahrhunderts nicht sagen, in der die Verfeinerung der theoretischen Argumentation mit einer offensichtlichen Unterschätzung oder gar der Negation dieser fundamentalen Antithese und mit illusionären Vorstellungen über die Existenz philosophischer Richtungen außerhalb von Materialismus und Idealismus verbunden wird. Zum Beispiel besteht nach Diltheys Auffassung die Philosophie entweder als eine auf Souveränität Anspruch erhebende metaphysische Weltanschauung oder in Form einer Theorie, die sich auf die Synthese wissenschaftlicher Daten orientiert. Die Antithese zwischen Materialismus und Idealismus entfaltet sich nach seiner Meinung nur im Schoße metaphysischer Systemschöpfung: „Von ihnen (den Versuchen, die metaphysischen Systeme einzuteilen – *d. Verf.*) entspricht den in jenen Unterschieden vorherrschenden Entgegensetzungen der Begriffe in der Reflexion, welche in der Natur dieser metaphysischen Begriffsbildung selbst gegründet ist, am besten eine Zweiteilung der Systeme, mit dem Gegensatz des realistischen und des idealisti-

[7] Diogenes Laertius: Lehen und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. I, Berlin 1955, S. 9/10.

[8] G. W. F. Hegel: System der Philosophie, 1. Teil. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Stuttgart 1929, S. 227. – Dieser Gesichtspunkt wurde später von Friedrich Paulsen entwickelt, der ihn zu begründen suchte, indem er von der religiös-philosophischen Auffassung ausging, der zufolge die Welt die Verkörperung des vernünftigen göttlichen [182] Willens ist. „Der objektive Idealismus – die Grundform der philosophischen Weltanschauung“ überschrieb Paulsen einen Abschnitt seiner Arbeit „Die Zukunftsaufgaben der Philosophie“ (In: Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. v. P. Hinneberg, Teil 1, Abt. VI. Systematische Philosophie, Berlin/Leipzig 1907, S. 594). Paulsen verband auf diese Weise den von Hegel ausgesprochenen Satz mit der implizite in ihm enthaltenen theologischen Voraussetzung. Gerade in dieser Reduktion des Hegelschen Satzes zeigt sich sein wirklicher Sinn.

schen Standpunktes oder einem ähnlichen.“[9] Die Antithese zwischen der „lebendigen“ metaphysisch-irrationalistischen weltanschaulichen Orientierung der Philosophie und der im Rahmen der Philosophie formulierten Forderung nach Wissenschaftlichkeit verstand Dilthey als eine sich in jeder neuen historischen Epoche erneuernde und folglich attributive Charakteristik des philosophischen Wissens.

Die grundlegende philosophische Antithese auf den Gegensatz zwischen der spekulativen Metaphysik, die auf überempirisches Wissen Anspruch erhebt, und der spezialisierten, überwiegend er-[183]kenntnistheoretischen philosophischen Theorie zurückzuführen, wurde zu einer Lieblingsidee des Positivismus. Indem die Positivisten den Kampf gegen die Metaphysik zum Kardinalproblem der Philosophie erheben, schreiben sie sowohl dem objektiven Idealismus rationalistischer Prägung als auch der materialistischen Philosophie ein metaphysisches Wesen zu.

Manche Positivisten erklären den Spiritualismus und den Positivismus zu Grundrichtungen der Philosophie, andere den Empirismus und den Rationalismus, wieder andere die Erkenntnistheorie und die Naturphilosophie. Im Endresultat stimmen, diese Vorstellungen von den philosophischen Grundrichtungen in einer wichtigen und entscheidenden Frage überein: in der Negierung des fundamentalen Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus, in der Einschätzung der „positiven Philosophie“ als „Philosophie der Wissenschaft“, welche die Aufgabe, die natürliche und die soziale Wirklichkeit philosophisch zu erfassen, als wissenschaftlich sinnlos ablehnt.

Der neuere irrationalistische Idealismus übernimmt ungeachtet der ihm eigentümlichen Ablehnung des positivistischen Szientismus im allgemeinen die positivistische Vorstellung von den philosophischen Grundrichtungen, schätzt aber die einzelnen Richtungen anders ein. Die einen Irrationalisten sprechen von dem Gegensatz von Metaphysik und Empirismus und treten entweder in der Rolle von Reformatoren der traditionellen Metaphysik auf oder erheben auf die Überwindung der von ihnen aufgestellten Antithese Anspruch; die anderen interpretieren die irrationalistische Metaphysik als wahren Empirismus, der den intimen Kontakt mit dem Leben aufrechterhält.

Der Bergsonist G. Maire stellt der rationalistischen Metaphysik des Seins die irrationalistische Metaphysik des Werdens gegenüber und bestimmt ihre Wechselbeziehung als Gegensatz zwischen Idealismus und Empirismus. Er schreibt: „Die Philosophie ist gezwungen zwischen diesen beiden Haltungen zu wählen, und indem sie ihrer Wahl folgt, wird sie idealistisch oder empiristisch.“[10] An anderer Stelle betont Maire, Idealismus und Empirismus seien „zwei Kardinaltendenzen, um die sich die philosophischen Doktrinen gruppieren“.[11]

[184] Übrigens hält sich Maire (wie auch seinen Lehrer Henri Bergson) für einen Gegner des Idealismus, dessen Wesen seiner Meinung nach darin besteht, daß er „dem Zeugnis der Sinne und den Fakten des Bewußtseins nur nach ihrer Brechung durch das Prisma der Ideen oder Begriffe vertraut“, während der Empirismus, als dessen Entwicklungshöhepunkt der Bergsonismus hingestellt wird, „wenigstens als Ausgangspunkt die innere oder äußere Erfahrung in der Form, in der sie ihm durch die Sinne oder durch das Bewußtsein geliefert wird, annimmt“.[12] Der Empirismus wird als unmittelbares, allen spekulativen Voraussetzungen fernliegendes, von Vertrauen und Begeisterung durchdrungenes Verhältnis zum sinnlich Gegebenen, als Einsicht in dessen unerschöpflichen Reichtum und seine Lebenswahrheit charakterisiert.

---

[9] W. Dilthey: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Leipzig/Berlin 1931, S. 97.
[10] G. Maire: Une regression mentale. D’Henri Bergson à Jean-Paul Sartre, Paris 1959, S. 19-20.
[11] Ebenda, S. 29.
[12] Ebenda.

Welche philosophischen Lehren gehören nun zum Empirismus? Maire gibt eine interessante Antwort auf diese Frage: „... Materialismus, Positivismus, einige evolutionistische Lehren, Pragmatismus, Bergsonismus gehören, ungeachtet der Unähnlichkeiten und der Meinungsverschiedenheiten unter ihnen, in die Kategorie der empiristischen Philosophien.“[13] Dieser Satz beinhaltet indirekt die Anerkennung einer Polarisation des Empirismus in die Gegensätze Materialismus und Idealismus. Doch Maire ist weit entfernt von der Einsicht in diese Tatsache, denn er stellt den Empirismus dem Idealismus gegenüber. Seiner Meinung nach steht der Bergsonismus dem Materialismus näher als dem Idealismus. Das ist ein sehr beredtes Zeugnis für die prinzipielle Unhaltbarkeit dieser Vorstellungen über die Grundrichtungen in der Philosophie.

Wir untersuchten die Auffassungen, denen zufolge sich die Philosophie in zwei einander ausschließende, jedoch nicht mit dem Materialismus und dem Idealismus zusammenfallende Hauptrichtungen polarisiert. Neben dieser „Zweiteilung“ der Philosophie haben wir jedoch nicht wenige Versuche, eine unvergleichlich größere Menge von Grundrichtungen nachzuweisen. So bemühte sich der bekannte russische Idealist A. N. Giljarow, zu beweisen, daß es vier solcher Richtungen gäbe. Der Gang seiner Überlegungen war folgender: Wie weit die Philosophie in ihren Spekulationen auch immer gehen mag, sie geht stets vom unmittelbar Evidenten aus, als solches erscheint dem Menschen jedoch allein der Mensch, und zwar nicht der Mensch im allgemeinen, sondern seine eigene [185] menschliche Existenz, die von dem philosophierenden Individuum wahrgenommen wird. Der Mensch aber – und das ist offensichtlich – ist ein *körperliches* und *geistiges* Lebewesen. Diese attributiven Charakteristika der menschlichen Existenz bestimmen von vornherein, wie Giljarow meint, die Notwendigkeit von vier philosophischen Grundrichtungen: „Wir können versuchen, die Wirklichkeit zu erfassen entweder von ihrem körperlichen Ursprung her oder vom geistigen Ursprung her oder von dem einen und dem anderen in ihrer Isoliertheit oder von beiden her in ihrer Einheit genommen. Der erste Gesichtspunkt heißt Materialismus, der zweite Spiritualismus, der dritte Dualismus und der vierte Monismus. Andere philosophische Grundrichtungen gibt es nicht und kann es auch nicht geben.“[14] Nach Giljarow kann keine einzige dieser Richtungen ihrer Aufgabe gerecht werden: Der Materialismus verdeutlicht die Unmöglichkeit, alles Existierende auf die Materie zurückzuführen; der Idealismus enthüllt die Unmöglichkeit, das Existierende auf den Geist zurückzuführen; der Dualismus kann die Wechselwirkung zwischen Geistigem und Materiellem nicht erklären; der Monismus ist nicht fähig, die von ihm postulierte Einheit von Geistigem und Materiellem zu beweisen. Folglich sei keine dieser philosophischen Richtungen den anderen überlegen; jede einzelne von ihnen sei lediglich ein Versuch, der zum Scheitern verurteilt ist, weil es keinen Weg gibt, der vom unmittelbar Glaubwürdigen zum Sein als solchem, von der menschlichen Existenz zum Absoluten führt.

Die Ideen Giljarows haben in gewissem Maße die existentialistische „Philosophie der Philosophie“ vorweggenommen, die das Philosophieren als eine Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst aus der entpersönlichten Sphäre der Entfremdung interpretiert. Der objektiven Wahrheit kommen wir dadurch zwar nicht näher, gelangen jedoch zu einem sehr viel tieferen Verständnis dessen, daß sie für uns unerreichbar ist.

Wilhelm Dilthey sah den prinzipiellen Unterschied zwischen philosophischen und wissenschaftlichen Richtungen darin, daß die Philosophie ein besonderes intellektuelles Erlebnis sei, während die Wissenschaft sich mit Dingen befasse, die nicht erlebt werden, sondern einfach um irgendeines Zieles willen, gewöhnlich eines praktischen Zieles, beobachtet und studiert werden. Im Kampf der [186] philosophischen Richtungen erringe niemand den Sieg, weil

[13] Ebenda.
[14] A. N. Giljarow: Tschto takoje filossofija i tschto ona moshet i tschewo nemoshet dat, Kiew 1899, S. 3.

jede Richtung ein für die bestimmte historische Epoche notwendiges Lebensgefühl ausdrükke, das nicht als wahr oder falsch bewertet werden könne. Es sei einfach da, so wie das Leben selbst. Nun besteht nach dieser Konzeption, die sich der Existentialismus völlig zu eigen gemacht hat, der Sinn des Philosophierens im Begreifen des Widerspruchs, daß die Aufgaben der Philosophie wohl erfaßt, aber nicht gelöst werden können. Das Philosophieren darf nicht als Aneignung der Wahrheit oder als Erkennen irgendeines gegenständlichen Inhalts aufgefaßt werden, sondern als Selbsterkenntnis und eben damit als Auffinden des Sinns jener Lebenssituation, aus der die jeweilige Richtung (oder Art) des Philosophierens erwächst.

Der philosophiegeschichtliche Prozeß ist vom Standpunkt Diltheys der tiefste Ausdruck der Substantialität, der Spontaneität des Lebens. Das kommt einer Anarchie der philosophischen Systeme gleich. Dilthey lehnte die Hegelsche Konzeption von der fortschreitenden Entwicklung der Philosophie ab und vertrat die Auffassung, daß die philosophischen Lehren prinzipiell gleichwertig seien. Diese Schlußfolgerung Diltheys stimmt jedoch nicht mit seiner Vorliebe für den irrationalistischen Idealismus überein.

Dilthey zufolge sahen die Klassiker der vormarxistischen Philosophie in der Tatsache, daß zahlreiche philosophische Systeme nebeneinander bestehen, miteinander konkurrieren, einander ablösen, einen Ausdruck der Schwäche der Philosophie, welche durch die Ausarbeitung wissenschaftlicher Methoden, mit denen philosophische Probleme erforscht werden können, überwunden werden muß. Die gegenwärtigen Denker irrationalistischer Schattierung dagegen betrachten die Anarchie der philosophischen Systeme als eine normale, für die Philosophie charakteristische Situation. Der irrationalistische Philosoph ist überzeugt, daß das Vertrauen in die Wahrheit seiner philosophischen Ansichten ein Vorurteil ist; dieser Philosoph setzt folglich als Postulat die Überzeugung voraus, daß alle existierenden und möglichen Lehren unwahr sind, aber eine der Wahrheit eigentümliche Anziehungskraft besitzen, weil eine jede ihren Sinn hat, jedenfalls für denjenigen, der ihn herausfindet.

Natürlich ist der Irrationalismus nur eine der grundlegenden Richtungen der idealistischen Philosophie der Gegenwart. Seine Konzeption von einem über der Wahrheit stehenden Reich der philosophischen Anarchie prallt auf entgegengesetzte Konzeptio-[187]nen, die diese Anarchie verurteilen oder verneinen, Die Neopositivisten und die Neothomisten deuten den Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie verschieden, nichtsdestoweniger finden sie aber eine gemeinsame Sprache bei der Einschätzung des in der Philosophie existierenden Pluralismus der Lehren. Sie verurteilen die irrationalistische Apologie einer Anarchie der philosophischen Systeme und sehen in ihr eine unheilvolle Verirrung der Philosophie auf dem Wege der Menschheit zur Wahrheit und Gerechtigkeit. Dabei erkennen sie nicht, daß diese Anarchie ein irrationalistischer Mythos ist.

Vom Standpunkt des Neopositivismus ist die „Anarchie der philosophischen Systeme“ das fatale Erbe des „metaphysischen“ Philosophierens. Dieses gibt sich, ohne das Prinzip der Verifikation und die strikten Forderungen der Logik zu beachten, ganz der spekulativen Phantasie hin, welche eine unbegrenzte Anzahl gleich unzulänglicher Systeme zu schaffen vermag. Nur einige Neopositivisten versuchen, die Frage nach den Ursachen für die fortschreitende Divergenz der philosophischen Systeme zu stellen, da sie darin zu Recht eine Bedrohung der Existenz der Philosophie sehen.

Wir sind weit davon entfernt, die Meinungsverschiedenheiten zwischen Existentialisten, Neopositivisten, Neothomisten, den Anhängern der philosophischen Anthropologie, der „neuen Ontologie“, des Personalismus, der Philosophie der linguistischen Analyse usw. zu unterschätzen. Wir sind aber davon überzeugt, daß alle diese Lehren – was die bürgerlichen Philosophen der Gegenwart bestreiten – Richtungen der idealistischen Philosophie sind, deren Verschiedenheit keineswegs ihre prinzipielle Einheit überdeckt. Die im ersten Kapitel dieser Ar-

beit durchgeführte Analyse der zahlreichen Modifikationen, welche bei der Fragestellung und der Lösung der Grundfrage der Philosophie entstanden, liefert den Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Spielarten der idealistischen Philosophie, die sich vom Idealismus vergangener Jahrhunderte in vielen Beziehungen wesentlich unterscheidet. Diesen Unterschied fassen bürgerliche Philosophen der Gegenwart immer wieder als Verzicht auf die Grundthesen des Idealismus und nicht nur als Verneinung seiner traditionellen Formen auf. Indessen zeigt schon die Geschichte der Philosophie der Neuzeit eine beeindruckende Vielfalt von idealistischen Lehren. Es genügt, die Metaphysik von Descartes, die Monadologie von Leibniz, den idealistischen Empirismus Berkeleys, den Irrationalismus Maine de Birans, [188] den subjektiven Idealismus Fichtes und die Identitätsphilosophie Schellings miteinander zu vergleichen, um zu beweisen, daß die Ansicht, der zufolge das Wesen der Unstimmigkeiten unter den Idealisten ihre prinzipielle Einheit im Hauptsächlichen und Bestimmenden in Frage stellt, in der Lösung der Grundfrage der Philosophie unhaltbar ist. Daß die Meinungsverschiedenheiten zwischen den idealistischen Lehren der Gegenwart nicht wesentlicher sind als die Differenzen zwischen den Klassikern der idealistischen Philosophie, ist überflüssig, beweisen zu wollen.

Die prinzipielle Einheit der idealistischen Lehren schließt in keiner Weise aus, daß es *gegensätzliche* Systeme von Ansichten innerhalb dieser Richtung gibt. Die Existentialisten und die Neopositivisten halten in einer Reihe von Problemen an nicht miteinander zu vereinbarenden Auffassungen fest. Hegel und Schopenhauer nahmen auch gegensätzliche idealistische Positionen ein. Die Polarisation und um so mehr die Divergenz der philosophischen Lehren ist im Rahmen einer Richtung, insbesondere der idealistischen, durchaus möglich. Dieser wesentliche Umstand macht eine Abgrenzung der grundlegenden Richtungen der idealistischen Philosophie der Vergangenheit wie der Gegenwart notwendig.

Es gibt also keinen Grund, von einer Anarchie der philosophischen Systeme in der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart zu sprechen; fast alle diese Systeme (eine Ausnahme bilden nur einige materialistische oder dem Materialismus verwandte Lehren) tragen idealistischen Charakter. W. I. Lenin schrieb, als er die bürgerliche Philosophie zu Beginn dieses Jahrhunderts charakterisierte, „daß es heutzutage kaum einen Professor der Philosophie (wie auch der Theologie) geben dürfte, der sich nicht direkt oder indirekt mit der Widerlegung des Materialismus befaßt“.[15] In dieser Beziehung unterscheidet sich die gegenwärtige bürgerliche Philosophie nicht von ihren unmittelbaren Vorläufern.

Unkritisch die Vielzahl philosophischer Lehren festzustellen, führt gewöhnlich bei metaphysisch denkenden Philosophen dazu, die fundamentale Bedeutung der Antithese von Materialismus und Idealismus zu verneinen und beide bestenfalls für zwei Richtungen unter vielen anderen zu erklären. Wir haben bereits weiter oben betont (und kehren bewußt zu dieser These zurück, um sie allseitig [189] zu untersuchen), daß Materialismus und Idealismus solche Richtungen sind, deren Gegensätzlichkeit auch im Rahmen der anderen Richtungen ständig zum Vorschein kommt. Es gibt zum Beispiel nicht den Rationalismus überhaupt; jeder Rationalist ist entweder Materialist oder Idealist, denn es ist unmöglich, nur Rationalist zu sein. Auch diejenigen bürgerlichen Philosophen, die den Rationalismus sowohl dem Materialismus als auch dem Idealismus entgegensetzen, zeigen in der Regel eine äußerst enge, vereinfachte Auffassung dieser philosophischen Richtungen.

Der Philosoph braucht nicht unbedingt Rationalist, Empiriker, Sensualist, Intuitivist, Irrationalist, Phänomenalist, Nominalist usw. zu sein. Er kann bei einer dieser Lehren bleiben und alle übrigen verwerfen. Aber er kann nicht Materialismus und Idealismus zugleich verwerfen; er ist gezwungen, unter ihnen zu wählen, das heißt, sich auf die eine Seite und damit gegen

[15] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Statt einer Einleitung. In: Werke, Bd. 14, S. 12.

die andere zu stellen. Diese Gesetzmäßigkeit der Entwicklung aller einigermaßen entwickelten philosophischen Lehren wird durch die Existenz eklektischer und dualistischer Theorien aufgehoben.

Der Eklektizismus ist vor allem ein Versuch, Materialismus und Idealismus zu vereinen. G. W. Plechanow bemerkt dazu: „... Leute, die nicht fähig sind, folgerichtig zu denken, bleiben auf halbem Wege stehen und geben sich mit einer Mischung von Idealismus und Materialismus zufrieden. Solche inkonsequenten Denker nennt man Eklektiker.“[16] In jedem Eklektizismus herrscht eine der „Komponenten“ vor. In den meisten Fällen neigt der philosophische Eklektizismus zum Idealismus, denn eine der Hauptquellen des Eklektizismus besteht darin, daß die Entschlußkraft fehlt, den materialistischen Standpunkt in der Philosophie einzunehmen. Natürlich kann man den philosophischen Eklektizismus nicht einfach auf Inkonsequenz zurückführen; richtiger wäre es zu sagen, daß diese Inkonsequenz selbst eine Folge der Einstellung ist, Prinzipien, die nicht miteinander zu vereinbaren sind, vereinen zu wollen.

Es ist bekannt, daß der eklektische Standpunkt manchmal als Überwindung der „Einseitigkeit“ ausgegeben wird. W. I. Lenin wies auf den Zusammenhang von Eklektizismus und Sophistik hin, welche die Untersuchung aller Seiten. eines Gegenstandes in den [190] Vordergrund schiebt, alles und jedes in Erwägung zieht und dabei die Notwendigkeit vertuscht, daß das Hauptsächliche herausgehoben und systematisch, konsequent und logisch entwickelt werden muß. Konsequenz, die nicht mit Beweiskraft verwechselt werden darf, stellt eine grundlegende Eigenschaft des philosophischen Denkens dar, die nicht selten paradoxe oder gar extravagante Schlüsse erklärlich macht. Deshalb ist der Eklektizismus dem Wesen nach unvereinbar mit einer begründeten Philosophie, mit ihrer furchtlosen Bereitschaft, logisch bis zum Ende zu gehen, alle Schlußfolgerungen zu akzeptieren, die sich aus ihrer grundlegenden Ausgangsposition ergeben.[17]

Die Kritik W. I. Lenins am Machismus ist ein vortreffliches Beispiel dafür, wie der antiphilosophische Charakter des Eklektizismus aufgedeckt werden kann. Lenin zitiert Machs „Analyse der Empfindungen“, wo gesagt wird: „Denke ich mir, daß, während ich empfinde, ich selbst oder ein anderer mein Gehirn mit allen physikalischen und chemischen Mitteln beobachten könnte, so würde es möglich sein, zu ermitteln, an welche Vorgänge des Organismus Empfindungen von bestimmter Art gebunden sind ...“[18] Indem Lenin diesen eigentlich materialistischen Satz anführt, zeigt er, daß Machs Ansicht ein Beispiel für eklektische Halbheit und Konfusion ist: „Eine entzückende Philosophie! Zuerst erklärt man die Empfindungen für ‚eigentliche Elemente der Welt‘ und baut darauf einen ‚originellen‘ Berkeleyanismus auf, dann aber schmuggelt man heimlich die entgegengesetzten Ansichten ein, daß die Empfindungen an bestimmte Vorgänge im Organismus gebun-[191]den sind. Stehen aber diese ‚Vorgänge‘ nicht in Beziehung zum Stoffwechsel zwischen dem ‚Organismus‘ und der Außenwelt? Könnte dieser Stoffwechsel stattfinden, wenn die Empfindungen gegebenen Organismus diesem keine objektiv richtige Vorstellung von dieser Außenwelt gäben?“[19]

---

[16] G. W. Plechanow: Isbrannyje filossofskije proiswedenija w pjati tomach, Bd. 5, Moskau 1957, S. 615.

[17] Man darf jedoch nicht die Inkonsequenz bei der Durchsetzung eines Prinzips, die mit dessen mangelhafter Ausarbeitung verbunden ist, mit Eklektizismus verwechseln, obgleich dieser Umstand oft Widersprüche hervorbringt, die auf den ersten Blick Folgen des Eklektizismus zu sein scheinen. Es ist auch kein Eklektizismus, wenn ein Philosoph sich als unfähig erweist, aus seinem Prinzip alle sich daraus ergebenden Schlüsse zu ziehen, denn diese Schlüsse können nicht einfach deduziert werden: Sie setzen auch die Enthüllung bestimmter Tatsachen voraus. Das Wesen des Eklektizismus besteht im Verzicht auf eine prinzipielle Position im Streit zwischen offen einander ausschließenden Theorien, besteht in der Bereitschaft, eine prinzipielle Linie „auf Zeit“ durch eine andere, entgegengesetzte zu vertauschen.

[18] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 55.

[19] Ebenda, S. 56.

W. I. Lenin stellt Mach und seinen Anhängern die *genial konsequenten Idealisten* gegenüber und zeigt, daß die Machisten tatsächlich darauf verzichten, die moralische Verantwortung für die von ihnen angenommenen Grundsätze zu tragen; sie ignorieren diese, wenn die Naturwissenschaft sie zwingt, Tatsachen anzuerkennen, die mit dem Idealismus nicht zu vereinbaren sind.

Unsere Einschätzung des philosophischen Eklektizismus mag übermäßig hart und ungerecht erscheinen, wird doch oft Aristoteles Eklektiker genannt, weil er zwischen Idealismus und Materialismus schwankte. Wir halten es deshalb für notwendig, den Begriff Eklektizismus zu konkretisieren, indem wir historisch an seine Bestimmung herangehen.

Der philosophische Eklektizismus entstand nach unserer Auffassung in der Zeit, in der die Tendenz der Philosophie, sich in Materialismus und Idealismus zu polarisieren, zu einer Gesetzmäßigkeit wurde, konkret, als die philosophischen Grundrichtungen bereits zur Ausbildung gekommen waren und nun einander gegenüberstanden. Darum wird er zu einer prinzipienlosen Konzeption (und in diesem Sinne antiphilosophisch), weil eine lange Entwicklung der Philosophie die einander ausschließenden Systeme von philosophischen Ansichten nicht nur hervorgebracht, sondern auch gefestigt hat. Das war in der Epoche des Aristoteles noch nicht der Fall.

W. I. Lenin charakterisiert die „Metaphysik“ des Aristoteles und die gesamte Epoche der Herausbildung der philosophischen Grundrichtungen folgendermaßen: „Gerade die Methoden der Fragestellung waren bei den Griechen so etwas wie Probesysteme, eine naive Dissonanz der Meinungen, die sich bei Aristoteles vortrefflich widerspiegelt.“[20] Unter diesem Gesichtspunkt muß man Aristoteles’ Schwanken, sein Suchen, seine Fragestellungen einschätzen, ebenso wie seine Kritik der Ideenlehre Platons, welche die grundlegende Schwäche des Idealismus aufdeckt, allerdings ohne mit dem Idealismus zu brechen.

[192] Das Vorhandensein materialistischer Auffassungen in der idealistischen Lehre von Aristoteles weist augenscheinlich darauf hin, daß seine Lehre unvollendet war. Die Ursache dafür liegt darin, daß historisch bedingt der Gegensatz von Materialismus und Idealismus noch unentwickelt war. Deshalb kann man nur auf einzelne Sätze von Aristoteles und keinesfalls auf seine Lehre insgesamt den Begriff der Eklektik anwenden.

Es muß hervorgehoben werden, daß die begrenzte Vorstellung vom Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus nicht nur im Altertum verbreitet ist. Wir begegnen ihr sogar bei den Materialisten der Neuzeit, die eine materialistische Auffassung von der Natur mit der idealistischen (freilich naturalistischen) Auffassung vom gesellschaftlichen Leben verbinden. Es wäre falsch, diese Halbheit des vormarxistischen Materialismus als Eklektizismus auszulegen. Wir haben hier eine ungenügende, begrenzte Auffassung des Grundprinzips des Materialismus vor uns, nicht aber seine Ablehnung.

Ein wenig anders liegt das Problem bei den Materialisten des 18. Jahrhunderts, die an den deistischen Anschauungen festhielten. Hier ist eine spezielle Untersuchung notwendig, deren Resultate wir natürlich nicht vorwegnehmen können. Bei einer solchen Untersuchung muß berücksichtigt werden, daß der Deismus im 18. Jahrhundert eine verschleierte, aber sehr bestimmte Negation der religiösen Ideologie darstellte. Man muß auch die inneren Widersprüche der materialistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, die durch die mechanistische Form bedingt waren, im Auge behalten.

Wichtig ist, den Dualismus vom Eklektizismus zu unterscheiden. Jener stellt bewußt den monistischen philosophischen Lehren die Annahme zweier Substanzen, zweier Ausgangspositionen gegenüber, von denen keine aus der anderen abgeleitet werden kann. Während der Materialist das Geistige als Eigenschaft der auf bestimmte Art organisierten Materie betrach-

[20] W. I. Lenin: Konspekt zur „Metaphysik“ des Aristoteles. In: Werke, Bd. 38, S. 549.

tet und der Idealist versucht, die Materie aus dem geistigen Ursprung zu deduzieren, lehnt der Dualist sowohl den einen wie den anderen Weg ab und erklärt, man könne weder vom Materiellen allein noch vom bloßen Geistigen ausgehen. Der Dualist begründet folglich ein ganz bestimmtes Prinzip, demzufolge von Anfang an zwei voneinander unabhängige Realitäten existieren, und versucht, dieses Prinzip konsequent durchzuführen. In den Systemen von Descartes und Kant spielte [193] das dualistische Prinzip eine progressive Rolle: Der Cartesianismus stellte dieses Prinzip dem scholastischen Idealismus entgegen, der Kantianismus der Metaphysik des übersinnlichen Wissens. Die Materialisten des 18. Jahrhunderts kritisierten den cartesianischen Dualismus von links, indem sie sich auf seine in ihrer Grundlage materialistische Physik stützten. Die Idealisten kritisierten ihn dagegen von rechts, indem sie die cartesianische Physik (die Naturphilosophie), welche die Naturerscheinungen mit materiellen Ursachen erklärt, ablehnten. Das gleiche wiederholte sich in bezug auf Kant.

Wenn man der Abgrenzung der Begriffe Dualismus und Eklektizismus zustimmt, so kann man mit dem Satz von Plechanow: „*Der Dualismus ist immer eklektisch*“[21], nicht einverstanden sein. Der Eklektizismus bereicherte die Philosophie mit keiner einzigen bedeutenden Idee, während der Dualismus ein epochales Ereignis in der Philosophie war. Den Eklektiker kann man mit jenem Naturforscher vergleichen, der das Postulat Albert Einsteins anerkennt, daß es keine Geschwindigkeit gibt, die größer als die Lichtgeschwindigkeit ist, und nichtsdestoweniger versucht, das von der klassischen Mechanik formulierte Gesetz der vektoriellen Addition der Geschwindigkeiten auch auf das Licht anzuwenden. Die Unzulänglichkeit des Dualismus besteht nicht darin, daß die Konsequenz fehlen würde, sondern darin, daß er nicht fähig ist, die Tatsache der Einheit von Psychischem und Physiologischem rationell zu erklären.

Ungeachtet dessen, daß der Dualismus sowohl dem Materialismus als auch dem Idealismus entgegengestellt wird, kann er nicht als völlig selbständige philosophische Richtung, wirklich unabhängig von den Lehren, gegen die er sich zu stellen versucht, existieren. Um so weniger stichhaltig ist der Anspruch des Dualismus, als eine dritte Linie in der Philosophie gelten zu wollen. Die historische Rolle des Dualismus besteht darin, daß er eine Übergangsstufe vom Idealismus zum Materialismus oder, im anderen Fall, vom Materialismus zum Idealismus darstellt. Die Entwicklung eines dualistischen Systems von Auffassungen ruft unweigerlich seine eigene Negation hervor, weil sich die Unmöglichkeit enthüllt, gegensätzliche Prinzipien innerhalb ein und derselben Lehre konsequent durchzuführen. Die Grundfrage der Philosophie ist eine [194] Alternative, die eine begründete Entscheidung erfordert, eine alternative Lösung, der man nicht ausweichen kann, weder mit Hilfe des Eklektizismus noch auf den Pfaden des Dualismus, dessen historisches Schicksal die Gesetzmäßigkeit der Polarisation der Philosophie in zwei Grundrichtungen, in die materialistische und die idealistische, bestätigt.

Gleichzeitig mit der fortschreitenden Divergenz der philosophischen Lehren und damit ihrer Polarisation in gegensätzliche Richtungen entwickeln sich vielfältige Formen konträrer Gegensätze zwischen Materialismus und Idealismus. Die irrationalistische Interpretation dieser Tatsache als Anarchie der philosophischen Systeme ist prinzipiell unhaltbar, denn dabei werden das Vorhandensein von philosophischen Grundrichtungen und die Entwicklung der Widersprüche zwischen ihnen ignoriert. Außerdem wird die Rolle der Meinungsverschiedenheiten innerhalb der idealistischen Richtung überbewertet, was deutlich offenbart, daß die prinzipielle Einheit der qualitativ unterschiedlichen Formen des Idealismus nicht verstanden wird.

Selbstverständlich hat die Einteilung in philosophische Grundrichtungen nichts mit einer Unterschätzung der Bedeutung anderer philosophischer Richtungen gemein. Es handelt sich lediglich darum, daß Sinn und Bedeutung aller anderen philosophischen Richtungen nur in

[21] G. W. Plechanow: Isbrannyje filossofskije proiswedenija w pjati tomach, Bd. III, S. 615.

ihrer Beziehung zur materialistischen Philosophie einerseits und zur idealistischen Philosophie andererseits verstanden werden können. Gerade in der Vielzahl der philosophischen Richtungen offenbart sich doch die Vielfalt der Entwicklungsformen von Materialismus und Idealismus. Die philosophiegeschichtliche Wissenschaft ist berufen, diese abgewandelten Formen der philosophischen Grundrichtungen zu studieren und ihre Besonderheiten, die nicht unmittelbar ihrer materialistischen beziehungsweise idealistischen Grundlage entspringen müssen, aufzudecken. Der Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik, zwei grundlegenden Richtungen der europäischen mittelalterlichen Philosophie, fällt beispielsweise nicht mit der Antithese von Materialismus und Idealismus zusammen, die aber zu erkennen ist, wenn man diese beiden mittelalterlichen Richtungen analysiert. Engels schrieb über Thomas Münzer: „Seine theologisch-philosophische Doktrin griff alle Hauptpunkte nicht nur des Katholizismus, sondern des Christentums überhaupt an. Er lehrte unter christlichen Formen einen Pantheismus, der mit der modernen spekulativen Anschauungsweise [195] eine merkwürdige Ähnlichkeit hat und stellenweise sogar an Atheismus anstreift.“[22] Die Offenbarung ist für Thomas Münzer nichts anderes als die menschliche Vernunft, der Glaube ist das Erwachen der Vernunft, das Paradies ist nicht das Jenseits, sondern die Gläubigen sind berufen, das Paradies auf Erden zu verwirklichen. Engels betonte, indem er diese Charakteristik der mystischen und gleichzeitig revolutionären Lehre Thomas Münzers zusammenfaßte, daß „Münzers Religionsphilosophie an den Atheismus ... streifte“.[23]

Wir bestimmten die philosophischen Grundrichtungen und klärten ihr Verhältnis zu den anderen Richtungen, deren große Bedeutung zu unterschätzen ein Widersinn wäre. Damit wiesen wir nach, daß man dem Materialismus und dem Idealismus nicht irgendwelche Lehren, Strömungen und Richtungen beliebig entgegensetzen kann. Ein Philosoph kann der Entscheidung nicht ausweichen. Er wählt, indem er philosophiert. Materialismus oder Idealismus ist die unumgängliche Alternative in der Philosophie. Die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Alternative setzt der oberflächlichen Ansicht ein Ende, die Philosophie sei ein Irrgarten, in dem alle Wege in Sackgassen führen. Die Wahl, die ein Philosoph (und in gewissem Maße auch ein sich mit der Philosophie Beschäftigender) trifft, ist im Endresultat keine Auswahl unter vielen Entscheidungen, sondern die Wahl zwischen zwei wirklich alternativen Lösungen. Es ist sozusagen die Wahl seines philosophischen Schicksals, und erst dann erfolgt die Auswahl dieser oder jener Modifikation des Materialismus oder des Idealismus.

Es wäre ein Leichtsinn, die Bedeutung dieser sekundären Auswahl zu unterschätzen, existieren doch Materialismus und Idealismus nicht in reiner Form, isoliert von den vielen anderen Richtun-[196]gen. Der Materialismus kann dialektisch sein oder, im Gegenteil, metaphysisch, mechanistisch oder schließlich sogar vulgär. Dies sind nicht nur die verschiedenen Entwicklungsstufen ein und derselben Lehre; das sind auch heute existierende Spielarten des Materialismus. Und die Beschäftigung mit der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart zeigt uns, daß die wenigen von ihren Vertretern, die die im Kapitalismus herrschenden Vorurteile überwinden und sich auf einen materialistischen Standpunkt stellen, diese entscheidende Wahl durchaus nicht immer so gut bewerkstelligen.

Die Formen des Idealismus sind höchst verschiedenartig. Doch diese Unterschiede haben oft prinzipielle Bedeutung. Es genügt wohl, an den Kampf zwischen dem rationalistischen Idea-

[22] Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg. In: Marx/Engels Werke, Bd. 7, S. 353.

[23] Ebenda. – Thomas Münzer war natürlich keine Ausnahme. Wie Hermann Ley in einer ausführlichen Monographie „Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter“ zeigt, trugen die mittelalterlichen mystischen Lehren zum Teil supranaturalistischen Charakter, zum Teil kamen sie einer pantheistischen Spielart des Materialismus nahe, wie dies zum Beispiel für Meister Eckhart bezeichnend ist: „Der Weg von Ibn Sina zu Siger und Meister Eckhart umfaßt eine wichtige Periode der Entwicklung des philosophischen Materialismus.“ (H. Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957, S. 506.)

lismus und dem Irrationalismus zu erinnern, der sich bereits im 19. Jahrhundert entfaltete und dessen weltanschauliche Bedeutung in unseren Tagen noch gewachsen ist. Die Erneuerung rationalistischer Traditionen, der Kampf einiger idealistischer Philosophen der Gegenwart gegen das irrationalistische Bacchanal in der Philosophie zeugen ohne Zweifel davon, wie wesentlich die Unterschiede zwischen den Formen des Idealismus sind. Diese Unterschiede, ihre erkenntnistheoretische Bedeutung wie auch ihren ideologischen Hintergrund zu ignorieren, ist unwissenschaftlich.

Der Streit um die philosophischen Richtungen, um die Frage, ob Grundrichtungen in der Philosophie existieren, was sie bedeuten – das ist im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft die Widerspiegelung des Kampfes zwischen den verschiedenen Lehren, Schulen, Strömungen und Richtungen in der Philosophie.

2. Die metaphysischen Systeme. Der Spiritualismus und die naturalistischen Tendenzen

Daß sich die Vielzahl der philosophischen Richtungen zu dem Gegensatz von Materialismus und Idealismus polarisiert, ist die Grundlage für ihre Einteilung in die beiden Grundrichtungen der Philosophie. Diese ermöglicht eine neue, tiefere Interpretation der Antithese von Rationalismus und Empirismus, Rationalismus und Irrationalismus, Naturalismus und Supranaturalismus, metaphysischer Systeme und Phänomenalismus, der metaphysischen und der dialektischen Denkweise usw. Inhalt und Bedeutung dieser unzweifelhaft einander entgegengesetzten Richtungen können in [197] ihrem ganzen Umfang nur durch eine Untersuchung erfaßt werden, die von der radikalen Antithese von Materialismus und Idealismus ausgeht. Unter dieser die wirkliche Sachlage widerspiegelnden methodologischen Voraussetzung erscheint der Kampf der zahlreichen philosophischen Lehren nicht als ein Prozeß, der sich unabhängig vom grundlegenden Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus vollzieht, sondern als Entwicklung dieses Gegensatzes.

Die Untersuchung der spezifischen und mannigfaltigen Beziehungen zwischen den philosophischen Grundrichtungen auf der einen und allen anderen philosophischen Richtungen auf der anderen Seite soll die allgemeinen, oft schematischen Vorstellungen vom Kampf zwischen Materialismus und Idealismus konkretisieren und unser Verständnis für die Einheit des philosophiehistorischen Prozesses vertiefen. Im Rahmen einer Monographie ist es nicht möglich, die Geschichte des Empirismus, des Rationalismus, der Dialektik und anderer Richtungen des philosophischen Denkens unter dem Blickwinkel des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus zu untersuchen. Wir beschränken uns deshalb auf eine Analyse der metaphysischen Systeme, weil diese in der marxistischen Literatur noch am wenigsten untersucht wurden.

Die Termini „Metaphysik“, „metaphysisches System“ oder „spekulative Metaphysik“ wurden und werden mit so verschiedenen und zuweilen mit völlig divergierenden Bedeutungen gebraucht, daß es nicht sinnvoll wäre zu versuchen, einen allen diesen Wortbedeutungen *gemeinsamen* Sinn herauszuschälen. Es gibt ihn einfach nicht. Philosophische Lehren, die metaphysische Systeme genannt werden, erweisen sich nicht selten als Negation der Metaphysik. Und Lehren, die darauf Anspruch erheben, die Metaphysik endgültig überwunden zu haben, sind manchmal nichts anderes als deren Modernisierung. Statt eine universelle Definition des Begriffs Metaphysik zu suchen, machen wir deshalb den Versuch, die Grundtendenzen ihrer tatsächlichen Entwicklung theoretisch zu erfassen. Hierbei ist es notwendig, solche Begriffe wie metaphysisches *System* und metaphysische *Methode* oder Denkweise voneinander abzugrenzen. Dieses Abgrenzen scheint auf den ersten Blick nicht schwierig, denn die Metaphysik als Methode ist der direkte Gegensatz zum dialektischen Denken. Doch sofort entsteht die Frage: Ist die metaphysische Denkweise obligatorisch für ein metaphysisches System beziehungsweise die dialektische Methode für ein antimetaphysisches System? Diese Frage ist nicht eindeutig [198] mit Ja oder Nein zu beantworten, schon weil die Philosophie

Hegels ein metaphysisches System und seine Methode die Dialektik ist. Das läßt sich nicht mit dem bloßen Hinweis auf den Widerspruch zwischen Methode und System in Hegels Lehre erklären. Das System John Lockes kann man als antimetaphysisch bezeichnen, seine Methode aber als metaphysisch; ungeachtet dessen besteht zwischen seinem System und seiner Methode kein Widerspruch. Dabei steht Lockes Methode in direktem Gegensatz zu der metaphysischen Methode der rationalistischen Systeme der Metaphysik des 17. Jahrhunderts.

Die einfachste Erklärung der Schwierigkeiten und Mehrdeutigkeiten, die mit dem Terminus „Metaphysik“ verbunden sind, wäre der Hinweis, daß dieser Terminus wenigstens in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, die man nicht miteinander verwechseln darf. Das ist richtig, jedoch nur in gewissen Grenzen, weil es sich dabei nicht einfach um Homonyme handelt, sondern um – oft sehr eng miteinander verbundene – Erscheinungen.[24]

Diese einleitenden Bemerkungen zeigen, daß die Untersuchung der metaphysischen Systeme in ihrer Beziehung zu den philosophischen Grundrichtungen eine äußerst komplizierte Aufgabe darstellt, besonders deshalb, weil der Gegensatz zwischen ihnen und den antimetaphysischen Lehren bei weitem nicht immer mit dem Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus identisch ist. Es wäre auch falsch anzunehmen, daß metaphysische Systeme unbedingt rationalistisch oder gar aprioristisch seien, daß sie immer die Wirklichkeit als vernünftig interpretierten usw. Die metaphysischen Systeme sind Lehren, die hauptsächlich idealistisch, aber [199] nicht immer idealistisch sind. Daraus folgt jedoch nicht, wie weiter unten gezeigt wird, daß der Begriff des metaphysischen Systems gleichermaßen Materialismus wie Idealismus umfaßt. Das Verhältnis der metaphysischen Systeme zu dem grundlegenden Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus ist ein mittelbares Verhältnis, und das kompliziert die Aufgabe des Forschers noch mehr.

Lehrbuchautoren weisen gewöhnlich darauf hin, daß der Terminus „Metaphysik“ seine Herkunft dem historischen Zufall verdankt: der Kommentator des Aristoteles, Andronikos von Rhodos, der die Werke des großen Stagiriten [Aristoteles von Stageira] klassifizierte, bezeichnete mit den Worten meta ta physika jene Werke, die von ihm „nach der Physik“ eingeordnet worden waren. In diesem Sinne entstand die Bezeichnung „Metaphysik“ für das bekannte Werk des Aristoteles wirklich zufällig. Im Verzeichnis der Arbeiten des Aristoteles, das Diogenes Laertius aufstellte, gibt es diese Bezeichnung noch nicht. Offenbar wurde nicht nur eine Arbeit, sondern es wurden mehrere Arbeiten des Aristoteles, die von seinen Schülern und Kommentatoren vereinigt wurden, „Metaphysik“ genannt.

Wir haben nicht die Absicht, die traditionelle Ansicht über die Herkunft des Terminus „Metaphysik“ anzufechten, doch wir betonen, daß dieser Ausdruck von Andronikos von Rhodos für diejenigen Arbeiten benutzt wird, die Aristoteles auf die „erste Philosophie“ und nicht auf die Physik und die übrigen Bestandteile der damaligen Philosophie bezog. Wir weisen auch darauf hin, daß das Präfix „meta“, wie von den Forschern, die die Philosophie des Aristoteles untersuchten, festgestellt wurde, im Altgriechischen zweierlei Bedeutung hat; es bedeutet „nach“ und auch „über“, „höher“.[25] Unter diesem Gesichtspunkt ist die Bezeichnung „Meta-

[24] Es ist auch klar, daß in der Philosophie die Abgrenzung von Methode und System einen ganz und gar relativen Charakter hat. Die Dialektik Heraklits entstand weniger als Methode, sondern vielmehr als Weltanschauung. Und in ihrer gegenwärtigen Form ist die Dialektik eine Theorie der Entwicklung, folglich eine bestimmte Auffassung der Wirklichkeit, die durch ihre Allgemeinheit und ihren Inhaltsreichtum eine Forschungsmethode ist. Dasselbe kann man von der metaphysischen Methode sagen: Die Negation der Wesentlichkeit und der Allgemeinheit des Entwicklungsprozesses stellt vor allem ein weltanschauliches Prinzip dar, das in einer Reihe grundlegender Momente an etwas anklingt oder sogar damit zusammenfällt, das vorrangig die metaphysischen Systeme charakterisiert, insofern als diese das Sein als, absolut, unveränderlich, jedes Werden, Entstehen und Vergehen ausschließend, behandeln.

[25] F. Grégoire: Les grauds problèmes métaphysiques, Paris 1969, S. 16.

physik“ nicht mehr so ganz zufällig: Es ist die Benennung der Werke des Aristoteles, die sich mit der Frage nach dem Urgrund der physikalischen (natürlichen) Prozesse befassen.[26]

[200] Es ist nicht schwer zu begreifen, daß dieser Inhalt des Terminus „Metaphysik“ nicht erst in der Philosophie von Aristoteles zu finden ist, sondern vor allem in der Lehre Platons, der als erster den Begriff des Transzendenten, das alle Realität bestimmt, in die Philosophie einführte und die Natur lediglich als ein Schattenbild der transzendenten Welt ansah.

Die Vorläufer Platons, die Eleaten, bestimmten das Sein als etwas Unbewegliches, Unveränderliches, als etwas, daß der sinnlich wahrnehmbaren Natur völlig entgegengesetzt ist. Doch erst Platon kann man als Schöpfer eines metaphysischen *Systems* betrachten. In diesem System ist der Gegensatz zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt ein Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellem (Körperlosem und Körperlichem), Ursprünglichem und Abgeleitetem, Unbeweglichem und Veränderlichem, Unvergänglichem und Vergänglichem, Vollkommenem und Unvollkommenem, Einheit und Vielheit, Allgemeinem und Einzelnem. Platon hat also bereits einen bedeutenden Teil der Thesen der nachfolgenden metaphysischen Systeme ausgesprochen. In seiner Erkenntnistheorie wird die Bedeutung der Sinneserfahrung für die Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit rigoros negiert – extremer Ausdruck rationalistischer Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit. So weit ging kein einziger der späteren rationalistischen Metaphysiker. Für das Verständnis der Entwicklung der metaphysischen Systeme ist diese Feststellung sehr wesentlich. Deren Schöpfer konnten besonders in der Neuzeit das empirische Wissen und seine wissenschaftlich-theoretische Erfassung nicht mehr unberücksichtigt lassen.

Die Lehre Platons von den angeborenen Ideen nimmt die erkenntnistheoretische Problematik der nachfolgenden Metaphysik, unter anderem auch die Lehre vom apriorischen Wissen vorweg. Bemerkenswert ist, daß niemand von den Nachfolgern Platons – wenn man die bedeutenden Philosophen in Betracht zieht – seine erkenntnistheoretische Konzeption vollständig übernahm, nach welcher der Mensch nichts Wesentliches in seinem wirklichen, das heißt diesseitigen Leben erkennt, in der Welt, die er sieht, hört, ertastet und schließlich verändert. Dieses Abweichen vom Platonis-[201]mus ist eine gesetzmäßige Entwicklungstendenz der metaphysischen Systeme im neuen sozialhistorischen und kulturellen Milieu.

Schon die „Metaphysik“ des Aristoteles ist weniger metaphysisch als das System Platons. In diesem Sinne ist die Entstehung des Terminus „Metaphysik“ ganz zufällig mit den Werken von Aristoteles verknüpft, denn bei seinem großen Vorläufer wurde die Konzeption der metaphysischen Realität viel klarer ausgesprochen. Aristoteles ist zwar Idealist, aber er akzeptiert Platons Negation der Bedeutung des sinnlichen Weltbildes nicht. Die einzelnen materiellen Dinge sind vergänglich, aber die Materie als ihnen allen gemeinsames Wesen entsteht nicht und vergeht nicht. Freilich können die materiellen Dinge nach Aristoteles’ Auffassung nicht *nur* aus der Materie entstehen beziehungsweise erklärt werden. Die Materie ist nach Aristoteles nur die materielle Ursache der einzelnen Dinge. Doch die Dinge haben auch eine Form (nicht nur die äußere Gestalt, sondern auch jede andere wesentliche Bestimmung), die etwas von der Materie (dem Stoff) Verschiedenes ist, zum Beispiel kann eine Kugel aus Kupfer, Marmor, Holz usw. hergestellt werden. Folglich, meint Aristoteles, ist es vernünftig, die

[26] Der bekannte sowjetische Aristoteles-Forscher A. Kubizki zeigt, daß die Bezeichnung „Metaphysik“ seit Andronikos von Rhodos gebräuchlich wurde, der in seiner Klassifikation von Aristoteles’ Werken dem Beispiel der alexandrinischen Katalogisatoren folgte. (Siehe A. W. Kubizki: Tschto takoje metafisika Aristotelja. In: Aristotel. Metafisika, Moskau 1954, S. 264.) Doch das, was bei den letzteren nicht mehr bedeutete als ein Hinweis auf die Reihenfolge der Entstehung von Aristoteles’ Werken (der politischen, ethischen, physikalischen und jener, die der „ersten [200] Philosophie“ gewidmet waren), gewann nach Andronikos von Rhodos eine mehr als formale Bedeutung, das heißt, man begann es als Begriff zu verwenden, der auf eine besondere philosophische Problematik hinwies.

Existenz einer Ursache, die die Form der Dinge bestimmt, einer causa formalis [Formursache], anzuerkennen. Die Form eines beliebigen einzelnen Dinges ist von ihm nicht zu trennen, aber offenbar existiert auch eine Form alles Seienden. Diese befindet sich nach Aristoteles außerhalb der Einzeldinge und folglich auch außerhalb der Materie. Das ist die Urform oder die Form der Formen.

Die Bewegung der einzelnen Dinge ist etwas von ihrer Materialität und ihrer Form Verschiedenes. Sie ist nur möglich durch die Wirkung einer besonderen Ursache auf den Körper; diese Ursache nennt Aristoteles Wirkursache: Ein sich bewegenden Körper setzt etwas voraus, was ihn bewegt. Eine beliebige Bewegung hat einen Anfang, aber die Kette der Ursachen, von denen die Bewegung hervorgerufen wird, kann nicht endlos sein. Also existiert eine erste Ursache, der erste Bewegen.

Schließlich gibt es für Aristoteles auch eine Finalursache (Zweckursache), denn alle anderen Ursachen erklären nicht, weshalb einige Dinge und jene ihrer Wechselbeziehungen existieren, die als Beziehungen der Mittel zum Zweck bestimmt werden können. Hierbei ist nicht nur an die wirkliche Zweckmäßigkeit in der lebenden Welt gedacht, sondern an die Verwirklichung der Naturgesetze überhaupt, die sich Aristoteles zweckmäßig vorstellte. So fällt der [202] geworfene Stein herunter, weil auf der Erde sein „natürlicher Platz“ ist.

Somit ist das System der Metaphysik, das zuerst von Platon geschaffen wurde, eine idealistische Lehre von einer besonderen, eben einer „metaphysischen“ Wirklichkeit, welche die materielle, sinnlich wahrnehmbare Realität bestimme. Aristoteles schafft ebenso wie Platon ein metaphysisches System, aber er stellt seine Lehre der Platonischen Metaphysik gegenüber. Worin bestehen nun die Widersprüche zwischen Aristoteles und Platon? Ist es nur der Streit zweier Spielarten der Metaphysik? Sind es allein Gegensätze innerhalb des idealistischen Lagers? Das ist bei weitem nicht alles und auch nicht das Wichtigste. W. I. Lenin hebt die materialistischen Züge in der Kritik des Aristoteles an Platons Ideenlehre hervor: „Die Kritik des Aristoteles an den ‚Ideen‘ Platos ist eine Kritik am *Idealismus als Idealismus überhaupt*: denn von dort, wo die Begriffe, die Abstraktionen herkommen, von dort kommen auch ‚Gesetz‘ und ‚Notwendigkeit‘ etc.“[27] Aristoteles stellt die Frage nach dem Entstehen der allgemeinen Begriffe, der Universalien. Für Platon existiert diese Frage nicht. Das Allgemeine ist ursprünglich, substantiell. Das ist die wesentlichste Differenz, in der sich der Kampf zwischen Nominalismus und „Realismus“ in der mittelalterlichen Philosophie ankündigt, ein Kampf, in dem sich vermittelt der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus herausbildete.

Aristoteles kehrt in der „Metaphysik“ stets zu dem Problem des Verhältnisses von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem zurück und versucht, ihre Einheit und gegenseitige Durchdringung zu erklären. „‚Der Mensch‘ aber, ‚das Pferd‘ und sonstiges dieser Art, das von Einzeldingen, aber von ihrem Allgemeinen her ausgesagt wird, ist nicht Wesen, sondern ein Konkretes aus ‚diesem‘ Begriff und ‚diesem‘ Stoff im Sinne eines Allgemeinen.“[28] An einer anderen Stelle betont Aristoteles erneut, daß „nichts von alledem Wesen ist, was wir als Allgemeines aussagen, und daß kein Wesen aus Wesen besteht“.[29] Selbstverständlich sind diese Sätze noch keine Lösung der schwierigen Frage nach der Natur des Allgemeinen, aber sie stellen eine begründete Negation der [203] platonischen, sozusagen extremsten Problemstellung der Metaphysik dar.

Aristoteles’ Idealismus hat seinen theoretischen Ursprung nicht der Platons in der Substantialisierung des Allgemeinen, sondern in der begrenzten empirischen Vorstellung von den Ursa-

[27] W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 271.
[28] Aristoteles: Metaphysik, Berlin 1960, S. 173.
[29] Ebenda, S. 187.

chen der allerorts und ständig wahrzunehmenden Bewegung der Körper in der Natur. Die einzig mögliche Erklärung dieser Tatsache scheint Aristoteles die Annahme eines ersten Bewegers zu sein, der nach seinen Überlegungen nichts Materielles sein kann, weil alles Materielle, wie er meint, von außen her in Bewegung gesetzt wird. Lenin schreibt: „Natürlich ist das Idealismus, aber er ist objektiver und *entlegener*, *allgemeiner* als der Idealismus Platos und darum in der Naturphilosophie öfter = Materialismus.“[30]

Um die prinzipielle Bedeutung dieser wichtigen Schlußfolgerung hervorzuheben, weisen wir darauf hin, daß viele vormarxistische Materialisten keine Atheisten waren. J. Toland, der zum erstenmal die wichtige materialistische These von der Selbstbewegung der Materie aufstellte und begründete, blieb nichtsdestoweniger Deist.[31]

Nichts liegt ferner als der Gedanke, der Idealist Aristoteles und der deistische Materialist Toland hätten an den gleichen Anschauungen festgehalten; doch es ist wichtig, zu betonen, daß in Aristoteles' metaphysischem System eine materialistische Tendenz, die Anerkennung der Ewigkeit der Materie, vorhanden war. Im Mittelalter kam diese Tendenz im Averroismus zum Ausdruck; sie [204] trug zur Entstehung der materialistischen Philosophie der Neuzeit bei. Die wesentliche Bedeutung dieser Tendenz besteht vor allem darin, daß sich in ihr der Grundwiderspruch, der den metaphysischen Systemen eigentümlich ist, offenbart. Die Averroisten nehmen überempirisches Wissen für sich in Anspruch, aber sie begründen diesen Anspruch mit Beobachtungen, die sie aus der Alltagserfahrung und aus der Wissenschaft entnehmen. Natürlich ist das unumgänglich, weil es keine andere Art des idealistischen Philosophierens gibt, wie es auch keine transzendente Realität und kein überempirisches Wissen gibt. Auch derjenige, der die Existenz der transzendenten Realität und des überempirischen Wissens zu beweisen sucht, muß sich doch an Diesseitiges halten. Die Berufung auf das Natürliche, das Empirische zum „Beweis“ für die Existenz von Übernatürlichem und Überempirischem wird zu einer um so dringenderen Notwendigkeit, je größere Erfolge insbesondere die Naturwissenschaft bei der Erforschung der Natur erringt. Das sind wohl die tieferen Ursachen jener Krisen, die das sorgfältig errichtete metaphysische Gebäude periodisch erschüttern.

Der metaphysische Idealist kann weder der Konfrontation mit dem „naiven Realismus“ der Alltagserfahrung, der zur materialistischen Weltauffassung hinneigt, noch der Konfrontation mit den Naturwissenschaften, die den Materialismus bestätigen, entrinnen. Darum ist es kein Zufall, daß das hervorragendste, allseitig ausgearbeitete metaphysische System, die Hegelsche Philosophie, sich als ein auf den Kopf gestellter Materialismus erwies. Engels erklärt dieses auf den ersten Blick unverständliche Phänomen und schreibt: „Die Philosophen wurden aber ... keineswegs, wie sie glaubten, allein durch die Kraft des einen Gedankens vorangetrieben. Im Gegenteil. Was sie in Wahrheit vorantrieb, das war namentlich der gewaltige und immer schneller voranstürmende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie.

Bei den Materialisten zeigt sich dies schon auf der Oberfläche, aber auch die idealistischen Systeme erfüllten sich mehr und mehr mit materialistischem Inhalt und suchten den Gegensatz

[30] W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 270.

[31] Die Weltauffassung seines Mitstreiters Joseph Priestley war noch widersprüchlicher. B. W. Mejerowski betont sehr richtig: „Dieser Materialist und hervorragende Naturforscher war zugleich ein religiöser Mensch. Die Lehre von der Materie, die Kritik der Vorstellung von zwei Substanzen, die Behauptung, daß das Denken eine Eigenschaft der Materie bei einem bestimmten System ihrer Organisation sei, die Verneinung der unsterblichen Seele, die Erklärung der Allgemeingültigkeit der Prinzipien des Determinismus vereinigen sich in der Weltanschauung Priestleys mit dem Glauben an die Offenbarung, die Auferstehung der Toten und die göttliche Autorität Jesu Christi. Er sah die innere Widersprüchlichkeit seiner Ansichten nicht und war im Gegenteil überzeugt, daß der Materialismus mit der Religion durchaus vereinbar sei.“ (B. W. Mejerowski: Anglijski materialism 18. w. In: Angliskije materialisty 18. w, in drei Bänden, Bd. 1, Moskau 1967, S. 45.)

von Geist und Materie pantheistisch zu versöhnen; so daß schließlich das Hegelsche System nur einen nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellten Materialismus repräsentiert.“[32] Diese Sätze enthüllen die progressiven Tendenzen in der Entwicklung [205] der metaphysischen Systeme, Tendenzen, denen jedoch stets reaktionäre Konzeptionen gegenüberstanden: die Negation der weltanschaulichen Bedeutung wissenschaftlicher Entdeckungen, das Bestreben, die philosophische Forschung der Begründung der religiösen Weltanschauung unterzuordnen usw.

Die mittelalterlichen metaphysischen Systeme lassen diese beiden Tendenzen erkennen, deren Formen einer Epoche entsprechen, in der die Religion im Grunde genommen die einzige ausgearbeitete und systematisierte Ideologie war. Der Gegensatz zwischen dem mittelalterlichen „Realismus“ und dem Nominalismus nahm, wie weiter oben bereits gezeigt wurde, den neuzeitlichen Kampf zwischen Materialismus und Idealismus vorweg. Der „Realismus“, der an die Lehre Platons anknüpft, neigt im Verlauf seiner Entwicklung immer mehr zur pantheistischen Weltanschauung, welche die Anerkennung einer übernatürlichen Wirklichkeit ausschließt. Diese Tendenz hat schon das metaphysische System von Johann Scotus Eriugena. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Theologie nicht nur den Nominalismus verurteilt, welcher der Existenz einzelner, sinnlich wahrnehmbarer materieller Dinge erstrangige Bedeutung beimißt, sondern auch den extremen „Realismus“ ablehnt; in dieser Lehre ist der christliche Gott ein universelles Wesen, das kraft seiner Allgemeinheit und Ganzheit mit der diesseitigen Welt verschmilzt. Darum ist verständlich, warum Thomas von Aquin den gemäßigten „Realismus“ vertritt und ihn mit den Argumenten des Aristoteles und nicht mit den Argumenten Platons begründet.

Thomas von Aquin und seine Anhänger streichen aus der Metaphysik des Aristoteles die antimetaphysischen Züge. Aristoteles sah die Materie als unerschaffbar, unzerstörbar und viele Möglichkeiten der Modifikation in sich bergend an. Von der Scholastik wird sie als reine Möglichkeit gedeutet, die kein Sein ist und ein solches nur durch die aktualisierende Wirkung der Form wird. Solche Interpretation der Materie ist mit dem katholischen Dogma von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts durchaus zu vereinbaren.

In der Lehre des Aristoteles ist Gott die letztliche Quelle der Bewegung in der Welt, der erste Beweger; in der Metaphysik des Thomismus transformiert er sich in den Begriff des absoluten, übernatürlichen Seins. Das Verhältnis Gott – Natur, in dem die Natur als kontingentes Sein interpretiert wird, das völlig vom Übernatürlichen abhängt, wird zum höchsten Gegenstand philosophischer Be-[206]trachtungen erklärt.[33] Wir sagen Betrachtungen und nicht Forschungen, weil der Thomismus davon ausgeht, daß die Antworten auf alle die Philosophie interessierenden Fragen in der Heiligen Schrift enthalten seien. Die Aufgabe der Philosophen bestünde nur darin, diese Antworten, das heißt die christlichen Dogmen, zu verstehen, ihnen den menschlichen Verstand unterzuordnen, dem es obliegt, das Übernatürliche als über der Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft stehende Wahrheit anzuerkennen, die ohne Hilfe des religiösen Glaubens unerreichbar wäre. Es mag scheinen, daß der Thomismus, der seiner Lehre die „über der Vernunft stehenden“ Dogmen des Christentums zugrunde legt, endlich mit dem fatalen, die metaphysischen Systeme von innen her zersetzenden Widerspruch Schluß gemacht hätte. Dieser Widerspruch bleibt jedoch auch im Thomismus bestehen, der

[32] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 277.

[33] Der Thomismus der Gegenwart hält in den Hauptzügen an dieser mittelalterlichen Auffassung von Gegenstand und Aufgaben der Philosophie fest. Der bekannte amerikanische Neothomist V. Burke schreibt: „Die Grundaufgabe der thomistischen Philosophie ist es, die Existenz eines höheren Seins zu beweisen. Diese Philosophie bricht zusammen, wenn ihr Gott als Grundlage aller Realität und Tätigkeit genommen werden muß.“ (V. Burke: Thomism, New York 1955.)

metaphysisch-theologische Thesen mit Argumenten des gesunden Menschenverstandes und der Alltagserfahrung „beweist“ und sich noch dazu auf die naturwissenschaftlichen Entdekkungen beruft.

Die Philosophie der Neuzeit formuliert ihr Programm in Übereinstimmung mit den Interessen der emporkommenden Bourgeoisie auf der einen Seite und den grundlegenden Entwicklungstendenzen der Naturwissenschaft auf der anderen Seite. Durch die Entwicklung der ökonomischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft und die daraus erwachsenden gebieterischen Forderungen der gesellschaftlichen Produktion orientierten die Naturwissenschaft auf die Erforschung all dessen, was in irgendeiner Weise die Sphäre der gesellschaftlichen Produktion berührte. Die Beschreibung der verschiedenen Mineralien und Metalle, die Klassifikation der Pflanzen und Tiere gewann allmählich außer der wissenschaftlichen auch eine praktische Bedeutung. Indem die Naturwissenschaft Tatsachen sammelte und ordnete und die Erscheinungen, die zuvor gleichgesetzt wurden (zum Beispiel wurden die vielfältigen Stoffe auf vier „Elemente“ zurückgeführt: Erde, Wasser, Luft, Feuer) voneinander abgrenzte, war sie gezwungen, in diesem [207] Prozeß die untersuchten Erscheinungen zu isolieren, von ihren Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen, deren Bedeutung noch nicht in gehöriger Weise gewertet werden konnte, abzusehen. Die begrenzten Faktenangaben machten es vorerst unmöglich, die Allgemeinheit von Veränderung und Entwicklung, die natürlich nicht durch unmittelbare Beobachtung fixiert werden kann, zu erfassen. Das naiv-dialektische Herangehen der altgriechischen Philosophen an die Naturerscheinungen reichte auf dieser Entwicklungsstufe der Naturwissenschaft nicht mehr aus. Die scholastische Methode, ausgearbeitet für verfeinerte Definition und Distinktionen [Unterscheidung von Wesensmerkmalen bei der Begriffsbildung], denen ein realer empirischer Inhalt fehlt, war für die Beschreibung und Untersuchung von Naturerscheinungen höchst ungeeignet. Das Problem der Methode wurde, wie B. E. Bychowski sehr richtig bemerkte, sowohl in der Philosophie als auch in den Naturwissenschaften zu einer Schlüsselfrage. Zwei der großen Begründer der neuzeitlichen Philosophie, der Rationalist Descartes und der Empiriker F. Bacon, waren gleichermaßen davon überzeugt, daß die vordringlichste Aufgabe der Philosophie sei, eine wissenschaftliche Forschungsmethode zu entwickeln.[34] Bacon betrachtet die Induktion als eine solche Methode, deren systematische Ausarbeitung notwendig sei, wie die „philosophia naturalis“, das heißt die Naturwissenschaft, zeigte. Freilich trägt die von Bacon ausgearbeitete Methode metaphysischen Charakter im Engelsschen Sinn (und teils auch im Hegelschen), weil sie die gegenseitige Bedingtheit der Erscheinungen, ihre Veränderung und ihre widersprüchliche Entwicklung ignoriert. Es besteht jedoch eine unversöhnliche Feindschaft zwischen der metaphysischen Methode Bacons und jener Methode, die das Instrument für den Aufbau spekulativer metaphysischer Systeme darstellt. Die induktive Methode erfordert vorsichtige Verallgemeinerungen und deren ständige Bestätigung durch neue Beobachtungen und Experimente. Unserer Meinung [208] nach muß also auch der Begriff „metaphysische Methode“ mindestens in zweifacher Bedeutung gebraucht werden.

Nichts ist leichter, als die metaphysische Methode, die sich in der Naturwissenschaft und in der Philosophie der Neuzeit herausbildete, als eigentümliche methodologische Interpretation einiger grundlegender ontologischer Vorstellungen der vorhergehenden idealistischen Metaphysik darzustellen. Wie bekannt, unterschieden ihre Vertreter das unveränderliche, übersinn-

[34] „Descartes und Bacon“, schreibt B. E. Bychowski, „stimmen in der Auffassung miteinander überein, daß die Methode für die Schaffung einer neuen Wissenschaft entscheidende Bedeutung hat, und die Ausarbeitung dieser Methode – als Antipode der Syllogistik – steht im Mittelpunkt ihrer Interessen. Descartes teilt völlig die Ansichten Bacons über den Vorrang der *methodischen* Erfahrung, des Experiments gegenüber der experientia vaga [planloses Experimentieren] und über die Notwendigkeit der rationalen Verarbeitung der sinnlichen Gegebenheiten.“ (B. E. Bychowski: Filossofija Dekarta, Moskau 1940, S. 60.)

liche, allgemeine Sein vom empirischen, bestimmten Sein. Veränderlichkeit, Entstehen und Vergehen betrachten sie als Attribute alles „Endlichen“, Flüchtigen, als Zeugnisse von dessen Kontingenz und Unvollkommenheit. Zum Unterschied von dieser spekulativ-idealistischen metaphysischen Methode ignorierte die metaphysische Methode der Naturforscher und der Empiriker unter den Philosophen im 17. und 18. Jahrhundert überhaupt die „metaphysische“, intelligible Realität und verneinte, daß die Veränderung in der sinnlich wahrnehmbaren materiellen Wirklichkeit wesentlich und allgemeingültig sei. Sie verneinte dies natürlich nicht, weil sie der empirischen Wirklichkeit Vollkommenheit zugeschrieben hätte, sondern weil sie diese Eigenschaften nicht darin sah. Das ist der Grund, warum Engels bei der Charakterisierung der metaphysischen Denkweise, die im 18. Jahrhundert vorherrschte, deren Zusammenhang mit der von jeder Spekulation weit entfernten empirischen Naturwissenschaft unterstrich: „Die alte Metaphysik, die die Dinge als fertige hinnahm, entstand aus einer Naturwissenschaft, die die toten und lebendigen Dinge als fertige untersuchte.“[35]

Zum Unterschied von Bacon erarbeitete Descartes, ausgehend von der Mathematik und der Mechanik, eine Methode der theoretischen Forschung (sowohl der philosophischen als auch der naturwissenschaftlichen). Es mag scheinen, daß die cartesianische Methode, die auch metaphysischen Charakter hat, völlig der Aufgabe entspräche, ein idealistisches metaphysisches System zu errichten, um so mehr, als Descartes die Schaffung eines solchen Systems anstrebte. Jedoch bei genauer Prüfung der „Grundregeln der Methode“, die von Descartes formuliert wurden, zeigt sich, daß sie theoretisch die Erfahrung der wissenschaftlichen Forschung in den [209] exakten Wissenschaften zusammenfassen und kaum für eine metaphysische Systembildung geeignet sind.

Descartes ist der Stammvater der rationalistischen Metaphysik des 17. Jahrhunderts, aber seine Methode ist die wissenschaftliche Methode seiner Zeit, und das Wesen der „cartesianischen Revolution“ in der Philosophie besteht in dem Versuch, eine wissenschaftliche Metaphysik mit den Mitteln der Mathematik und der Mechanik zu schaffen.

Der Widerspruch zwischen der idealistischen Metaphysik und der materialistischen Wissenschaft der Neuzeit wird zum immanenten Widerspruch des metaphysischen Systems von Descartes, zum Widerspruch zwischen Metaphysik und Physik, zwischen Idealismus und Materialismus. Marx und Engels schrieben: „In seiner *Physik* hatte *Descartes* der *Materie* selbstschöpferische Kraft verliehen und die *mechanische* Bewegung als ihren Lebensakt gefaßt. Er hatte seine *Physik* vollständig von seiner *Metaphysik* getrennt. *Innerhalb* seiner Physik ist *die Materie* die einzige *Substanz*, der einzige Grund des Seins und des Erkennens.“[36] Diese Negation der Metaphysik durch die Physik verwirklicht sich im Rahmen des metaphysischen Systems und geht von dessen Grundvoraussetzung aus, von dem absoluten Gegensatz von Geistigem und Materiellem. Doch während in den vorausgegangenen metaphysischen Systemen ein solcher absoluter Gegensatz der Annahme einer transzendenten Wirklichkeit entsprang, die von der sinnlich wahrnehmbaren Welt völlig verschieden sei, ergibt sich bei Descartes und seinen Nachfolgern dieser Gegensatz logisch aus der Zurückführung des Geistigen auf das Denken (auf die nichtmaterielle Substanz) und des Materiellen auf das Ausgedehnte (auf die „ausgedehnte Substanz“). „Geist und Körper, die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz, sind zwei völlig unterschiedliche, ja direkt entgegengesetzte Wesen; was dem einen angehört, ist dem anderen nicht eigentümlich“[37], schrieb Nicolas de Malebranche zur Erläuterung der Ausgangspositionen des cartesianischen Systems. Eine solche

[35] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 294.
[36] Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 133.
[37] N. Malebranche: De la recherche de la vérité, Paris 1938, S. 56.

Fragestellung hat einen dualistischen, metaphysischen (antidialektischen) Charakter, sie ist jedoch nicht notwendig mit der Annahme einer transzendenten Realität verbunden. Eine notwendige Folge dieses Postulats ist die Trennung [210] von Physik und Metaphysik. Der Begriff der metaphysischen Realität befreit sich von der ihm zugeschriebenen Transzendenz; er wird hauptsächlich erkenntnistheoretisch ausgelegt, das heißt als jene wesentliche Bestimmtheit der Welt, die den Sinneswahrnehmungen nicht zugänglich ist. Malebranche erklärt kategorisch: „Es ist also ein ganz unbegründetes Vorurteil, die Körper in ihrer eigentlichen Größe sehen zu wollen.“[38] Diese Wendung von der prinzipiell unwissenschaftlichen Deutung der metaphysischen Realität als etwas Übernatürliches zu der erkenntnistheoretischen Unterscheidung von Metaphysischem und Phänomenalem stellt – obwohl letztere nicht frei von bestimmten ontologischen Voraussetzungen ist – zweifellos ein Zurückweichen der Metaphysik vor den ihr feindlichen und in ihrer weltanschaulichen Tendenz einigen Kräften des Materialismus und der Naturwissenschaften dar. Die Metaphysik macht eine Entwicklung durch: Sie ist gezwungen, in gewissem Maße ihr fernstehende naturwissenschaftliche Ideen zu akzeptieren, und wäre es nur zu dem Zweck, um auf „natürliche“ Weise und mit dem gesunden Alltagsverstand ihre Thesen „beweisen“ zu wollen, die sich auf die nicht existierende, übernatürliche Welt beziehen. Diese Krise der metaphysischen Spekulation wurde durch die antispekulativen Lehren der materialistischen Philosophen und der Naturforscher hervorgerufen.

3. Der Materialismus, der einzige konsequente Gegner der spekulativen metaphysischen Systeme

Descartes versuchte, die spekulative Metaphysik umzugestalten; dieser Versuch führte, wie weiter oben gezeigt wurde, zu einer dualistischen Spaltung seines Systems. Die Lehre seines unmittelbaren Nachfolgers Spinoza ist ein Negation der idealistischen [211] Metaphysik, freilich im Rahmen eines neuen, von ihm geschaffen metaphysischen Systems.

Die pantheistische Identifizierung Gottes mit der Natur und das Hineinlegen einiger göttlicher Attribute in die Natur erweist sich im System Spinozas im Grunde genommen als materialistische Negation jeglicher Transzendenz. Nun lehnte Spinoza den Begriff der übersinnlichen Realität nicht ab; er deutet die übersinnliche Realität als der Erfahrung unerreichbare Substantialität der Natur, als strenge Ordnung, als „Vernunft“, als allgemeine Gesetzmäßigkeit eines einheitlichen, allgegenwärtigen und allmächtigen Universums. Die Negation des Zufalls und der Willensfreiheit ist die Kehrseite dieser Konzeption, nach der eine ewige, unveränderliche, unbewegliche metaphysische Wirklichkeit ständig eine Welt vergänglicher, endlicher Erscheinungen, das heißt die ganze Vielfalt der Zustände der Substanz, reproduziert. Jedoch sowohl die metaphysische natura naturans (die schaffende Natur) als auch die sinnlich wahrnehmbare natura naturata (die geschaffene Natur) bilden und dieselbe *diesseitige* Welt.

Spinoza ist ein entschiedener Gegner der für alle vorangegangenen metaphysischen Systeme charakteristischen teleologischen Deutung der Natur, die zu teleologischen Schlüssen führt.

[38] N. Malebranche: Erforschung der Wahrheit. Hrsg. v. A. Buchenau, Bd. 1, München 1914, S. 70. – Selbstverständlich schließt diese erkenntnistheoretische Zergliederung der Realität nicht aus, daß es möglich ist, ontologisch die metaphysische Wirklichkeit der Welt der Erscheinungen entgegenzusetzen. Die angeführte These von Malebranche nimmt in gewissem Maße Kants Auffassungen vorweg, der gerade durch eine analoge erkenntnistheoretische Abgrenzung zur ontologischen Gegenüberstellung von der erkennbaren Welt der Erscheinungen und der unerkennbaren Welt der „Dinge an sich“ gelangte. Daß sich Malebranche schon auf [211] dem Wege befand, der letzten Endes zu Kant führte, erhellt nicht nur aus dem Dualismus von Geist und Materie, sondern auch aus bestimmteren einzelnen Äußerungen Malebranches wie zum Beispiel: „Die Irrtümer des Verstandes hingegen können bloss durch Betrachtung der Natur der Seele und der zur Kenntnis der äusseren Gegenstände erforderlichen Begriffe erklärt und ins Licht gesetzt werden.“ (Ebenda, S. 320.)

Er grenzt das Denken als Attribut der Substanz und den menschlichen Intellekt voneinander ab; letzterer wird als unendlicher Modus definiert.[39] Diese Abgrenzung soll nicht nur die Existenz einer substantiellen Grundlage des menschlichen Denkens beweisen, sondern auch die Identität der empirischen Begründungen mit den logischen Begründungen, die Übereinstimmung der Ordnung der Ideen mit der Ordnung der Dinge, das Vorhanden-[212]sein einer unveränderlichen, universellen Gesetzmäßigkeit alles Seienden, die als natürliche Prädetermination gedeutet wird.

Die Philosophie Spinozas verdeutlicht überzeugend jene inneren Widersprüche der metaphysischen Systeme, über die weiter oben bereits gesprochen wurde. Spinoza versuchte, diese Widersprüche durch ein *materialistisches* metaphysisches System zu lösen. Doch ein Materialismus, der die Form eines metaphysischen Systems beibehält, kann nicht konsequent sein, schon deshalb nicht, weil er eine übersinnliche Realität zuläßt. Die Inkonsequenz Spinozas wird deutlich bei der Behandlung des Verhältnisses Geistiges-Materielles, bei der Analyse der Beziehungen zwischen Substanz und Modi, in der Erkenntnistheorie, die die Bedeutung des Widerspiegelungsprinzips aufs äußerste einschränkt, und schließlich in der Identifizierung von Gott und Natur.

Im ersten Kapitel erwähnten wir den Widerspruch zwischen dem objektiven Inhalt und der subjektiven Form in der Lehre Spinozas. Daß Spinoza offenbar seine Philosophie subjektiv nicht als atheistisch und materialistisch ansah, ist eine wesentliche Inkonsequenz seiner Lehre. Das ist kein Mangel der Darlegung, sondern ein das System zersetzender Widerspruch. Aus diesem Grund fanden viele Idealisten in Spinozas Lehre ihnen nahestehende Ideen. Jene Materialisten hingegen, die mit ihrer Lehre von der Eigenbewegung der Materie tatsächlich Spinozas Konzeption von der Substanz als Ursache ihrer selbst weiterentwickelten, polemisierten gewöhnlich gegen Spinoza, wie zum Beispiel Toland und die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts.

Spinozas System ist das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung des metaphysischen Philosophierens, ein Ergebnis, das den in der Metaphysik fortschreitenden Gegensatz zwischen spiritualistischen und naturalistischen Tendenzen nicht nur offenbart, sondern die Metaphysik selbst in einen direkten, wenn auch nicht voll erkannten Konflikt führt.

Die metaphysischen Systeme existieren und entwickeln sich nicht am Rande der Wissenschaften. Descartes und Leibniz, die größten Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, gehören zu den bedeutendsten Vertretern der Mathematik und der Naturwissenschaft ihrer Zeit. Spinoza, der in der Entwicklung der Naturwissenschaften keine bedeutende Rolle spielte, war mit allen ihren Errungenschaften vertraut, und die Korrespondenz mit seinen Freunden bestätigt, daß das von ihm geschaffene materialistische metaphysische System [213] in gewisser Weise die philosophische Zusammenfassung dieser Errungenschaften ist. Das zeigt sich nicht nur in der Auffassung, daß mathematischen Methoden prinzipiell über die Grenzen der Mathematik hinaus anwendbar sind, sondern auch in der Behandlung eines der wichtigsten naturwissenschaftlichen und philosophischen Probleme der damaligen Epoche, des Problems des Determinismus.

Das System Spinozas bedeutete eine Revolution in der Geschichte der metaphysischen Systeme, die in den vorausgegangenen Epochen hauptsächlich idealistische Lehren waren. Das erklärt wohl, warum viele Zeitgenossen Spinozas, und sogar Denker aus späterer Zeit, ihn

[39] Hierbei muß man natürlich im Auge behalten, daß die Tatsache, daß man gerade das Denken und nicht irgendeine andere primitivere Form des Psychischen der Substanz als Attribut zuschreibt, mit der für den Rationalismus bezeichnenden Zurückführung alles Psychischen auf das Denken, das heißt auf eine solche Form, deren Ableitung aus der Materie als prinzipiell unmöglich erscheint, zusammenhängt.

beharrlich als nichtmaterialistischen Philosophen ansahen. Ein metaphysisches System und eine materialistische Weltanschauung sind einander ausschließende Erscheinungen. In Spinozas Lehre aber, deren spekulativ-metaphysisches System ein metaphysischer Materialismus ist, bedingen sie einander. Es versteht sich von selbst, daß im gegebenen Fall der Terminus „metaphysisch“ in zwei wesentlich verschiedenen Bedeutungen vorkommt, von denen man weder die eine noch die andere verwerfen kann.

Die Metaphysik als System (die spekulative Metaphysik) entstand, als sich der philosophische Supranaturalismus, dessen Ursprung die religiöse Weltanschauung war, herausbildete. Eigentlich ist die Geschichte der spekulativen Metaphysik die Geschichte des objektiven Idealismus. Dessen Entwicklung widerspiegelte die sozialen Prozesse, welche die Religion zwangen, sich an die neuen Bedingungen anzupassen, und welche die Wissenschaft zur authentischen Form des theoretischen Wissens machten. Die rasche Entwicklung der in ihrer Grundlage materialistischen Naturwissenschaft, deren philosophischer Vorkämpfer, der metaphysische Materialismus, ein entschiedener Gegner der spekulativ-idealistischen Metaphysik war, führte notwendigerweise zu dem, was man den Fall Spinoza oder den Skandal in der Metaphysik nennt. Aber die spekulative Metaphysik ist ein Prokrustesbett für die materialistische Philosophie. Im Mittelalter gab es Lehren mit überwiegend materialistischen Tendenzen, die aber dennoch mystische Züge trugen. Die Philosophie der Neuzeit, die sich in enger Verbindung mit der bürgerlichen Aufklärung entwickelte, duldete diesen Widerspruch nicht und bemühte sich, die Form des Philosophierens mit ihrem Inhalt in Einklang zu bringen. Ein metaphysisches System kann keine adäquate Form für die Entwicklung oder für die [214] Darlegung des Materialismus sein, vor allem nicht, weil ein solches System ohne Annahme einer besonderen transphänomenalen Realität undenkbar wäre. Letztere bewahrt in sich das Merkmal des Transzendenten, selbst wenn es verneint oder im Sinne des rationalistischen Materialismus ausgelegt wird.

Spinoza behauptet, daß die Substanz eine unendliche Zahl Attribute besäße, aber dem Menschen nur die Erkenntnis von Denken und Ausdehnung zugänglich sei. Dies ist ein deutliches und natürlich nicht das einzige Zugeständnis an die Theologie; es ist kein zufälliges Zugeständnis – das ganze System Spinozas ist ein Kompromiß der spekulativen Metaphysik mit dem Materialismus. Gegen diesen Kompromiß treten Thomas Hobbes, Pierre Gassendi und andere Materialisten auf. Ihre Lehren basieren auf dem für diese Zeit fortschrittlichen Mechanizismus, der in der Naturwissenschaft seine Bestätigung fand und der eigentlich ein Synonym für den Materialismus und die einzige reale Alternative zur theologischen Weltanschauung war.

Hobbes und Gassendi weisen erfolgreich nach, daß die Annahme irgendeiner metaphysischen, von der wahrnehmbaren Realität wesentlich verschiedenen Realität jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrt. Gassendi stellt der spekulativen Metaphysik den atomistischen Materialismus Epikurs entgegen, dessen Naturphilosophie und Ethik der metaphysischen Auffassung offen feindlich gegenübersteht. Die Atome sind freilich der Sinneswahrnehmung nicht zugänglich, aber sie bilden keine übersinnliche Realität, denn ihre Eigenschaften sind den Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Dinge analog, und sie werden von Gesetzen gelenkt, die allerorts wirken. Allerdings versucht Gassendi, den Epikureismus mit der christlichen Glaubenslehre zu versöhnen. Dieser Versuch Gassendis ist der exoterische Teil seiner Philosophie, insofern als die christlichen Dogmen nicht theoretisch begründet, sondern einfach als etwas akzeptiert werden, womit die Philosophie, und sei es nur äußerlich, in Einklang gebracht werden muß.[40]

[40] Engels charakterisiert das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Religion im 18. Jahrhundert, das heißt etwa hundert Jahre nach Gassendi. Er schreibt: „Die Wissenschaft stak noch tief in der Theologie. Überall sucht

[215] Eine noch unversöhnlichere Position gegenüber der spekulativen Metaphysik nimmt Hobbes ein. Seine Hinweise auf die christlichen Dogmen und besonders auf die Werke christlicher Schriftsteller – die einen wie die anderen bestätigen seiner Meinung nach die Wahrheit des Materialismus – stellen offensichtlich nicht nur eine exoterische Hülle seines materialistischen Freidenkertums dar, sondern sind auch eine verfeinerte Art, die zum Himmel schreienden Widersprüche der christlichen Theologie aufzudecken. Und insofern als alles, was existiert, für Hobbes nichts anderes als ein Körper ist, wird das Problem der metaphysischen Realität kompromißlos abgelehnt. „Die Welt ... ist körperlich, das heißt ein Körper, und besitzt die Dimensionen der Größe, nämlich Länge, Breite und Tiefe. Auch ist jeder Teil eines Körpers gleichermaßen Körper und besitzt dieselben Dimensionen, und folglich ist jeder Teil des Universums Körper, und was nicht Körper ist, ist kein Teil des Universums. Und da das Universum Alles ist, ist das, was kein Teil von ihm ist, *Nichts*, und folglich *nirgends*.“[41] Diese Überlegungen zeigen, daß Hobbes die „geometrische“ Methode der Erörterung mit fast der gleichen Kunstfertigkeit anwandte wie Spinoza. Die Metaphysik sieht Hobbes als pseudowissenschaftlich an, freilich mit dem Vorbehalt, daß er die Universitätsphilosophie im Auge habe: „Und dem Studium der Philosophie räumt sie keine andere Stelle ein als die einer Dienstmagd der römischen Religion.“[42]

Diese Philosophie, bemerkt Hobbes, wird für die Grundlage aller anderen Wissenschaften gehalten, aber in Wirklichkeit ist sie dies nicht, denn ihr Inhalt wird von einer Autorität bestimmt, während die wahre Philosophie „nicht von Autoren abhängt“, das heißt, sie wird bewiesen und nicht von außen aufgedrängt. Hobbes ist der Meinung, den metaphysischen Systemen sei [216] der Geist der Wissenschaft fremd, und er stellt ihnen die Geometrie gegenüber, die er echte Philosophie nennt. Er schreibt der geometrischen Methode universelle Bedeutung zu, weil sie von der Subjektivität des Denkers unabhängige Schlußfolgerungen ermöglicht: Die Unfähigkeit der Metaphysik, streng logische Gedankengänge durchzuführen, wird ihrem Verbalismus zugeschrieben, das heißt ihrem Bestreben, das Studium realer Körper gegen die Wortbestimmungen, gegen die Definition von Termini auszutauschen, wie zum Beispiel Körper, Zeit, Ort, Materie, Form, Wesen, Subjekt, Substanz, Akzidens, Kraft, Akt, Endliches, Unendliches, Quantität, Qualität, Bewegung, Leidenschaft usw. Jedoch die Metaphysik versteht nicht die Natur der Sprache, das heißt den Sinn der Zeichen oder Namen, die den Dingen, den verschiedenen Eigenschaften der Dinge und den Komplexen von Zeichen gegeben werden. Einige Zeichen, sagt Hobbes, bezeichnen gar nichts wirklich Existierendes. Es ist interessant, daß Hobbes das Verb „ist“ als ein solches Zeichen betrachtet, das, wie er sagt, keine Sache bezeichnet, sondern lediglich eine logische Kopula vorstellt. „Und gäbe es tatsächlich eine Sprache ohne ein Wort, das *est*, *ist* oder *sei* entspricht, so wären die Menschen, die sie gebrauchten, dennoch um kein Jota weniger zu Folgerungen, Schlüssen und allen anderen Schlußweisen fähig als die Griechen und Lateiner. Aber was würde dann aus diesen Ausdrücken wie *Entität*, *Essenz*, *essentiell*, *Essentialität* werden, die davon abgeleitet sind, und aus vielen anderen mehr, die von diesen abhängen, wenn man sie so nimmt, wie sie meistens angewandt werden? Sie sind deshalb keine Namen von Dingen, sondern Zeichen,

---

sie und findet sie als Letztes einen Anstoß von außen, der aus der Natur selbst nicht zu erklären.“ (Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 515.) Diese weltanschauliche [215] Schwäche der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts schloß jedoch nicht aus, daß sie der spekulativen Metaphysik feindlich gegenüberstand. Newton setzte die „Naturphilosophie“ der Metaphysik entgegen und verkündete mit Entschiedenheit, daß das metaphysische Philosophieren die Hauptgefahr für die Physik sei. Mit seinem bedeutsamen Satz „Ich stelle keine Hypothesen auf“ meint er nur metaphysische Hypothesen, die die Annahme wissenschaftlicher Kriterien ausschließen.

[41] Th. Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Neuwied/(West)Berlin 1966, S. 512/515.

[42] Ebenda, S. 511.

durch die wir kundtun, daß wir uns die Konsequenz vorstellen, die sich aus einem Namen oder Attribut für einen anderen Namen oder ein anderes Attribut ergibt.“[43]

Dieser umfangreiche Auszug aus dem „Leviathan“ war notwendig, um zu begründen, daß die neopositivistische Kritik der Metaphysik (insoweit sie das Wesen trifft) im wesentlichen schon durch den Materialismus des 17. Jahrhunderts vorweggenommen wurde. Die Neopositivisten entlehnten ihre semantischen Argumente beim Materialisten Hobbes und richteten sie in erster Linie gegen den Materialismus, indem sie die inhaltsreichen Kategorien [217] des materialistischen Naturbegriffes als Termini ohne wissenschaftlichen Sinn auslegten.[44] Doch kehren wir zurück zu den wirklichen Gegnern der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, zu deren Zeitgenossen, den Materialisten.

Marx und Engels nennen John Locke den Schöpfer eines *positiven, antimetaphysischen Systems*.[45] Das erscheint paradox: Locke ist doch, wie Engels an anderer Stelle bemerkt, der Schöpfer einer *metaphysischen* Methode.[46] Wir wiesen jedoch schon darauf hin, daß die metaphysische Methode, die in der Naturwissenschaft und der Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert als Methode der *empirischen* Forschung entstand, sich von der spekulativen Methode der metaphysischen Systeme grundlegend unterschied, obwohl erstere in der Regel auch antidialektisch war.

Eine spezielle Untersuchung des *positiven* antimetaphysischen Systems Lockes ist uns hier nicht möglich. Wir weisen nur darauf hin, daß das Grundprinzip seines Gebäudes eine sensualistische, im Grunde materialistische Analyse der in der Philosophie verwendeten Begriffe darstellt, mit dem Ziel, ihren wirklichen Inhalt und ihre Tauglichkeit für die Erkenntnis festzustellen. Die sensualistische Methode ist für Locke nicht so sehr eine Methode, neue Begriffe aus vorhandenen Sinnesdaten abzuleiten, als eine Art der Reduktion vorhandener abstrakter Begriffe auf ihren empirischen [218] Ursprung, wenn es einen solchen gibt. Doch oft zeigt es sich, daß die Begriffe, die das theoretische Arsenal der metaphysischen Systeme bilden, einer solchen Prüfung nicht standhalten, sie bezeichnen nicht etwas in den Sinneswahrnehmungen Vorhandenes; das bedeutet, daß sie keinen realen Sinn haben und abzulehnen sind. Andere Termini, denen die Metaphysik eine grundlegende Bedeutung beimißt, haben in Wirklichkeit einen höchst armseligen empirischen Inhalt. Es ist folglich notwendig, Sinn und Bedeutung dieser Termini zu revidieren und zu präzisieren. Die Metaphysik ist vom Standpunkt Lockes aus eine Folge des Mißbrauchs von Worten, der durch die Unvollkommenheit der Sprache ermöglicht wird.

In seiner Klassifikation der Wissenschaften hebt Locke „*die Lehre von den Zeichen*“ hervor, die er Semiotik und Logik nennt: „Ihre (der Logik – *d. Verf.*) Aufgabe besteht darin, die Natur der Zeichen zu untersuchen, die der Geist verwendet, um sich die Dinge verständlich zu machen oder anderen sein Wissen mitzuteilen ... die Betrachtung der *Ideen* und *Wörter* als der hauptsächlichsten Hilfsmittel der Erkenntnis (bildet) einen nicht zu unterschätzenden Teil

---

[43] Ebenda, S. 513/514.

[44] Der französische Neopositivist Louis Rougier behauptet zum Beispiel, die Geschichte der Metaphysik bestehe zu einem bedeutenden Teil in einem Wortspiel um das Verb „sein“, das mit Hilfe des bestimmten Artikels, den es in der griechischen Sprache gibt, in ein Substantiv verwandelt wird. Die Metaphysik des Aristoteles gründe sich auf diese logische Verdrehung, die zum Beispiel in der arabischen Sprache nicht möglich gewesen wäre. L. Rougier hält es nicht für nötig, zu erklären, warum dann die hervorragendsten Aristoteles-Forscher im Mittelalter gerade arabisch sprechende Philosophen waren. Er erklärt einfach: Der Begriff „sein“, auf welchem die gesamte Ontologie fußt, ist ein jedes Inhalts barer Begriff, der keiner lebendigen Erfahrung entspricht. (Siehe L. Rougier: La métaphysique et le langage, Paris 1960, S. 5 ff.) Rougier entlehnt sein Argument bei Hobbes (oder bei jemandem, der es vor ihm von Hobbes entlehnt hat), benutzt es jedoch zum Unterschied von Hobbes, um den Materialismus zu kritisieren.

[45] Siehe Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 135.

[46] Siehe Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 20.

der Erwägungen dessen, der das menschliche Wissen in seinem gesamten Umfang überschauen will.“[47] Wie wir sehen, ahnte Locke ähnlich wie Hobbes einige wichtige Ideen des gegenwärtigen Positivismus, insbesondere das Prinzip der Verifikation, die logische Syntax, den Reduktivismus. Aber Locke war wahrlich kein Positivist, er verwandte diese Ideen, um eine in den Hauptzügen materialistische Weltauffassung zu begründen.

Das sensualistische Kriterium schließt nach Lockes Auffassung sowohl die metaphysische Konzeption der angeborenen Ideen als auch die Vorstellung von einer übernatürlichen Realität aus. Das Kriterium der Realität ist untrennbar mit der sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt verbunden. So ruft der Tastsinn stets in uns die Idee der Festigkeit hervor. „Keine andere Idee wird uns durch Sensation so unausgesetzt zugeführt wie die der Festigkeit.“[48] Der Begriff der Undurchdringlichkeit, der in der Physik gebraucht wird, drückt denselben sinnlichen Inhalt in negativer Weise aus. Deshalb kann man die Undurchdringlichkeit als Folge der Festigkeit betrachten.

[219] Die Idee der Festigkeit ist mehr als jede andere Idee mit unseren Vorstellungen von den Körpern verknüpft. Sie bildet überdies den Hauptinhalt dieser Vorstellungen. „Diese Idee scheint am innigsten von allen mit den Körpern verknüpft und für sie wesentlich zu sein, so daß sie sonst nirgends zu finden ist oder sich vorstellen läßt als allein an der Materie. Obgleich unsere Sinne sie nur an Massen von Materie wahrnehmen, deren Größe genügt, um in uns eine Empfindung wachzurufen, so spürt doch der Geist dieser Idee weiter nach, wenn er sie einmal durch solche gröberen, sinnlich wahrnehmbaren Körper erhalten hat, und betrachtet sie ebensogut wie die Gestalt des winzigsten Partikels der Materie, das bestehen kann, und findet, daß sie untrennbar mit jedem Körper verknüpft ist, wo und wie er auch immer beschaffen sei.“[49] Locke protestiert dagegen, den Materiebegriff von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern zu trennen, gegen die Tendenz, den Materiebegriff den sinnlich wahrnehmbaren Körpern entgegenzusetzen oder die Namen für die Dinge zu nehmen und damit allgemeine Namen (oder Namen von Namen) in übersinnliche, also transzendente Wesen zu verwandeln, die in Wirklichkeit nicht existieren. Er sucht zu beweisen, daß der Materiebegriff ein Bestandteil des seiner Meinung nach allgemeineren Begriffs des Körpers sei. Das Wort „Materie“ bezeichnet, wie Locke behauptet, etwas Festes, Homogenes, und ebenso wie der Terminus „Körper“ weist es zugleich mit diesen Qualitäten auch auf Ausdehnung und Form hin. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Abgrenzungen, die mit Lockes Nominalismus (genauer: Konzeptualismus) zusammenhängen, in keiner Weise die Grundlagen des Materialismus berühren. Sie sind gegen die scholastische Metaphysik gerichtet, für die, wie Locke zeigt, „die dunklen und undurchsichtigen Erörterungen und Streitfragen über die *materia prima*“[50] charakteristisch sind. Locke tritt gegen die metaphysische Konzeption der objektiven Realität der Universalien auf und verteidigt die materialistische, jedoch antidialektische, konzeptualistische Auffassung der Materie als Realität der körperlichen Substanzen. Er versucht also, wenn auch nicht ganz konsequent, die Materialität der Welt nachzuweisen.

Unter diesem Gesichtspunkt muß man Lockes Polemik gegen den Begriff „Substanz“ bewerten, den er zu den Universalien, die das Problem der Realität verwirren, zu rechnen geneigt war. Locke [220] zeigt, daß das Wort „Substanz“ von den Philosophen für drei völlig verschiedene Dinge verwendet wird: „... auf den unendlichen, unbegreiflichen Gott, auf endliche Geister und auf Körper ...“[51] Bedeutet das, daß Gott, der menschliche Geist und Körper nur

[47] J. Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. II, Berlin 1962, S. 438/439.
[48] J. Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. I, Berlin 1968, S. 131.
[49] Ebenda, S. 132.
[50] J. Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. II, S. 131.
[51] J. Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. 1, S. 200.

Modifikationen ein und derselben Substanz sind? Damit wird wohl niemand einverstanden sein. In diesem Falle muß man offensichtlich annehmen, die Philosophen „verwendeten jenen Namen für Gott, den endlichen Geist und die Materie in drei verschiedenen Bedeutungen“.[52] Doch auch das hat keinerlei Sinn, denn um eine solche Verwirrung zu vermeiden, sollte man zweckmäßigerweise zur Bezeichnung verschiedener Dinge verschiedene Wörter verwenden. Was bleibt denn in einem solchen Fall von dem Begriff der Substanz übrig? Locke äußert sich hin und wieder in dem Sinne, daß die Philosophie ohne diesen Terminus auskommen könnte; der Begriff des Körpers deckt sich völlig mit dem positiven Inhalt, der in der Idee der Substanz enthalten ist.

Die historische Eigentümlichkeit des Materialismus von Hobbes, Locke und denen, die ihn fortsetzten, wird in hohem Maße gerade durch die Verneinung der spekulativen Metaphysik und den Kampf gegen diese spezifische Art des objektiven Idealismus bestimmt. Im Rahmen dieser Untersuchung können wir nicht den einzelnen, qualitativ verschiedenen Etappen dieses Kampfes nachgehen. Wir beschränken uns auf den Hinweis, daß die Nachfolger von Hobbes und Locke in ihrem Kampf gegen die spekulative Metaphysik die englischen deistischen Materialisten (Toland, Priestley, Collins) und insbesondere die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, beginnend mit La, Mettrie, waren.

Es muß betont werden, daß die französischen Materialisten trotz ihrer Unversöhnlichkeit gegenüber der spekulativen Metaphysik deren wirkliche Errungenschaften des philosophischen Denkens positiv zu bewerten verstanden. Der Widerspruch zwischen den naturalistischen und den spiritualistischen Tendenzen in den Lehren von Descartes, Spinoza und Leibniz wurde gerade vom französischen Materialismus zum erstenmal systematisch aufgedeckt. Die Physik Descartes’ wurde zu einer seiner theoretischen Quellen. Über die Bedeutung der spinozistischen Lehre von der Substanz für die Entwicklung der materialistischen Konzeption von der Eigenbewegung der Materie wurde bereits weiter oben gesprochen.

[221] Zum Unterschied von den Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts sehen die Vertreter des idealistischen Empirismus in den metaphysischen Systemen nichts außer Irrtümern und unverkennbarer Sophistik. Das bezieht sich insbesondere auf Hume, der gegen die metaphysischen Systemschöpfungen auftrat, nachdem sie schon einer gründlichen materialistischen Kritik unterworfen worden waren. Die Krise der spekulativen Metaphysik war eine der Hauptursachen für das Entstehen des idealistischen Empirismus. Vom Standpunkt des Phänomenalismus und des Skeptizismus aus stellt Hume die Behauptung auf, daß weder ein Wesen, noch Substanz, ein Ding an sich, eine objektive Notwendigkeit oder eine Gesetzmäßigkeit existiere – alles dies seien spekulative Konstruktionen der Metaphysik. Es existiere kein anderer Zusammenhang zwischen den Erscheinungen außer dem, der sich psychologisch, subjektiv auf der Grundlage von Assoziationen hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit, ihrer Nachbarschaft usw. ergibt. Der Begriff der Materie wird als Illusion des Übersinnlichen, real nicht Existierenden ausgelegt und als Spielart des scholastischen Philosophierens in bezug auf eine mystische Substanz abgelehnt. Die Kausalität wird als illusionäre Vorstellung von der Aufeinanderfolge unserer Eindrücke in der Zeit, als gewohnheitsmäßiger Glaube, daß das Nachfolgende die Folge des Vorhergehenden sei, betrachtet. Denn das Vorhergehende kann nicht bloß deshalb, weil es früher ist, die Ursache sein, bemerkt Hume ganz richtig. Das Verhältnis der Kausalität setzt die Bedingtheit des Folgenden durch das Vorhergehende voraus. Aber wenn jeder Zusammenhang durch das Bewußtsein hineingebracht wird, bedeutet das, daß es keinerlei objektive Kausalität gibt und diese Kategorie nur in den Grenzen der Psychologie der Erkenntnis sinnvoll ist. Der Phänomenalismus ist also ein subjektiver Idealismus, dessen solipsistische Tendenz durch den Agnostizismus gemäßigt und dadurch verschleiert wird.

[52] Ebenda.

Der Kampf des Phänomenalismus gegen die Metaphysik ist einerseits eine Polemik des subjektiven Idealismus gegen den objektiven Idealismus, andererseits aber gegen die materialistische Philosophie. Diese *zweite Seite* gewinnt im Verlauf der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie erstrangige Bedeutung, denn die Differenzen zwischen den beiden oben dargelegten Spielarten des Idealismus werden zweitrangig.

Man muß übrigens anerkennen, daß der Phänomenalismus die wirkliche Schwäche des *Essentialismus* erfaßte, einer philoso-[222]phischen Richtung, die statt die Welt der Erscheinungen aus sich selbst zu erklären, alle Erscheinungen als Verwirklichung scheinbar von ihnen unabhängiger Wesen betrachtet. Eine solche Gegenüberstellung von Wesen und Erscheinung ist eine unabdingbare Besonderheit der metaphysischen Systeme. Darauf wiesen schon die Materialisten des 17. Jahrhunderts hin. Aber der Materialismus, der die Mystifizierung der Kategorien des Wesens und der Substanz kritisierte, verwarf diese Kategorien nicht, sondern begann sie vom Standpunkt der Lehre von der Einheit der Welt, der Wechselwirkung der Erscheinungen, der Kausalität, der Notwendigkeit und der Gesetzmäßigkeit auszuarbeiten. Mit anderen Worten, der Materialismus übernahm die Aufgabe, diese Kategorien theoretisch, auf der Grundlage einer kritischen Analyse der Erfahrungsdaten zu deuten, während sich die phänomenalistische Auffassung von der sinnlich wahrnehmbaren Welt als eine eigentümliche Fortsetzung der Linie der spekulativen Metaphysik in Richtung erkenntnistheoretischer Diskreditierung der sinnlich wahrnehmbaren Weft herausstellte.

Im 18. Jahrhundert steht also der idealistischen Metaphysik auf der einen Seite der Materialismus gegenüber, der ein positives antimetaphysisches System von Auffassungen entwickelt, und auf der anderen Seite der Phänomenalismus, der die idealistische Metaphysik von subjektivistischen und agnostizistischen Positionen aus kritisiert. Jedoch allein der Materialismus ist ein konsequenter Gegner der spekulativen Metaphysik.

4. Die transzendentale dualistische Metaphysik Immanuel Kants

Eine neue Etappe in der Geschichte der metaphysischen Systeme beginnt mit Kants „kritischer Philosophie“, die sowohl die Negation der Metaphysik als Theorie des übersinnlichen Wissens als auch die Begründung der Möglichkeit einer neuen, transzendentalen Metaphysik ist. Die Grundidee Kants ist, daß nicht die Erfahrung und nicht das Überempirische die Grundlage der Metaphysik bilden, sondern das, was nach Kants Meinung die Erfahrung möglich macht: die apriorischen Formen der sinnlichen Anschauung und des Denkens.

Die Überzeugung, daß ein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen unmöglich sei, wurde von Kant schon in seiner „vorkri-[223]tischen“ Periode ausgesprochen. Der Übergang Kants vom inkonsequenten Materialismus zur „kritischen Philosophie“ führte nicht dazu, daß er sich von der Auffassung, ein überempirisches Wissen sei illusorisch, losgesagt hätte. Mit dieser Grundauffassung ist Kants Kritik an der von der Metaphysik des 17. Jahrhunderts ausgearbeiteten Konzeption des Apriorischen verbunden. Es existiert nach Kant keinerlei Wissensinhalt a priori; a priori sind nur die Formen des theoretischen Wissens, die wegen der ihnen eigenen Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht aus der Erfahrung abgeleitet sein können, also dieser vorausgehen. Deshalb führen uns die apriorischen Formen auch nicht über die Grenzen der Erfahrung hinaus. Der grundlegende Irrtum der alten Metaphysik bestand darin, daß sie versuchte, mit Hilfe der Kategorien und des gesamten Arsenals der logischen Mittel die Grenzen jeder möglichen Erfahrung zu überschreiten. Die Kritik der Metaphysik deckt sich in dieser Beziehung mit der Kritik des Rationalismus.

Kant bestimmt also die Metaphysik als Theorie des metaphysischen Wissens, das von seinem Standpunkt prinzipiell unmöglich ist. Der Agnostizismus Kants besteht vor allem in der Negation der Möglichkeit eines metaphysischen Wissens; aber da Kant davon ausgeht, daß die

Anerkennung der objektiven, von der menschlichen Erkenntnis unabhängig existierenden Realität eine metaphysische Annahme sei, erhält seine gesamte Erkenntnistheorie einen subjektivistisch-agnostizistischen Charakter.

Die Kantsche Definition der Metaphysik ist vor allem erkenntnistheoretisch. Er nennt alle Urteile und Schlußfolgerungen, die nicht auf sinnlichen Daten beruhen, metaphysisch. In der Sprache des Positivismus der Gegenwart wird der gleiche Gedanke in folgender Weise ausgedrückt: Die metaphysischen Sätze sind prinzipiell unverifizierbar, das heißt, sie können durch die Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden. Weiter bestimmt Kant die metaphysischen Schlußfolgerungen als logisch unhaltbar und zeigt, daß alle metaphysischen Lehren von der Seele, der Welt als Ganzem, von Gott unausweichlich auf Paralogismen oder Antinomien hinauslaufen Der Neopositivismus wiederholt auch hier Kant: er erklärt, die metaphysischen Behauptungen seien logisch nicht beweisbar.

Kant beschränkt sich jedoch nicht auf eine erkenntnistheoretische Charakteristik der Metaphysik. Er bestimmt auch ihren ontologischen Inhalt: die Anerkennung einer übersinnlichen Realität, die für primär und die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Erschei-[224]nungen bestimmend gehalten wird. Kant verneint, daß das Übersinnliche erkennbar sei und postuliert dennoch seine Existenz als „Ding an sich“ oder Noumenon. Aber die metaphysischen Systeme waren nicht sosehr Lehren vom „Ding an sich“, das nach Kant unsere Sinnlichkeit affiziert [berührt] und nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmungen ist, als vielmehr eine Lehre, „wo vom absoluten Naturganzen, was kein Sinn fasset, ingleichen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Frage ist ...“[53] Existieren nun diese transzendenten Wesenheiten? Kant sagt, wir wissen weder, daß sie existieren, noch, daß es sie nicht gibt, und werden auch niemals imstande sein, es zu wissen. Diese Fragen haben keine Begründung in der Erfahrung und sind deshalb theoretisch unlösbar. Aber wurzeln sie nicht in dem, was der Erfahrung vorhergeht? Kant behauptet, daß die grundlegenden metaphysischen Ideen apriorische Ideen der reinen Vernunft seien. Zum Unterschied vom Verstand, der die Synthese der Sinneswahrnehmungen durchführt, vollzieht die Vernunft die Synthese der Begriffe, die vom Verstand geschaffen sind. Diese Begriffe können, wie Kant annimmt, empirisch oder rein sein; letztere haben ihren Ursprung ausschließlich im Verstand, das heißt, sie existieren a priori. Ideen, die aus solchen reinen Begriffen bestehen, sind Ideen der reinen Vernunft oder metaphysische Ideen. Letztere enthalten folglich keinerlei Wissen von der objektiven Wirklichkeit; sie sind eine Folge des Bestrebens der Vernunft, „die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführe“.[54] Infolgedessen lenkt die Vernunft die Tätigkeit des Verstandes und weist ihn auf das prinzipiell unerreichbare, aber die Bedeutung eines Ideals bewahrende Endziel der Erkenntnis hin. Während die empirischen Begriffe gegenständlich sind, weisen die Vernunftbegriffe oder Ideen durch ihre Apriorität nicht auf die Existenz dessen hin, was gedacht wird, wie die persönliche Unsterblichkeit oder die Unabhängigkeit des Willens von den Motiven. Indem er die rationalistische Identifizierung der empirischen Begründung mit der logischen Begründung verwirft, verurteilt Kant zugleich die Versuche der gesamten früheren Metaphysik, aus den Begriffen die Existenz des Gedachten abzuleiten.

[225] Christian Friedrich Wolff folgend, nahm Kant an, daß im ganzen drei grundlegende metaphysische Ideen existieren: die Idee der Substantialität der Seele, die Idee der Welt als Ganzes, die Gottesidee. Dementsprechend gibt es drei metaphysische Disziplinen: die rationale, das heißt spekulative Psychologie, die rationale Kosmologie, die rationale Theologie.

[53] I. Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Mathematik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Werke. Hrsg. v. E. Cassirer, Bd. 6, S. 241.
[54] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, S. 264.

Kant analysiert gewissenhaft die Hauptargumente dieser metaphysischen Disziplinen und beweist, daß einen theoretischen Nachweis für die Substantialität der Seele, für die persönliche Unsterblichkeit und für das Dasein Gottes zu erbringen prinzipiell unmöglich ist. Das bedeute jedoch nicht, daß der theoretische Nachweis der entgegengesetzten Thesen möglich sei.

Die rationale Kosmologie unterscheidet sich von den anderen metaphysischen Disziplinen dadurch, daß darin sowohl These wie auch Antithese gleichermaßen beweisbar sind. Man kann beweisen, daß die Welt keinen Anfang in der Zeit hat und räumlich unbegrenzt ist. Aber ebensogut ist auch die entgegengesetzte These beweisbar. Die Antinomien, die in jeder metaphysischen Untersuchung kosmologischer Probleme unvermeidbar sind, zeugen nach Kant von der prinzipiellen Unlösbarkeit dieser Probleme auf theoretischem Wege.

Kant weist also überzeugend nach, daß alle jemals dagewesenen metaphysischen Systeme nicht infolge irgendwelcher Irrtümer ihrer Schöpfer unhaltbar seien, sondern wegen ihres grundlegenden Inhalts und Charakters, das heißt, weil sie Anspruch erheben, die über empirische transzendente Realität zu begreifen. Die Metaphysik fristet ein elendes Dasein; sie wird nicht einmal verachtet, man verhält sich gleichgültig ihr gegenüber. Es lohnt sich dennoch darüber nachzudenken, ob dieser Indifferentismus nicht ein oberflächliches, dilettantisches Verhalten gegenüber einem lebenswichtigen Problem ist. Die Metaphysik existiert freilich nicht als Wissenschaft, und es ist unklar, ob sie zu einer solchen werden kann. Aber ihre Geschichte zeugt mindestens von einem: das Interesse an der metaphysischen Problematik ist ein der Vernunft eigenes Interesse, das der Vernunft nicht von außen aufgedrängt wurde, sondern in ihrem Wesen selbst wurzelt.

Die eingewurzelte Neigung der menschlichen Vernunft zur Metaphysik ist durch Fakten belegt. Und die erste Frage, die sich für den Forscher erhebt, der diese metaphysische Odyssee der menschlichen Vernunft untersucht, besteht darin, wie Metaphysik als na-[226]türliche Neigung möglich ist. Diese Frage muß diejenige neue philosophische Disziplin beantworten, zu deren Grundlage Kant seine bedeutende Arbeit, die „Kritik der reinen Vernunft“, durch diese Betitelung selbst erklärt.

Der Rationalismus trug, wie Kant zeigte, unkritischen Charakter; denn er war zum Beispiel überzeugt, die reine, das heißt die von Sinnlichkeit, von sinnlichen Daten und Affekten freie Vernunft könne niemals irren, was bedeutet, alle ihre Irrtümer seien eine Folge der Einmischung von Affekten und chaotischer Sinneswahrnehmungen. Die Vertreter des Rationalismus irrten, sagt Kant, wenn sie annahmen, die Vernunft sei fähig, auf rein logischem Wege, ohne sich auf empirische Gründe zu stützen, das außerhalb der Grenzen jeder möglichen Erfahrung Existierende zu erfassen. Diese Irrtümer der reinen Vernunft sind nicht zufällig, sondern zwangsläufig: die reine Vernunft irrt nicht infolge einer Einmischung von außen, sondern gerade deshalb, weil sie reine Vernunft ist. Die transzendentale Dialektik Kants ist auch eine theoretische Verallgemeinerung der Geschichte der metaphysischen Systeme oder eine Analyse der Logik des metaphysischen Philosophierens.

Aber wenn die reine Vernunft notwendig in Paralogismen und Antinomien verfallen muß, so ist vielleicht die Lösung der metaphysischen Probleme zu verwirklichen, indem die Erfahrung theoretisch erfaßt wird? Kant schließt diese Alternative aus; das Begreifen sinnlicher Gegebenheiten könne nie über die Grenzen der Welt der Erscheinungen hinausführen. Dies wird von der transzendentalen Analytik zu beweisen versucht. Bedeutet das, daß die Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich ist? Jawohl, sie ist unmöglich als positive Lehre von den Noumena. Aber insofern eine systematische und beweiskräftige Untersuchung der metaphysischen Neigung der menschlichen Vernunft und auch jener möglicherweise scheinbaren Gegenstände, auf die sie gerichtet ist, möglich und notwendig ist und faktisch schon durchge-

führt wird, erscheint die Frage, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, ganz berechtigt. Das ist die Problematik der „Kritik der reinen Vernunft“, die nach Kant nicht nur die gesamte frühere dogmatische Metaphysik zu Fall bringt, sondern auch die Prinzipien einer neuen transzendentalen Metaphysik begründet.

Die transzendentale Metaphysik nimmt also nicht für sich in Anspruch, eine positive Untersuchung der metaphysischen Wesen-[227]heiten zu sein, sie verzichtet sogar, freilich bei weitem nicht immer und ohne die nötige Konsequenz, auf irgendwelche Behauptungen in bezug auf deren tatsächliche Existenz. Ihre unmittelbare Aufgabe ist die Untersuchung der Natur des theoretischen Wissens, seiner Beziehungen zu den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen und zur Erfahrung überhaupt. Diese Aufgabe wird nicht auf die erkenntnistheoretische Untersuchung der Tatsache des Wissens zurückgeführt, weil nach Kant die Untersuchung dieser Tatsache bedeutet, eine unerkennbare, transzendente Realität festzustellen, und das ist bereits ein ontologischer Schluß. Die Natur ist zum Unterschied von der übersinnlichen Welt der „Dinge an sich“ eine erkennbare Realität, die jedoch nicht außerhalb und unabhängig vom Erkenntnisprozeß existiert. Die Ontologie verwandelt sich in Erkenntnistheorie – in die Untersuchung des Verstandeswissens, das mit Hilfe der apriorischen Prinzipien eine Synthese der sinnlichen Gegebenheiten durchführt. Damit entsteht ein Bild der uns umgebenden Wirklichkeit, die das „unkritische“ Bewußtsein als objektive, vom Wissen unabhängige Welt aufnimmt. Kant schreibt: „... und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben. (Zum Exempel den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.“[55]

Eine weitere, nach Kants Meinung sehr wichtige Aufgabe der neuen, transzendentalen Metaphysik besteht in der Untersuchung der Vernunft als allgemeinmenschlichen geistigen Wesens, das immanent metaphysische Ideen hervorbringt. Diese werden als fundamentale Phänomene des Bewußtseins betrachtet, da die Frage, ob den Vernunftideen transzendente Wesen entsprechen, theoretisch unlösbar ist. In diesem Stadium der Untersuchung soll die Metaphysik nur die Entstehung der Idee der substantiellen Seele, der Idee der Welt als Ganzes und die Gottesidee in der Vernunft erklären. Durch eine solche Fragestellung nähert sich Kant der Erkenntnis, daß es notwendig ist, die erkenntnistheoretischen Wurzeln von Religion und Idealismus zu untersuchen. Diese Einsicht fehlte den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die die Religion als ein Produkt von Unwissenheit und Betrug ansahen, ohne darüber nachzudenken, welche Beziehungen [228] durch die Religion widergespiegelt werden und warum sie so fest im Bewußtsein der Menschen verwurzelt ist. Kant ist freilich weit von der Auffassung der Religion als Widerspiegelung eines historisch bestimmten gesellschaftlichen Seins entfernt, aber er ist auch weit entfernt von der oberflächlichen Meinung, der Glaube an transzendente Wesen sei ein gewöhnliches Vorurteil, das durch Aufklärung beseitigt werden könne.

Kants Versuch, die grundlegenden metaphysischen Ideen aus der logischen Natur der drei Grundarten der Schlußfolgerungen erkenntnistheoretisch zu erklären, ist mißlungen. Daraus, daß es kategorische, hypothetische und disjunktive Schlußfolgerungen gibt, folgt in keiner Weise, daß das denkende Individuum mit Notwendigkeit auf die Fragen nach dem Wesen der Seele, nach der Natur der Welt als Ganzes, nach der Existenz Gottes kommt. Im übrigen maß Kant selber dieser formalen Herleitung der metaphysischen Ideen keine große Bedeutung bei, davon ausgehend, daß möglicherweise diese Ideen und die damit verbundenen Gemütsbewegungen überhaupt nicht auf logische Strukturen zurückgeführt werden können. Nach seiner Lehre gibt nicht die Erkenntnistheorie, sondern das sittliche Bewußtsein die tiefste Begrün-

[55] Ebenda, S. 217.

dung der metaphysischen Ideen. Der Metaphysik der Sitten steht in Kants System das Primat gegenüber der Metaphysik der Natur zu. Ebendeshalb bildet die wichtigste Grundlage in Kants metaphysischem System nicht die theoretische Vernunft, sondern die reine praktische Vernunft, das heißt das sittliche Bewußtsein, denn dieses hänge nicht von der Sinnlichkeit oder irgendwelchen anderen Motiven ab und folge aus diesem Grund allein dem apriorischen moralischen Gesetz, dem kategorischen Imperativ.

Die Idee der Autonomie des sittlichen Bewußtseins führte Kant zu einer Behauptung, die vor ihm hauptsächlich die Materialisten ausgesprochen hatten: die Moral ist unabhängig von der Religion, denn diese Abhängigkeit würde ihre Existenz unmöglich machen. Deshalb ist nach Kants Auffassung die Feststellung der Existenz der Moral der Beweis für die Autonomie des sittlichen Bewußtseins. Doch zum Unterschied von den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts wollte Kant nicht die Religion zu Fall bringen, sondern er bemühte sich, sie mit der „reinen Vernunft“, mit der theoretischen und mit der praktischen Vernunft in Einklang zu bringen Die theoretische Vernunft führt notwendig zum Agnostizismus und macht dadurch dem Glauben Platz, wie Kant selbst [229] betonte Was nun die praktische Vernunft betrifft, so ist ihre Existenz selbst als unbedingte, alle Kompromisse ausschließende Sittlichkeit nur insofern möglich, als ihre Postulate die Anerkennung des Daseins Gottes, der Vergeltung im Jenseits und des von Motiven unabhängigen Willens sind.

Die Widersprüche in der Deutung des Verhältnisses zwischen sittlichem und religiösem Bewußtsein sind organisch mit der für Kant charakteristischen Doppeldeutigkeit im Verständnis der „Dinge an sich“ und der Noumena überhaupt verbunden. Bekanntlich bestimmte Kant in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ das „Ding an sich“ einfach als Grenzbegriff und stellte damit seine wirkliche, das heißt vom Erkenntnisprozeß unabhängige Existenz in Frage. In der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ wurde der Versuch gemacht, diesen Fehler zu korrigieren. In der von uns erwähnten Ergänzung, genannt „Widerlegung des Idealismus“, erklärte Kant kategorisch, seine Lehre schließe jeden Zweifel an der Existenz des „Dings an sich“ aus. Jedoch keine Erklärung konnte den Widerspruch beseitigen, der im eigentlichen Begriff des absolut unerkennbaren Wesens, von dem als feststehend angenommen wird, daß es existiert, auf unsere Sinnlichkeit einwirkt usw. enthalten ist. Diese Widersprüche agnostizistischer Auslegung der traditionellen metaphysischen Problematik werden in dem Kapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ besonders deutlich, das „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“[56] handelt. Hier erläutert Kant, daß die Abgrenzung zwischen den Erscheinungen und den Noumena nur negativen Charakter hat, denn es kann keine positiven Behauptungen hinsichtlich der Existenz von etwas, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, geben. Indem wir behaupten, daß das sinnlich Wahrnehmbare *nur* Erscheinungen sind, setzen wir es, nach Kant, demjenigen entgegen, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist. Das bedeutet, daß die Festlegung der Grenzen der Erfahrung gleichzeitig die Annahme von etwas außerhalb der Erfahrung Existierendem darstellt. Doch warum weisen diese Grenzen auf das Vorhandensein *transzendenter* „Dinge an sich“ hin? Das wird damit erklärt, daß die Grenzen der sinnlichen Anschauung – und jeder möglichen Erfahrung überhaupt – Raum und Zeit sind, und alles, was außerhalb von Raum und Zeit existiert, [230] als transzendent betrachtet werden muß. Woraus folgt nun die Notwendigkeit, das Vorhandensein von Wesenheiten außerhalb von Raum und Zeit anzunehmen? Kant meint daraus, daß Raum und Zeit bloße Formen der sinnlichen Anschauung sind.

Kant erkennt die Unzulänglichkeit aller dieser Argumente und räumt ein „Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher *Noumenorum* gar nicht einzusehen ... Der Begriff eines Noumenon

[56] Ebenda, S. 212 ff.

ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“[57]

Wir sehen, daß es Kant nicht gelungen ist, die subjektivistische Tendenz in seiner Auffassung vom „Ding an sich“ zu überwinden, das auch in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ als „Grenzbegriff“ erscheint. Kant gibt die Absurdität des Solipsismus zu und versucht zu beweisen, daß gerade das Bewußtsein der Subjektivität des Sinnlichen die Konstatierung seiner Grenzen ist, hinter denen sich die objektive, von der Sinnlichkeit unabhängige Wirklichkeit verbirgt. Dieses spekulative Argument ist im Grunde genommen vom Standpunkt der Kantschen reinen, theoretischen Vernunft das einzig Mögliche.

Die „Kritik der praktischen Vernunft“ deutet die Noumena als transzendente Bedingungen der Möglichkeit sittlichen Bewußtseins. Wenn dieses nur dank der transphänomenalen Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Motiven möglich ist, folgt dann nicht daraus, daß der gute Wille auch ein Noumenon ist? Und wenn die Motive, die das sittliche Bewußtsein möglich machen, transzendente Wesen – die substantielle Seele, Gott usw. – sind, folgt dann nicht daraus, diese Motive nicht nur als denkbar, sondern als wirklich existierende Realitäten anzuerkennen? Anderenfalls zeigt es sich, daß die menschliche Persönlichkeit nur infolge eines Irrtums moralisch ist, das heißt, weil sie glaubt, daß es Gott und eine transzendente Gerechtigkeit gäbe, obgleich tatsächlich weder das eine noch das andere existiert. Aber auch diese Annahme läßt die Hauptfrage ungeklärt: Wie ist eine Willensfreiheit möglich, die sich allein auf die Überzeugung gründet, daß ebendiese Freiheit wirklich existiert? Kant führt den Beweis, daß das menschliche Individuum als sinnliches Wesen (oder Erscheinung) absolut determiniert ist und folglich nicht sich selbst gehört, darum kein sittliches Bewußtsein besitzt und im Grunde gar keine [231] Persönlichkeit ist. Es wird nur insofern zu einer Persönlichkeit, zum Träger sittlichen Bewußtseins, als es ein Noumenon, ein übersinnliches, transzendentes Wesen ist.

Die „Kritik der reinen Vernunft“ beharrte darauf, daß die Existenz der Noumena im Grunde genommen problematisch sei. Die Kritik der praktischen Vernunft“ verwandelt im Endresultat diese Postulate in tatsächliche Bedingungen für die Sittlichkeit. Die Existenz der reinen Sittlichkeit, die als Tatsache behandelt wird – denn eine „nicht reine“ Sittlichkeit wird als die augenfälligste Negation der Tatsache der Sittlichkeit angesehen –, wird als *praktischer* Beweis der Substantialität der Seele, der Willensfreiheit usw. gedeutet. Die genaue Feststellung und Beschreibung einer Tatsache offenbart nach Kants Lehre die tatsächlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit, daß heißt andere, der Beobachtung unzugängliche Tatsachen, die jedoch existieren *müssen*, sonst wäre das, was da ist, das heißt die festgestellte und beschriebene Tatsache, unmöglich.

Die Fragestellung, durch die erkenntnistheoretische Analyse der einen Tatsachen das Vorhandensein anderer Tatsachen zu beweisen, ist gewissermaßen ein Vorausahnen der wirklichen Bedeutung der Praxis, insbesondere der theoretischen Analyse ihres Inhalts, was für den Beweis solcher Aussagen der Wissenschaft, die nicht allein mit Hilfe logischer Schlüsse bewiesen werden können, nicht unwichtig ist. Bei Kant fehlt jedoch die Auffassung der Praxis als universelle menschliche Tätigkeit; für ihn ist die praktische Vernunft lediglich das sittliche Bewußtsein und das den strikten Forderungen des kategorischen Imperativ entsprechende Verhalten. Zudem handelt es sich um ein absolut reines Moralbewußtsein, das der sinnlichen menschlichen Persönlichkeit zugeschrieben wird, obwohl es laut Definition von der Sinnlichkeit unabhängig ist. Ein solches Bewußtsein gibt es freilich nicht, was auch in gewissem Maße Kant selbst zugibt, aber die Logik seiner Überlegungen ist folgende: In dem Maße, in dem

[57] Ebenda, S. 221.

das reine Moralbewußtsein vorhanden ist, sind die transzendenten theologischen Voraussetzungen für die menschliche Sittlichkeit vorhanden. Aber die Sache ist die, daß alle diese Voraussetzungen oder gedachten Tatsachen, gerade weil sie nicht nur als Ideen gedacht werden, sondern auch als Noumena, nicht *teilweise* existieren können.

Auf diese Weise ist Kants Philosophie die Negation der traditionellen metaphysischen Systeme, deren Scheitern durch den Kampf [232] des Materialismus gegen die idealistische Spekulation, durch die hervorragenden Errungenschaften der Naturwissenschaft, durch die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft notwendig herbeigeführt wurde. Die von Kant vorgenommene Reform der Metaphysik gründet sich auf die Kenntnis dieser Fakten. Das Hauptproblem, das Kant aufstellt, ist: Wie ist Wissenschaft möglich? Nach Kants Lehre muß dementsprechend auch die Metaphysik zu einer Wissenschaft werden, weil jede andere Alternative prinzipiell ausgeschlossen sei. Kant arbeitet die Metaphysik *erstens* als Lehre von den Formen des Wissens aus, welche die sinnlichen Daten in ein System der Wissenschaft umwandeln, und *zweitens* als erkenntnistheoretische Untersuchung des Ursprungs jener fundamentalen philosophischen Ideen, die sich nicht auf die Erscheinungen der sinnlich wahrnehmbaren Welt beziehen. *Drittens* umreißt er einen neuen Weg der Entwicklung der metaphysischen Weltauffassung auf der Basis der philosophischen Lehre von der praktischen Vernunft und begründet das Primat der letzteren gegenüber der theoretischen Vernunft. Dieses Prinzip wurde von Kant nur in Anwendung auf die Ethik ausgearbeitet; auch die Frage nach der Existenz der „Dinge an sich“ als Quelle der sinnlichen Gegebenheiten wurde nicht vom Standpunkt der praktischen Vernunft gestellt, denn in derartigen „Noumena“ liegt keine sittliche Notwendigkeit.

Kant versteht die Metaphysik als rationalistisches philosophisches System, als System der reinen Vernunft. Diese Auffassung ist nicht nur deshalb einseitig, weil auf dem Boden des Rationalismus sich auch antimetaphysische Anschauungen entwickelt haben und einige Gegner des Rationalismus idealistisch-empirische metaphysische Systeme schufen. Metaphysik und Rationalismus einander gleichzusetzen, bedeutet auch eine ungerechtfertigt radikale Gegenüberstellung von Rationalismus und Empirismus, die in der Wirklichkeit aber nicht selten einander ergänzen, wie das bei Descartes oder Hobbes und bei Kant selbst der Fall war. Außerdem läßt diese Gleichsetzung die irrationalistischen Tendenzen des metaphysischen Philosophierens außer acht, die zuerst in den Systemen des Neuplatonismus zutage traten und dann allerdings erst im 20. Jahrhundert weite Verbreitung fanden, was Kant freilich nicht voraussehen konnte. Mit dieser einseitigen Auffassung der spekulativen Metaphysik ist eine sehr weite Interpretation derselben verbunden, weil nur der philosophische Skeptizismus als [233] ihr Gegensatz erklärt wird. Die „kritische Philosophie“ Kants nimmt für sich in Anspruch, die Extreme des metaphysischen. Dogmatismus und des Skeptizismus überwunden zu haben. Eine solche Konzeption beurteilt alle dem Skeptizismus und dem Kritizismus fernstehenden philosophischen Lehren abfällig als dogmatische Metaphysik. Sie ignoriert den idealistischen Charakter des Kritizismus und lehnt den Materialismus als „unkritisches“ metaphysisches Philosophieren ab. Diese Widersprüche in der Kantschen Auffassung der Metaphysik wurzeln in den Widersprüchen seines eigenen metaphysischen Systems. Kant versucht, wissenschaftliche Kenntnisse mit über die Wissenschaft hinausgehenden Annahmen, das Prinzip der Erkennbarkeit der sinnlich wahrnehmbaren Welt mit dem Agnostizismus, Materialismus und Idealismus, Vernunft und Glauben zu vereinigen. Das Scheitern dieses Versuchs schob von neuem die Alternative in den Vordergrund: Metaphysik oder Materialismus?

Wir werden keine Betrachtungen über die metaphysischen Systeme von Fichte, Schelling und Hegel anstellen, denn für die Beantwortung der Frage, welche Beziehung die Metaphysik zum Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus hat, genügt es, hervorzuheben, daß diese Philosophen neue Spielarten der spekulativen Metaphysik ausgearbeitet haben. Der

Metaphysik der unveränderlichen Wesenheiten setzten sie eine Metaphysik des Werdens, der Veränderung, der Entwicklung entgegen. Diese Wendung, die Kant offenbar nicht voraussah, ist hauptsächlich das Werk Hegels, der ein dialektisches und gleichzeitig metaphysisches System schuf.[58]

Was für Kant absolute Gegensätze waren – das Subjektive und das Objektive, Erscheinung und Wesen, Erkenntnis und „Ding an sich", Freiheit und Notwendigkeit, Diesseitiges und Transzenden-[234]tes, kurz alles, was von Kant und seinen Vorläufern antidialektisch einander gegenübergestellt wurde –, betrachtete Hegel als dialektisches Verhältnis, als Verhältnis der Gegensätze, die ineinander umschlagen. Es besteht keine Notwendigkeit, dieser dominierenden Tendenz des Hegelschen metaphysischen Systems speziell nachzuspüren. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß, wie Hegel sagt, in der Erkenntnis „die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität aufgehoben" ist.[59] Einerseits die Vernunft und andererseits die äußere Welt, die in der vorhegelschen Metaphysik als einander fremde, durch eine unüberbrückbare Kluft getrennte Wesenheiten bestimmt waren, versteht Hegel als zwei einander durchdringende Seiten eines Ganzen, das als Subjekt – Objekt oder Denken – Sein bestimmt werden kann. Dadurch wird die Welt vernünftig und die Vernunft objektiv, weltlich.

Der deutsche klassische Idealismus ist die wichtigste Epoche in der Geschichte der metaphysischen Systeme. Marx und Engels schreiben in der „Heiligen Familie": „Die *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem *französischen Materialismus* des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre *siegreiche und gehaltvolle Restauration* in der *deutschen Philosophie* und namentlich in der *spekulativen deutschen Philosophie* des 19. Jahrhunderts.

Nachdem *Hegel* sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die *spekulative Metaphysik* und auf alle *Metaphysik*. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der *Spekulation* selbst vollendeten und mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* erliegen."[60]

Die Begründer des Marxismus erwähnen in diesem Zusammenhang die historische Bedeutung des Materialismus Feuerbachs, der „der *trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie*"[61] gegenüberstellte. Andererseits weisen sie auf die Entwicklung der kommunistischen Theorie hin; welche eine reale historische Perspektive für die Lösung der sozialen Grundprobleme eröffnet, die [235] unter den Bedingungen der den Philosophen als einzig mögliche Form der Zivilisation erscheinenden bürgerlichen Gesellschaft völlig unlösbar sind. Eine derartige Fragestellung enthüllt die tiefen sozialen Wurzeln der theologischen und philosophischen Konzeption des Transzendenten, die nicht einfach ein Irrweg der Erkenntnis sind, sondern auch eine spezifische (freilich eine illusorische, jedoch ganz ihren ideologischen Zweck erfüllende) Form der Lösung der antagonistischen Widersprüche in der gesellschaftlichen Entwicklung darstellen. Im Lichte dieser Gegenüberstellung von Kommunismus, den Marx

[58] Wenn von einem Widerspruch zwischen der dialektischen Methode und dem metaphysischen System Hegels gesprochen wird, so läßt mau im Moment den doppelten Sinn des Terminus „Metaphysik" außer acht. Das System Hegels ist Metaphysik in der ursprünglichen (jedoch auch in der heutigen Zeit nicht verlorengegangenen) Bedeutung des Terminus, im-geachtet dessen, daß einige seiner Thesen, insbesondere seiner Endkonsequenzen, metaphysisch im zweiten, grundlegenden Sinn dieses Wortes sind. Bekanntlich bildet die Grundlage von Hegels metaphysischem System das idealistisch interpretierte dialektische Prinzip des Zusammenfallens von Erkenntnistheorie, Logik und Ontologie.
[59] G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Berlin 1966, S. 188.
[60] Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 132.
[61] Ebenda.

und Engels auch praktischen Materialismus nennen, und Idealismus erscheint die gesamte vorhergehende materialistische Kritik der metaphysischen Konzeption der transzendenten Realität einseitig, weil sie den sozialen Sinn der Freiheit nicht berührt und die Dinge so darstellt, als ob sich die empirische Wirklichkeit über die unterdrückte menschliche Persönlichkeit erhebt. Ist dies nur ein *theoretischer* Mangel oder vielmehr eine Folge davon, daß der Gegensatz zwischen Materialismus und idealistischer Metaphysik sich im Rahmen ein und derselben bürgerlichen Ideologie entwickelte?

„Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“[62] Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß der Materialismus des 18. Jahrhunderts, der den theologischen und idealistischen Spekulationen hinsichtlich der transzendenten Wirklichkeit unversöhnlich gegenübersteht, völlig unfähig ist, die sozialen Wurzeln dieser Spekulationen in den entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen der antagonistischen Klassengesellschaft aufzudecken.

5. Zur Kritik der irrationalistischen spekulativen Metaphysik

Die Philosophie Hegels war das letzte große System der spekulativen Metaphysik. Indem Hegel die traditionelle metaphysische Problematik dialektisch umdenkend neu interpretierte, erkundete er den Ausweg aus der Sackgasse der metaphysischen Systemschöpfungen. Dieser Ausweg öffnete sich jedoch nur denen, die zugleich [236] mit der metaphysischen Denkweise auch den Idealismus ablehnten. Hegel konnte einen solchen Weg nicht gehen. Er beschränkte sich darauf, die These zu begründen, daß das Transzendente der empirischen Wirklichkeit immanent und diese deshalb vernünftig sei. Indessen enthält seine Lehre, wie Lenin zeigte, implizit den Schluß, daß „der Kampf gegen das bestehende Unrecht und das herrschende Übel im Weltgesetz der ewigen Entwicklung begründet sei“.[63] Einen solchen Schluß konnten aber nur revolutionäre Denker ziehen, und nur konsequente Revolutionäre vermochten, gestützt auf diese Schlußfolgerung, ein dialektisch-materialistisches Anschauungssystem nicht nur in Bezug auf die Natur, sondern auch auf die Gesellschaft, zu entwickeln. Die bürgerliche Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wählte selbstredend einen anderen Weg.

Wie Engels schrieb, ist nach der Revolution von 1848 in Deutschland „mit der klassischen Philosophie der alte theoretisch-rücksichtslose Geist erst recht verschwunden; gedankenloser Eklektizismus, ängstliche Rücksicht auf Karriere und Einkommen bis herab zum ordinärsten Strebertum sind an seine Stelle getreten“.[64] Ähnlich war die Situation zu dieser Zeit auch in den anderen entwickelten kapitalistischen Ländern. Die positivistischen und neukantianischen Lehren, die die Lehrstühle der Universitäten erobert hatten, traten einhellig gegen die metaphysische Spekulation auf. Aber was hatten sie dieser entgegenzusetzen? Einen mittelmäßigen Agnostizismus, der eine Zuflucht für den inkonsequenten subjektiven Idealismus wurde. Er trat in der Rolle einer wissenschaftlichen Philosophie auf, die allein auf die Erkenntnistheorie reduziert wurde. Die Philosophie wurde als spezielle wissenschaftliche Disziplin dargestellt, was sie freilich in der neukantianischen oder der positivistischen Variante nicht war. Das heißt, sie blieb eine spezifische Weltauffassung, allerdings eine derart unfruchtbare, daß sich alle von ihr abwandten, die auf ihre weltanschaulichen Fragen eine wirkliche Antwort suchten.

Wie Friedrich Paulsen von dieser Zeit sagte, schien es, daß die Philosophie keine Zukunft mehr habe. Und nur das, was an den Universitäten durch die bestehenden Lehrstühle erhalten

---

[62] Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 7.
[63] W. I. Lenin: Friedrich Engels. In: Werke, Bd. 2, S. 7.
[64] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 506.

blieb, erwecke noch schwache Hoffnungen. Jedoch gegen Ende des 19. Jahr-[237]hunderts habe sich die Situation entscheidend geändert. Der Grund für diese Wendung hat nach Paulsens Meinung darin bestanden, daß die positiven Wissenschaften, die die Philosophie beinahe verdrängt hatten, „nicht alle Erwartungen erfüllt haben, die vor einem Menschenalter in sie gesetzt wurden; sie haben weder zu einer in sich gefestigten Gesamtanschauung der Dinge noch zu einer gesicherten Lebensauffassung und Lebensnorm geführt“.[65] Paulsen erwähnt die Revolution in der Physik, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch die methodologische Krise der Physik hervorgerufen wurde: „... fast alle Grundbegriffe, mit denen vor einem Menschenalter so zuversichtlich als mit ewigen Wahrheiten operiert wurde, sind neuerdings ins Wanken gekommen, ... [nichts ist] mehr vor skeptischen Gedanken und zweifelnden Untersuchungen geschützt.“[66]

Die neuen Entdeckungen in der Physik und den anderen Wis-[238]senschaften lösten nach Paulsens Meinung innerhalb der Wissenschaft eine Enttäuschung aus. Diese überraschende Schlußfolgerung spiegelt, freilich in verzerrter Form, wirkliche Fakten wider. Die alten antidialektischen Konzeptionen von der Wahrheit und der Erkenntnis überhaupt brachen zusammen. Die vereinfachte positivistische Konzeption, nach der die Wissenschaft die „metaphysischen“ Probleme nichts angehen, erlitt ein Fiasko. Der objektive Idealismus, der unwiderruflich gestürzt zu sein schien, fand wieder neue Anhänger. Paulsen bringt den Prozeß des auflebenden Interesses für den objektiven Idealismus, für die idealistische Interpretation &er weltanschaulichen Probleme zum Ausdruck und schreibt, daß die Wissenschaft nirgends, nicht im kleinsten und nicht im größten, an die Wurzel der Dinge führt. „Man beginnt sich zu fragen: ob nicht am Ende doch die Philosophie, die lange verachtete und viel geschmähte, das geben könne und geben müsse, ohne das es nun einmal dem menschlichen Geist nicht möglich ist auf die Dauer auszukommen: eine Antwort auf die letzten Fragen der Wirklichkeit und des Lebens, wenn nicht in der Form von notwendigen Sätzen oder ewigen Wahrheiten, wie die alte Metaphysik meinte, so doch in der Gestalt von möglichen und glaublichen Ansichten, in Gestalt ‚vernünftiger Gedanken‘?“[67]

Paulsen erklärt die Wiederbelebung der spekulativen Metaphysik auf idealistische Weise. Das Wesen der Sache besteht nicht in der „Sehnsucht nach einer Weltanschauung“, von der Wilhelm Windelband sprach und damit die Unzulänglichkeit des neukantianischen „wissenschaftlichen Idealismus“ zugab. Die bürgerliche Gesellschaft, die nach den Revolutionen von

---

[65] F. Paulsen: Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. VI. Systematische Philosophie, S. 592.

[66] Ebenda. – Einige Jahrzehnte später beurteilt Ortega y Gasset die Situation in der Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ähnlich wie Paulsen. Er schreibt: „... schämte der Philosoph sich seiner selbst, das heißt schämte er sich, daß er kein Physiker war. Da sich die echten philosophischen Probleme nicht nach dem Erkenntnismodus der Physik lösen lassen, verzichtete er darauf, sie in Angriff zu nehmen, verzichtete er auf seine Philosophie, indem er sie auf ein Minimum einschränkte und sie demütig in den Dienst der Physik stellte.“ (J. Ortega y Gasset: Was ist Philosophie?, Stuttgart 1962, S. 46.) Die Philosophie wurde behandelt, als ob sie keine Wissenschaft sei, und die Philosophen wagten nicht zu antworten, sie sei mehr als eine Wissenschaft. Aber die Krise in der Physik änderte die Lage von Grund auf. Es wurde klar, daß die Physik nicht für die Metaphysik in die Bresche springen kann. „Nachdem die schwärmerische Vergötterung des Experiments überwunden und die physikalische Erkenntnis wieder in ihre bescheidene Sphäre eingeschlossen ist, bleibt der Geist frei für andere Arten des Erkennens, bleibt das Gefühl wach für die wahrhaft philosophischen Probleme.“ (Ebenda, S. 55/56.) Dies wurde vor vierzig Jahren geschrieben. Der spanische Philosoph hatte ziemlich unklare Vorstellungen von den Erfolgen der Physik. Jedoch seitdem hat die wissenschaftlich-technische Revolution, begründet auf den hervorragenden Errungenschaften der Naturwissenschaften, überzeugend auf das Vermögen der Naturwissenschaften hingewiesen, die philosophische Weltanschauung durch die Aufdeckung neuer, unerwarteter und sogar paradoxer Aspekte der objektiven Wirklichkeit und ihres Erkennens zu bereichern.

[67] F. Paulsen: Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. VI. Systematische Philosophie, S. 393.

1848 eine verhältnismäßig ruhige und „friedliche“ Periode durchlaufen hatte, trat von neuem in eine Epoche revolutionärer Erschütterungen. Der philosophische Indifferentismus gegenüber den sozialen Problemen, der in der Epoche zwischen den Stürmen seine ideologische Funktion mit Erfolg ausgefüllt hatte, entsprach offensichtlich nicht der vorimperialistischen und imperialistischen Epoche. Eine „Umwertung der Werte“ wurde notwendig, eine Apologie der tragischen Widersprüche, eine irrationalistische Begründung der imperialistischen Politik, denn eine solche Politik konnte nicht von rationalistisch denkenden Philosophen, von Pazifisten, die an den alten, liberalen Idealen festhielten, gerechtfertigt werden. Die [239] „Lebensphilosophie“, insbesondere in ihrer nietzscheanischen Variante, wies die Hauptrichtung in der Entwicklung der imperialistischen Ideologie und der ihr entsprechenden Philosophie.

Nietzsche verspottete die religiösen und idealistischen Konzeptionen von einer übernatürlichen Wirklichkeit (manchmal sogar im Sinne Feuerbachs). Er nannte sie lebensfeindlich, weil das Leben ganz diesseitig ist und mit der leblosen Transzendenz das Leben nichts gemein hat. Nietzsche kam dem Verständnis des sozialen Sinnes der Transzendenzkonzeption nahe, indem er darauf hinwies, daß diese den Lebenswillen schwächt: „Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ‚Jenseits‘, ‚wahre Welt‘ erfunden, um die *einzige* Welt zu entwerthen, die es giebt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten !“[68]

Selbstverständlich stand Nietzsche der materialistischen Auffassung fern, die die Religion als phantastische Widerspiegelung der Herrschaft der elementaren Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen betrachtete. Noch weniger konnte er die soziale Funktion der Religion als Instrument der geistigen Unterjochung der Ausgebeuteten verstehen. Ausbeutung, Unterdrückung, die Herrschaft der einen über die anderen machen nach Nietzsche das Wesen des Lebens aus. Deshalb kritisierte er im Gegensatz zu Feuerbach die Religion, weil sie den seiner Natur nach unbegrenzten Lebenswillen unterdrückt, dessen Verkörperung nach seiner Lehre diejenigen sind, die zu herrschen verstehen.

Nietzsche verurteilte die religiöse „Zügelung“ des Lebens und kritisierte darüber hinausgehend die objektiv-idealistische Konzeption der metaphysischen Realität; in dieser Konzeption sah er eine Illusion, die sich die Schwachen von einer über der Welt herrschenden vernünftigen Ordnung machen. Die rationalistischen Ideen vom Fortschritt lehnte er ab, weil sie unverzeihlicherweise die Substantialität des Lebens ignorierten, dessen Wesen nicht die Vernunft bilde, sondern der Wille, nicht das Denken, sondern der Instinkt, das Gefühl, der Trieb. Nietzsche attackiert die rationalistische Metaphysik der reinen Vernunft: „Der ‚reine Geist‘ [240] ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ‚sterbliche Hülle‘, *so verrechnen wir uns* – weiter nichts!“[69]

Dem in der Philosophie unerfahrenen Leser mag eine solche Auffassung Nietzsches im Grunde materialistisch erscheinen. Es hat den Anschein, als stellte Nietzsche der „reinen Vernunft“ der Rationalisten die Sinnlichkeit, die Körperlichkeit gegenüber. Aber Nietzsche spiritualisiert den Körper, indem er ihn als Verkörperung des immateriellen „Willens zur Macht“ ansieht, als Verkörperung der „Urkraft“, die im menschlichen Körper ihren bewußten Ausdruck findet. Nietzsche folgt dem Weg, den Schopenhauers Lehre vom blinden, vernunftwidrigen, unbezähmbaren Willen gebahnt hat; er verwandelt diese Lehre in die Lehre

[68] F. W. Nietzsche: Ecce homo. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, 6. Abt., 3. Bd., (West-)Berlin 1969, S. 371/372.
[69] F. Nietzsche: Der Antichrist. In: Ebenda, S. 179.

von der Ursprünglichkeit des Lebens. Das Leben berücksichtigt keinerlei Gesetze oder Schranken; es ist bestrebt, alles zu vernichten, was seine elementare Expansion einengt.

Nietzsche verstand den „Willen zur Macht“ nicht als wissenschaftlich erwiesene Tatsache; derartigen Tatsachen begegnete er mit erhabener Mißachtung. Das Leben bedürfe keiner Anerkennung oder Rechtfertigung. Und der Wille zur Macht sei das Leben selbst, das Ereignis des Lebens, das adäquat seine Fülle und seine Aggressivität zum Ausdruck bringe. Wenn sogar der „Wille zur Macht“ nur ein Mythus ist, dann bedeutet das, daß das Leben sich in ihm ausdrückt. Alles übrige seien Trugbilder, „nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerecht*fertigt“.[70] Die Welt der „Scheinbarkeit“ sei offenbar die einzige Welt, und das Leben brauche keine andere Welt, die den Schwachen zum Trost erdacht worden ist. Nietzsche, den man nicht selten als einen Denker bezeichnet, der der spekulativen Metaphysik ein Ende setzt, hat dieser in Wirklichkeit eine qualitativ neue, irrationalistische Form gegeben und ihr damit neue Kräfte verliehen. Der philosophische Irrationalismus der Gegenwart stützt sich auf Nietzsche und kritisiert den historisch überlebten Rationalismus des 17. Jahrhunderts mit seiner naiven Vorstellung von der Allmacht der Vernunft und der strengen, den Zufall völlig ausschließenden Hierarchie der Gesetzmäßigkeiten, die die Harmonie alles Existierenden garantieren. Diese Kritik der rationalistischen [241] Illusionen ist nur eine subjektive Erscheinungsform der gegenwärtigen irrationalistischen Metaphysik. Objektiv führen die irrationalistischen Philosophen ihren Kampf nicht gegen die Vergangenheit , sondern gegen die Gegenwart, gegen die gegenwärtige Wissenschaft und die materialistische Philosophie, welche die Irrtümer des Rationalismus längst überwunden und das darin enthaltene Körnchen Wahrheit bewahrt haben. Besonders beim Existentialismus zeigt sich deutlich die Transformation der Metaphysik in eine wissenschaftsfeindliche irrationalistische Lehre, ungeachtet dessen, daß der Existentialismus, insbesondere in der Lehre Heideggers, die Metaphysik verneint.

Heidegger stellt seine „Fundamentalontologie“ der Metaphysik gegenüber, die er nicht nur als falsche Denkweise betrachtet, sondern auch als falsche Art der menschlichen Existenz, entstanden durch die während des gesamten Verlaufs der Zivilisation fortschreitende Entfremdung der menschlichen Persönlichkeit, die ihre Authentizität, ihre ursprüngliche Intuition des Seins immer mehr einbüßt. Aber wenn Heidegger seine Philosophie Ontologie nennt, gerät er dann nicht zu seinem Vorhaben, mit der Metaphysik Schluß zu machen, in einen Widerspruch? Die Ontologie war doch immer die Grundlage der Metaphysik. Auch in unserer Zeit ist die Ontologie (zum Beispiel in der neothomistischen Metaphysik) die Lehre vom Sein, vor allem vom höheren, intelligiblen Sein. Heidegger bricht jedoch mit der traditionellen Auffassung von der Ontologie und behauptet, das Sein könne nicht Gegenstand der Erkenntnis sein. Die illusorische Vorstellung von der Erkennbarkeit des Seins durch die metaphysische Ausschließung des Menschen aus dem Sein sei durch die rationalistische Gegenüberstellung von Sein und Bewußtsein erzeugt, denn das Bewußtsein würde auf diese Art als etwas vom Sein Verschiedenes interpretiert. Heidegger zieht gegen die materialistische (und nicht nur materialistische) Anerkennung der *äußeren* Welt zu Felde und deutet diese erkenntnistheoretische Prämisse als eine Verarmung der menschlichen Selbstheit, als eine Verkehrung des Seins in etwas Äußerliches, als eine Reduzierung der menschlichen Persönlichkeit auf ein „denkendes Ding“, das heißt auf ein Objekt, das man neben anderen Dingen zu erkennen „sucht. Nach Heideggers Idee solle sich die Ontologie mit der Untersuchung der Struktur der Frage nach dem Sinn des Seins befassen. Folglich wende sie sich an den Menschen, an den wahren Menschen, der nach dem Sinn des Seins fragt. Mit anderen Wor-

[70] F. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, 3. Abt., 1. Bd., (West-)Berlin/ New York 1972, S. 43.

[242]ten, die Ontologie sei nur als Phänomenologie im Sinne Husserls möglich, das heißt als Untersuchung besonderer Phänomene des menschlichen Bewußtseins, die einen Seinssinn haben. Von diesem Standpunkt aus ist die Ontologie eine antimetaphysische Lehre, deren Gegenstand nicht das Sein überhaupt, sondern das menschliche Sein ist.

Die existentialistische Ontologie verurteilt eine Abgrenzung von Bewußtsein und Sein ebenso wie die von Subjekt und Objekt als Vergessenheit des Seins. Infolge einer solchen Abgrenzung (deren Grundlage nicht Denkakte sind, sondern die Lebenssituation der Entfremdung ist) erscheint dieses als Gegensatz des Bewußtseins, das dadurch zum Gegensatz des Seins wird. Aber das wahre Sein, von der Menschheit und der Philosophie verloren, zerfalle nicht in diese Gegensätze, denn es befinde sich nicht außerhalb des Bewußtseins, ebenso wie das Bewußtsein sich nicht außerhalb des Seins befinde. Der Dualismus von Bewußtsein und Sein sei nicht einfach durch die Metaphysik hervorgerufen worden, sondern durch die Entwicklung der Kultur, durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, durch den Verlust der ursprünglichen inneren Verbindung des Menschen mit dem Sein. Den Platz des wahren Seins habe deshalb die gegenständliche Welt, das Seiende, eingenommen, das jedoch als Sein akzeptiert wird. Das Bewußtsein träfe infolge seiner Entfremdung allenthalben nur auf das Seiende und entdecke nirgends das Sein, obwohl sich das Sein vor dem Menschen nicht verbirgt, sondern im Gegenteil offen ist für die offene menschliche Existenz, denn es unterscheide sich von allem Seienden, das aufgedeckt werden muß. Heidegger schreibt über die Metaphysik: „Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht.“[71] Aber der Sicht des Seienden wird die Sicht des Seins zugeschrieben. Was man sich auch als Seiendes vorstellen mag, den Geist im Sinne des Spiritualismus, Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, das Werden und das Leben als Vorstellung oder Willen, die Substanz, das Subjekt, die Energie, die ewige Wiederkehr usw. – alles das sei nur Seiendes. Doch es scheint Sein, Lichtung des Seins, denn infolge des Dualismus von Bewußtsein und Sein sei das entfremdete Bewußtsein im Seienden versunken, es betrachte und erkenne das Seiende. „Weil die Meta-[243]physik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein ... Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst.“[72] Das Seiende – das sei alles Bestimmte, Gegenständliche, das wahrgenommen, erkannt und benutzt wird. Doch die Metaphysik versteht nicht, daß dies alles nicht das Sein sei.

Jedoch die Schöpfer der metaphysischen Systeme der Vergangenheit haben das Seiende nicht mit dem Sein gleichgesetzt. Freilich betrachteten sie, angefangen mit Aristoteles, als Gegenstand ihrer Untersuchungen das Seiende als solches, das heißt unabhängig von der Vielfalt seiner Modifikationen oder den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Die spekulative Metaphysik suchte auch das „Sein des Seienden“ – von dem Heidegger ständig spricht – als dasjenige zu erfassen, was sich jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Welt befindet. Selbstverständlich weiß Heidegger, daß die Abgrenzung, der er fundamentale Bedeutung beimißt – das Seiende und das Sein des Seienden –, auch in der Metaphysik bestand. Deshalb erklärt er: Alles, was die Metaphysiker für übersinnlich, jenseitig oder transzendent hielten, ist kein Sein, sondern ausschließlich Seiendes. Die Metaphysiker irrten sich auch hier: Sie nahmen wieder das Seiende für das Sein, was sie dabei auch immer im Auge haben mochten – die Welt als Ganzes, die einheitliche Substanz, die Urmaterie usw. Diese Verwechslung von Seiendem und Sein „ist freilich als Ereignis zu denken, nicht als ein Fehler“[73], wie Heidegger betont. Was für ein Ereignis? Der Mensch lebt nicht nur einfach in der Welt des Seienden (das ist unumgänglich), sondern er hat sich sozusagen darin eingelebt, völlig darin versenkt,

[71] M. Heidegger: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M. 1949, S. 7.
[72] Ebenda, S. 8.
[73] Ebenda, S. 11.

fürchtet sich seiner Authentizität und wendet sich in der Angst von ihr, das heißt vom Sein des Seienden, ab. Doch was ist das für ein Sein des Seienden, das die Menschheit verloren hat wie das mythische goldene Zeitalter oder das biblische Paradies? Wie kann man vom Seienden zum Sein gelangen? Die Antwort auf diese Frage läuft darauf hinaus, daß an die menschliche Persönlichkeit, die ihr *Ich* verloren hat, die Forderung gestellt wird: Wende deinen Blick ab von der Gegenständlichkeit, die dich entpersönlicht, kehre zu dir selbst zurück, erreiche die Existenz, welche „eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seien-[245]den, das offen steht für die Offenheit des Seins“, ist.[74] Das Sein in der Existenz ist der permanente Prozeß der Rückkehr zu sich selbst aus der Welt, die man nicht verlassen kann, solange die eigene Existenz bewahrt bleibt. Es ist aber auch eine ständige Rückkehr aus der Existenz in die Welt. Aber das ist durchaus kein Teufelskreis, aus dem es keinen Ausweg gibt, da die Aufgabe vor allem darin besteht, hineinzukommen. Das Existieren ist reine Subjektivität und zugleich ein „Transzendieren“ oder ein ständiges Überschreiten der Grenzen des eigenen *Ich*. Die Hauptsache in dieser wahren Existenz ist ihre Zeitlichkeit, deren ständiges Bewußtwerden durch nichts gehindert wird. Deshalb ist die Existenz ein „Sein zum Tode“, eine permanente Angst vor der letzten Möglichkeit, der Möglichkeit des Nichtseins. Das ist jedoch nicht die vulgäre Angst, die immer von außen kommt, aus einem zufälligen Zusammentreffen und einer ungeordneten Erfahrung, sondern es ist sozusagen das ursprüngliche Bewußtwerden des Wertes der eigenen Persönlichkeit. Diese Angst a priori ist die Befreiung vom äußeren, unpersönlichen, die Welt beherrschenden Seienden, sie ist die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Frage nach dem Sinn des Seins.[75]

Was das Sein als solches betrifft, so ist es unbestimmbar, unfaßbar. Jede Bestimmung setzt die Gegenständlichkeit dessen, was zu bestimmen ist, voraus. Vom Sein kann man lediglich sagen, daß es ist. Sein ist Sein. Das Wort „ist“ erklärt hier nichts. Es kann kein Element der Bestimmung des Begriffes Sein sein, weil dieser Begriff infolge der Substantivierung des Verbs „sein“ entstanden ist.

Die Abgrenzung von Sein und Existenz betont die menschliche Subjektivität, aber sie sagt nichts über das Sein, außer, daß es keine Existenz ist. „Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht.“[76] Dieser Satz Heideggers, der den Unterschied zwischen Existenz und Sein erläutert, klärt nicht das Problem des Seins. Nach Heidegger braucht die Philosophie auch nicht weiterzugehen. Sie kann nicht sagen, *was* das Sein ist, [245] aber sie kann erklären, *was* nicht Sein ist. Ebenso wie die negative Theologie verwirft sie alle Attribute, die Gott zugeschrieben werden und beschränkt sich auf die Behauptung, daß er nicht das ist, was ihm zugeschrieben wird, und er folglich ist. Und diese Behauptung erfüllt sich nach der Ablehnung all dessen, was sich als gefunden oder erkannt darstellt, immer mehr mit einem tiefen Sinn, obwohl nichts zu ihrem Inhalt hinzugefügt wurde.

Die Metaphysik befaßte sich zu allen Zeiten mehr oder weniger damit, wirkliches Wissen, das bald als Scheinwissen, bald als vergänglich oder oberflächlich hingestellt wurde, zu verneinen oder herabzusetzen. Aber während die rationalistische Metaphysik dem Mosaik der sinnlichen Vorstellungen die Abstraktion einer geordneten Wirklichkeit, eine Welt allgemeingültiger Gesetze, eine Weltharmonie und dergleichen entgegensetzt, behandelt die irrationalistische Metaphysik Heideggers das Sein als Negation jeglicher Gesetzmäßigkeit, insofern, als die Wissenschaften die Gesetzmäßigkeiten des Seienden anerkennen und erkennen. Alles, was die

[74] Ebenda, S. 14.
[75] Ebenda.
[76] Ebenda, S. 115.

Wissenschaften erkennen, ist, wie Heidegger behauptet, nur Seiendes, und es als Sein zu betrachten; bedeutet, den Fehler der Metaphysik immer aufs neue zu wiederholen. Das Sein kann nur als Negation des Seienden aufgefaßt werden. Dieses ist für den Menschen etwas, was er erkennen, abmessen, sich unterwerfen und für die Erreichung praktischer Ziele anwenden kann. Aber das Sein als Negation aller begreifbaren Bestimmtheit ist *irrational*. Die Meinungsverschiedenheit zwischen Heidegger und der klassischen Metaphysik besteht nicht darin, daß er die Existenz einer metaphysischen Realität verneinen würde; er verneint nur jene metaphysische Realität, die von den rationalistischen Metaphysikern anerkannt wurde. Die übersinnliche Realität, die Heidegger anerkennt, kann nicht auf positive Weise bestimmt werden, aber aus ihrer negativen Bestimmung geht hervor, daß sie ihm als mythologisches Chaos, als Strom ohne Richtung, als ewige Drohung, als endgültiges Urteil erscheint.

Die irrationalistische Konzeption der metaphysischen Realität ist ein Verfahren, die Wirklichkeit (sowohl Natur als auch Gesellschaft) zu interpretieren, die – im Gegensatz zu den Vorstellungen der spekulativen Metaphysik – in der Terminologie des Rationalismus oder des Irrationalismus überhaupt nicht wissenschaftlich erklärt werden könne. Der Mensch verändert und verwandelt die [246] Umwelt; er macht sie gemäß seinem Wissen und Können und im Rahmen der von ihm unabhängigen objektiven Bedingungen, wenn nicht vernünftig, so doch für sein Leben bequemer, interessanter, anziehender. Doch das ist alles nur Seiendes, wendet der irrationalistische Metaphysiker ein wie ein religiöser Prediger, der seiner Gemeinde auseinandersetzt, daß diese Welt unwirklich, unwahr, kurz gesagt nicht jene Welt ist. Es ist nicht verwunderlich, daß von Heidegger die Entfremdung und Selbstentfremdung der menschlichen Persönlichkeit nicht als Unterjochung des Menschen durch die spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung erkannt wird, sondern die Herrschaft des Menschen über die Natur, was von seinem Standpunkt aus nichts mit der Umwandlung der spontanen Naturkräfte in bewußt und zweckmäßig wirkende soziale Kräfte gemein hat, scheint Ursache dieses Prozesses zu sein. Heidegger verurteilt den wissenschaftlich-technischen Fortschritt nicht nur aus dem Grunde, weil er seine negativen Auswirkungen im Kapitalismus sieht. Ihn schreckt gerade der Fortschritt selbst, nicht seine Nebenerscheinungen. Die Beherrschung der Elementarkräfte der Natur scheint ihm eine derartige Bedrohung zu sein – nicht einmal des Lebens, sondern seines Seinssinnes –, daß sich die Atombombe im Vergleich damit als eine „Kleinigkeit“ erweist. „Nicht die vielberedete Atombombe ist als diese besondere Tötungsmaschinerie das Tödliche“, schreibt Heidegger, „was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könne der Mensch das Menschsein für alle erträglich und im ganzen glücklich machen.“[77]

Heideggers Konzeption des irrationalen Seins ist eine Philosophie des sozialen Pessimismus im Geiste Schopenhauers, der neben Kierkegaard und Nietzsche ein Vorläufer der existentialistischen Metaphysik ist. Und gerade von der Position des sozialen Pessimismus aus tritt Heidegger gegen die rationalistische Metaphysik auf, wobei er den Materialismus für eine ihrer Hauptrichtungen hält. Das geschieht keineswegs deshalb, weil der Materialismus irgendeinen „Ursprung“ anerkennt, oder gar, wie einige seiner Gegner behaupten, die Materie als Gott verehrt. Die metaphysische „Sünde“ des Materialismus besteht nach Heideggers Mei-[247]nung in erster Linie darin, daß er die Natur als sein betrachtet, daß er die Natur aus sich selbst heraus erklärt, daß heißt das Seiende als Ursache seiner selbst ansieht und das unerkennbare, aber allerorts anwesende Sein des Seienden ignoriert. Heidegger setzt – was in der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart selten vorkommt – dem Materialismus direkt den Idealismus entgegen, weil dieser, wie er meint, ablehnt, das Sein durch das Seiende zu

[77] M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, S. 271.

erklären: „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ‚Transzendentale‘ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik.“[78] Heidegger verschweigt, daß der Idealismus, wenn er das Seiende aus dem Sein erklärt, letzteres als etwas Geistiges auffaßt. Das Geistige aber, als in der Erfahrung vorhanden seiend, muß nach der existentialistischen Lehre dem Seienden zugerechnet werden.

Die zweite metaphysische Sünde des Materialismus sei, daß er die Bestimmung des Menschen darin sehe, das Sein zweckmäßig umzugestalten. Heidegger schreibt: „Es ist notwendig, sich von den naiven Vorstellungen vom Materialismus und von seinen oberflächlichen Widerlegungen freizumachen. Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, daß alles Materie sei, sondern eher in der metaphysischen These, nach der alles Seiende als Material der Arbeit auftritt. Das gegenwärtige metaphysische Wesen der Arbeit wird in der Hegelschen ‚Phänomenologie des Geistes‘ dargestellt als sich selbst reproduzierender Prozeß der unbedingten Herstellung, das heißt der Vergegenständlichung des Wirklichen mit Hilfe des Erkannten als Subjektivität des Menschen. Das Wesen des Materialismus ist im Wesen der Technik verborgen, über das viel geschrieben, das aber wenig verstanden wird.“[79]

Heidegger hat zweifellos ein tieferes Verständnis vom Wesen des Materialismus als viele andere bürgerliche Philosophen der Gegenwart. Er erkennt, daß der Materialismus nicht die Existenz des Geistigen negiert, und sieht ganz richtig die enge Verbindung des Materialismus mit der gesellschaftlichen Praxis, in erster Linie der Produktionspraxis. Aber die grundlegenden Thesen des Materialismus – die Materialität der Natur, die Existenz der [248] Außenwelt, ihre Widerspiegelung im Bewußtsein der Menschen, was praktisch bewiesen wird – will und kann Heidegger nicht annehmen. Seine gesamte „antimetaphysische“ Ontologie richtet sich gegen den Materialismus, insbesondere gegen den marxistischen Materialismus, dessen Überlegenheit über die anderen philosophischen Lehren er anerkennt. Und die Polemik Heideggers gegen die rationalistische Metaphysik, die als Kampf gegen jede Metaphysik überhaupt dargestellt wird, ist lediglich ein Versuch, eine solche idealistische Weltauffassung zu schaffen, die es möglich machen würde, wie er sich ausdrückt, „ein fruchtbringendes Gespräch mit dem Marxismus“, das heißt den Kampf gegen den Marxismus zu führen.

Somit ist die „Fundamentalontologie“ Heideggers ein Wiederentstehen der Metaphysik in einer neuen, auf die Bedingungen der Gegenwart zugeschnittenen Form. In seinen letzten Arbeiten nähert Heidegger seinen Begriff des prinzipiell unbestimmbaren Seins immer mehr der traditionellen metaphysischen Vorstellung von Gott an. Sein Verhältnis zur spekulativen Metaphysik ändert sich ebenfalls: „Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik ... Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden ... Doch diese ‚Überwindung der Metaphysik‘ beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen.“[80]

Selbstverständlich hindert diese halbe Anerkennung der Metaphysik als „das Erste der Philosophie“ Heidegger nicht, seine Ontologie als fundamentale Überwindung der Metaphysik hinzustellen; die Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen wird als Folge der Entfremdung des menschlichen Wesens gedeutet. In Wirklichkeit setzt Heidegger an die Stelle der Meta-Physik eine Meta-Meta-Physik. In unserer Zeit, in der alle Arten von Metatheorien sehr

[78] M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1955, S. 208.
[79] M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947, S. 53.
[80] M. Heidegger: Was ist Metaphysik?, S. 9.

weit verbreitet sind, scheint dieser Versuch vielen bürgerlichen Philosophen eine Perspektive zu bieten. Es ist jedoch zu erwarten, daß sich unter Heideggers jetzigen Anhängern [249] auch solche finden werden, die sich die Logik seiner Überlegungen zu eigen machen und versuchen, eine „Meta-Fundamentalontologie“ zu schaffen.

Während bei Heidegger die Metaphysik nur als verborgenes, von der subjektiven Einstellung verschiedenes Wesen der „Fundamentalontologie“ erscheint, fassen andere Vertreter des Existentialismus in der Regel ihre Kritik des Rationalismus als Versuch einer Umgestaltung der spekulativen Metaphysik auf.

Karl Jaspers, der gewöhnlich seine Ideenverwandtschaft mit Kant betont, hält das Bestreben Kants und anderer Philosophen, die Metaphysik in Wissenschaft umzuwandeln, für einen fatalen Irrtum. Kant war der Auffassung, daß man erst, wenn man eine philosophische Wissenschaft geschaffen hat, die wirkliche Notwendigkeit der Philosophie begründen kann, zum Unterschied vom *Philosophieren*, womit sich jeder beschäftigt, dem es gerade einfällt. Jaspers nimmt eine andere Position ein: nur das Philosophieren, das heißt das Nachdenken, das sich nach subjektiven Bedürfnissen richtet und nicht nach den Forderungen der Wissenschaft, ist möglich und im Grunde genommen notwendig. Der Versuch, mit dem Philosophieren Schluß zu machen, indem ein zusammenhängendes, konsequentes, beweisbares System von Ansichten, das intersubjektive Bedeutung hat, geschaffen wird, bedeutet nach Jaspers Meinung die Rückkehr zum Dogmatismus, die Verneinung des wahren Sinnes der Philosophie.[81]

[250] Jaspers hat recht, wenn er sagt, daß eine wissenschaftliche Metaphysik nicht möglich ist. Er hat auch recht, wenn er anerkennt, daß die Metaphysik stets scheitert bei ihren Versuchen, die Grenzen der möglichen Erfahrung zu überschreiten. Aber die Schlußfolgerungen, die er aus dieser Feststellung zieht, sind nicht stichhaltig. Er schlägt vor, nicht auf die Metaphysik und ihre überwissenschaftlichen Prätentionen zu verzichten, sondern anzuerkennen, daß die Metaphysik nicht Wissen, sondern *Glauben* ist, und sich nur in dieser Eigenschaft als *Glaube der Vernunft* von der Religion unterscheidet, welche ihrerseits wiederum als *Metaphysik für das Volk* definiert werden kann. Klarer kann man es nicht sagen.

Das dritte Buch der „Philosophie“ von Jaspers hat den Titel „Metaphysik“. Es beginnt mit der Erklärung: „Was das Sein sei, ist die nicht aufhörende Frage des Philosophierens.“[82] Diese richtige Behauptung wird jedoch in dem Sinne interpretiert, daß nur das bestimmte Sein erkennbar sei und ein Sein existiere, das jeder Bestimmtheit bar sei. Übrigens führt das Erkennen des bestimmten Seins dazu, daß das Unerkennbare in ihm bloßgelegt wird. Das bedeutet wieder Sein, aber Sein als *Transzendenz*. Es gibt also nach seiner Auffassung die Existenz, die Transzendenz und dazwischen – die ephemerische Welt der erkennbaren Erscheinungen,

[81] Im Vorwort zur dritten Auflage seines Hauptwerkes „Philosophie“ antwortet Jaspers jenen, die ihm den Mangel an Klarheit und Bestimmtheit zum Vorwurf machen, daß dieser „Mangel“ zum Wesen der Philosophie gehöre. „Die Kraft der Philosophie liegt nicht im verfestigten Gedanken, nicht in Bild, Gestalt und Denkfigur, nicht in Leibhaftigkeit der Anschauung – dies alles ist bloß Mittel –, sondern in der Ermöglichung der Erfüllung durch Existenz in ihrer Geschichtlichkeit. Denn diese Philosophie (es handelt sich vor allem um den Existentialismus – *d. Verf.*) ist Philosophie der Freiheit und ineins damit des grenzenlosen Kommunikationswillens.“ (K. Jaspers: Philosophie, Bd. 1, (West-)Berlin/Göttingen/Heidelberg 1965, S. XXXII.) Dies ist freilich keine Antwort auf die völlig begründete Anschuldigung. Niemand fordert von der Philosophie eine gemäldeartige Wiedergabe der Gedanken, aber Konsequenz und Systematik schließen den „grenzenlosen Kommunikationswillen“ nicht aus. Das Wesen der Sache liegt in etwas anderem: Das metaphysische Philosophieren büßte seine frühere Sicherheit ein, die den rationalistischen Philosophen eigentümlich war. Die Negation eines *Systems*, die [250] Jaspers als Kampf gegen den Dogmatismus bezeichnet (an einer anderen Stelle erklärt Jaspers, er wolle nicht, daß die Philosophie ein Dogma sei, ein Führer, ein Diktator, der entgegen dem Willen zum Gehorsam zwingt), ist die Kehrseite der irrationalistischen Kritik der Idee von der wissenschaftlichen Philosophie, die durch das Scheitern der rationalistischen Metaphysik nicht im geringsten ihre Bedeutung verloren hat.

[82] K. Jaspers: Philosophie, Bd. 5, (West-)Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 1.

die nichts anderes ist als eine Chiffre, die der Deutung unterliegt, selbstverständlich ohne wissenschaftliche Mittel. „Die Weisen dieses Seinssuchens aus möglicher Existenz sind *Wege* zur Transzendenz. Ihre *Erhellung* ist die philosophische *Metaphy*sik.“[83]

In seinen populären Arbeiten behauptet Jaspers direkt: Transzendenz ist Gott. In seinem Hauptwerk sagt er, daß das Göttliche transzendent sei, wobei er einräumt, daß das Transzendente auch noch etwas anderes, möglicherweise sogar etwas Nichtgöttliches beinhalte. Unbefangener in seinem Verhältnis zur Religion ist [251] Gabriel Marcel, der seine Philosophie als Metaphysik, die frei ist von dogmatischer Systemhaftigkeit charakterisiert und zu beweisen sucht, daß das seiner Überzeugung nach zentrale metaphysische Problem – das Problem des Wesens des menschlichen *Ich* – zugleich das Problem Gottes sei; nicht nur der Mensch existiert dank Gott, sondern auch Gott existiert durch den Menschen und in ihm. Diese neue, theologisch-existentialistische Variante der „Prinzipialkoordination“ wird auf folgende Weise formuliert: „Demnach sollte es möglich sein, seine Existenz zu retten, ohne dem absoluten Du eine Objektivität beizulegen, die seine Essenz selbst zerstören würde.“[84] Diese Konzeption des der menschlichen Existenz immanenten Transzendenten bringt den Existentialismus dem christlichen Spiritualismus nahe.

Das Transzendente erleuchtet also den metaphysischen Philosophen. Jaspers kämpft offenbar auf mittelalterliche Weise gegen den Dogmatismus, mit Hilfe der Mystik, die in der heutigen Zeit freilich keine revolutionäre Opposition gegen die in der bürgerlichen Gesellschaft herrschende religiöse Ideologie sein kann.

„Existenzphilosophie ist im Wesen Metaphysik. Sie glaubt, woraus sie entspringt“[85], erklärt Jaspers. Bei all seinem Agnostizismus ist Jaspers offensichtlich davon überzeugt, daß ihm genau bekannt sei, aus welcher Quelle die existentialistische Metaphysik entspringt; sie glaubt an die Transzendenz, die sie erhellt. Der Glaube an die Transzendenz ist ein Bewußtseinsfakt. Aber dieser Glaube wie auch die existentialistische Metaphysik im ganzen entspringt nicht der mythischen Transzendenz, sondern der ganz und gar diesseitigen konkreten historischen Situation.

Die Metaphysik des Existentialismus ist ein klarer Ausdruck der ausweglosen Krise des metaphysischen Philosophierens.

6. Der Streit zwischen Materialismus und Idealismus und die Differenzen in der Auffassung der spekulativen Metaphysik

Wenn man aus der Geschichte der spekulativen Metaphysik Descartes, Spinoza, Kant und einige andere Philosophen und Naturphilosophen, insbesondere diejenigen, die sich dem Materialismus [252] annäherten oder sogar materialistische Ansichten teilten, ausschließen würde, dann könnte die Definition der Metaphysik keine bemerkenswerten Schwierigkeiten bereiten. Jedoch eine derartige Einschränkung des Begriffs der Metaphysik entstellt deren wirkliche Entwicklung mit allen für sie kennzeichnenden Widersprüchen, Krisen, Übergängen, Negationen, Zwischenergebnissen und zeitbedingten Resultaten so sehr, daß der Sinn, dieses überaus inhaltsreiche Phänomen einer entfremdeten Form der Erkenntnis zu erforschen, weitgehend verlorenginge. Die spekulative Metaphysik ist, wie wir uns zu zeigen bemühten, ein System objektiv-idealistischer Anschauungen, welches die Existenz einer übersinnlichen Realität vertritt, gleichzeitig aber ständig dessen Negation erzeugt. Dies erklärt sich dadurch, daß sich die spekulative Metaphysik, wie weit sie auch von der Wissenschaft entfernt sein mag, mit der Erkenntnis beschäftigt und nicht einfach mit einer Mystifizierung der Wirklichkeit.

---

[83] Ebenda, S. 3.
[84] G. Marcel: Auswahl aus seinen Tagebüchern und Schriften, Bd. 1, Leipzig 1966, S. 272.
[85] K. Jaspers: Philosophie, Bd. 1, S. 3.

Wir führten bereits an, daß Engels die religiöse Weltanschauung Müntzers als eine sich dem Atheismus annähernde bewertete. Nichts scheint unmöglicher, als die Religion mit ihrer Negation verbinden zu wollen. Und doch steht diese Tatsache nicht allein da. Das Mittelalter und die Renaissance kennen nicht wenige religiöse Denker, die in atheistische „Irrtümer“ verfielen, wie auch Mystiker, die sich dessen nicht bewußt waren, daß sie zum Materialismus neigten. In derartigen Anschauungen darf man keinen Eklektizismus erblicken – das wäre ein grober methodischer Fehler –, sondern sie sind ein eigentümlicher Ausdruck der Krise des religiösen Bewußtseins. Daraus resultieren die auffallenden Widersprüche zwischen der subjektiven Religiosität des Denkers und dem objektiven, manchmal sogar antireligiösen Inhalt seiner Lehre. Ähnliche Erscheinungen gab es auch in der spekulativen Metaphysik. Sie bildet sich als Säkularisierung der religiösen Weltanschauung und eröffnet einer wissenschaftlichen Forschung den Weg, wobei sich diese in gewissem Maße auch innerhalb der spekulativen Metaphysik entwickelt, dabei ihren Inhalt verändert, so daß ihre verschiedenen Elemente miteinander in Konflikt geraten.

Die Metaphysik kann den naturalistischen Tendenzen nicht entgehen, da sie sich, wenn auch nur der Form nach, von der Religion abgrenzt und sich die Resultate der wissenschaftlichen Entwicklung zu eigen macht. Aber diese Tendenzen sind Negationen der grundlegenden spiritualistischen Tendenz der Metaphysik. Auch [253] der Dualismus und manchmal sogar der Materialismus zeigen sich als unausbleibliche Folge dieser für die spekulative Metaphysik unzulässigen Bindung an die empirische Wirklichkeit. Jedoch steht diesem metaphysischen Hang zum Realen, zum Irdischen, ihre spiritualistische Tendenz gegenüber. Gewöhnlich überwindet sie diese Spaltung in ihrem eigenen Lager, indem sie sich von den dualistischen und materialistischen „Ketzereien“ abgrenzt und als Lehre von einer besonderen Realität „wiedergeboren“ wird. Diese ist angeblich der uns bekannten Wirklichkeit entgegengesetzt, nichtsdestoweniger soll sie aber ihre substantielle Grundlage bilden.

Obwohl die Metaphysik sowohl in erkenntnistheoretischer als auch in ontologischer Beziehung die Negation der Substantialität der Wirklichkeit ist, welche von der Menschheit erkannt und umgestaltet wird, gründet sich diese Negation nicht auf die Erforschung des Transzendenten, da dieses einfach deshalb nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann, weil es nicht existiert. Folglich erforscht die Metaphysik die Welt, welche sie negiert. Ist es erstaunlich, daß dieser Widerspruch oft nicht eine Negation der diesseitigen, sondern eine Negation der jenseitigen Wirklichkeit zur Folge hat?

So wie in der bürgerlichen Gesellschaft die periodischen Überproduktionskrisen eine Form der Wiederherstellung einer „normalen“ Wechselbeziehung zwischen Nachfrage und Angebot bedeuten, sind die Krisen in der Geschichte der spekulativen Metaphysik spezifische Formen ihrer Entwicklung. Durch diese wird die idealistische Konzeption einer metaphysischen Realität immer „realistischer“, indem sie sich die Argumente ihrer Gegner, die wissenschaftlichen Errungenschaften und die Alltagserfahrung aneignet, selbstverständlich in dem Maße, in dem das innerhalb des Idealismus möglich ist. So entstehen die neorealistischen Konzeptionen der Ontologie, welche das Vorhandensein verschiedener fundamentaler Realitäten annehmen – einer materiellen, einer geistigen, einer subjektiven, einer logischen –, wobei die Notwendigkeit der Grundfrage der Philosophie und der in sie eingeschlossenen Alternative mit der Begründung abgelehnt wird, daß es kein Problem der Genesis für eine beliebige fundamentale Realität gibt.

Folglich sind Dualismus und Materialismus bei weitem keine zufälligen Erscheinungen in der Geschichte der spekulativen Metaphysik, das heißt im Grunde genommen der idealistischen Philosophie. Diese Erscheinungen, die Paradoxa der Metaphysik genannt [254] werden können, bringen deutlich die Unvermeidbarkeit des Zerfalls jeder ihrer historischen Formen zum

Ausdruck. Der Dualismus zum Beispiel besteht außerhalb der Metaphysik überhaupt nicht; seine Existenz ist der Ausdruck der Widersprüche, die sich in der Metaphysik bekämpfen. Das kann man natürlich nicht vom Materialismus sagen, dessen Wesen sich in adäquater Form in seinem Gegensatz zur spekulativen Metaphysik ausdrückt. Jedoch muß man erwähnen, daß der Materialismus, der auf dem Boden des Verfalls einer bestimmten historischen Form der Metaphysik entstand, eine spezifische Form der materialistischen Philosophie ist. Er trägt zahlreiche Merkmale seiner Herkunft. Das ist zum Beispiel nicht nur bei Spinoza zu erkennen, die materialistischen Lehren Giordano Brunos und Jean-Baptiste Robinets sind dafür ebenso bezeichnend.

Während der Dualismus und verschiedene Arten des Materialismus unausbleibliche Folgen der innerhalb der spekulativen Metaphysik existierenden Widersprüche sind, resultieren die Überwindung der von ihnen hervorgerufenen Krise und die Wiedergeburt der spekulativen Metaphysik aus einer idealistischen Umbewertung der Werte und aus der Ausarbeitung neuer Spielarten des Idealismus. So folgte der rationalistischen Metaphysik des deutschen Idealismus die irrationalistische Metaphysik Schopenhauers, Kierkegaards, Nietzsches, Bergsons und ihrer modernen Nachfolger. Der Irrationalismus ist jedoch völlig unfähig, die Notwendigkeit einer Koexistenz und der „Versöhnung“ der spekulativen Metaphysik mit der Wissenschaft zu begründen. Mit diesem Anspruch tritt der Neothomismus auf, ebenfalls die „realistischen“ Spielarten des metaphysischen Philosophierens. So ist auch in unserer Zeit die Modernisierung der spekulativen Metaphysik ein ständig wirkender Faktor ihrer Entwicklung.[86]

Bocheński, dessen neothomistische Orientierung dafür bürgt, daß er meilenweit von einer kritischen Bewertung der speku-[255]lativen Metaphysik entfernt ist, behauptet, die modernen metaphysischen Systeme würden die Einseitigkeit des Materialismus und des Idealismus überwinden, und deshalb seien sie die philosophischen Richtungen mit der besten Perspektive. Bocheński schreibt: „Daher kann auch die Metaphysik der Gegenwart nicht schlechthin den andern philosophischen Richtungen gleich- oder entgegengestellt werden. Sie steht vielmehr über diesen, wie die Philosophie als solche über den Einzelwissenschaften.“[87] Bocheński stellt die Metaphysik einem äußerst eng aufgefaßten Idealismus als „realistische“ Philosophie gegenüber und betrachtet als Hauptzüge der modernen metaphysischen Lehren den *Empirismus* (die Erfahrung sei die einzige tragbare Basis der Philosophie), den *Intellektualismus* (außer der sinnlichen Erfahrung wird eine radikal von ihr unterschiedene intellektuale Erfahrung angenommen, die fähig sei, „intelligible Inhalte“ der Realität zu erfassen), die *rationale Methode* (gemäß der die Wirklichkeit letzten Endes vernünftig sei), die *ontologische Tendenz* (welche im Gegensatz zur phänomenologischen Methode, die sich auf die Analyse des „reinen“ oder idealen Seins beschränkt, „das konkrete Sein in seiner Ganzheit, ... in allen seinen Seinsweisen“ erforsche), den *Universalismus* (Erforschung aller Seinsstufen, darunter „der letzten Weltprinzipien“ und dessen, was den Gegenstand einer „natürlichen Theologie“ bildet) und den *Humanismus* (eine große Aufmerksamkeit wird der Philosophie des Menschen gewidmet).[88]

Eine grundlegende Besonderheit dieser Apologie der spekulativen Metaphysik bildet das hartnäckige Bemühen, beweisen zu wollen, daß die metaphysischen Systeme des 20. Jahrhunderts frei von den Schwächen der vorangegangenen Metaphysik seien; der Rationalismus werde

[86] Diesen Umstand hebt treffend L. W. Skworzow in der einzigen Spezialuntersuchung unserer Literatur hervor, die dem historischen Schicksal der spekulativen Metaphysik gewidmet ist: „Die alte Vorstellung von der Metaphysik als einer Lehre von den verborgenen ewigen Wesenheiten, die sich jenseits der sichtbaren, empirischen Welt befinden und gleichzeitig die Grundlage des Seins bilden, wird von der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie modernisiert.“ (L. W. Skworzow: Obretajet li metafisika „wtoroje dychanije“?, Moskau 1966, S. 5.)
[87] J. M. Bocheński: Europäische Philosophie der Gegenwart, S. 251.
[88] Siehe ebenda, S. 206-208.

durch den Empirismus ergänzt, die Ontologie durch die philosophische Anthropologie; die Ansprüche auf ein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen stimmten mit den neuesten naturwissenschaftlichen Entdeckungen überein; die einseitige Interpretation des Seins werde durch die Erforschung aller seiner Stufen überwunden, wobei natürlich das göttliche Sein nicht ausgeschlossen wird. Und daraus wird die Schlußfolgerung gezogen: „Kein anderes System ist so ausgewogen, so nüchtern und rational wie die Systeme der Metaphysiker.“[89] Diese Systeme stellten „als [256] Ergebnis philosophischen Forschens ... zweifellos das Beste der Gegenwart dar“, und „die Tatsache, daß Europa heute eine Gruppe hervorragend wirksamer Metaphysiker besitzt, läßt für die kommenden Generationen eine bessere Zukunft erhoffen“.[90]

Wenn man Bocheński glauben würde, so erlangte die Metaphysik neues Leben, und die „thomistische Renaissance“ kündigte den Anbruch einer postkapitalistischen christlichen Zivilisation an! In Wirklichkeit ist die Situation völlig anders, vor allem deshalb, weil die metaphysische Synthese, von der Bocheński erzählt, nicht mehr als ein trügerischer Schein ist, der durch eine gewisse Anpassung der Metaphysik an die modernen historischen Bedingungen erzeugt wird.

Die jahrhundertelange Entwicklung der spekulativen Metaphysik bestätigt die bekannte Charakteristik dieser Richtung als einer im wesentlichen idealistischen, wie sie von Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ formuliert wurde. Diese Wahrheit wurde von den vormarxistischen Philosophen bei weitem nicht immer eingesehen, das betrifft nicht nur Idealisten, sondern auch Materialisten. Zum Beispiel hielt Helvétius den Materialismus für eine der Grundrichtungen der Metaphysik.[91] Hegel, der einen Gegensatz zwischen Metaphysik und Physik konstatierte, war der Auffassung, daß jede Philosophie, die diesen Namen verdient, im Grunde Metaphysik wäre, weil das Denken seiner Natur nach metaphysisch sei, das heißt über die Grenzen der Erfahrung hinausgehe. „Reine, pure Physiker sind in der That nur die Thiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborner Metaphysiker ist“[92], schrieb Hegel. Diese Ansicht ist unmittelbar mit der Lehre Hegels von der Substantialität des Denkens verbunden, aber sie hat auch einen allgemeinen Sinn: Die Philosophie befaßt sich mit der Untersuchung der Kate-[257]gorien, in ihnen begreift das Denken das, was sein Inhalt geworden ist; hier ist nichts Äußeres sein Gegenstand, sondern das Denken selbst. Solches Denken nennt Hegel spekulativ, metaphysisch, philosophisch. Jedoch verwendet Hegel gleichzeitig das Epitheton [Hinzufügung] „metaphysisch“ zur Charakteristik des antidialektischen Denkens. Auf diese Weise verleiht Hegel dem Ausdruck „metaphysisch“ nicht nur einen neuen, negativen Sinn, sondern bewahrt auch den traditionellen Sinn dieses Terminus. Der metaphysischen Denkweise stellt Hegel die Dialektik gegenüber, welche nach Hegel nicht nur eine Methode, eine Theorie des Erkennens, sondern auch eine Ontologie, das heißt ein metaphysisches System ist. Die Dialektik wird deshalb als autonomer logischer Prozeß charakterisiert, als Selbstentwicklung des Begriffs, deren Grundlage die logische Struktur der Wirklichkeit selbst bildet. Ein spekulatives metaphysisches System ist auch ein System logischer Schlußfolgerungen, die, da sie unabhängig von der Erfahrung sind, über deren Grenzen hinausgehen und das Transzendente als dem Denken Immanentes erfassen, welches das Wesen von allem, darunter auch des menschlichen Wesens ist. Die Dialektik ist nach Hegel

[89] Ebenda, S. 251.
[90] Ebenda, S. 252.
[91] „Ich kann diese beiderley Arten von Metaphysik mit nichts besser vergleichen, als mit den beiden verschiedenen Philosophien des Demokritus und des Plato. Von der Erde erhebt jener sich stufenweise bis zum Himmel, und vom Himmel sinkt dieser stufenweise bis zur Erde herab.“ (Herrn Johann Claudius Hadrian Helvétius hinterlassenes Werk vom Menschen, von dessen Geistes-Kräften, und von der Erziehung derselben, Bd. 1, Breslau 1774, S. 203, Anm.)
[92] G. W. F. Hegel: System der Philosophie. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, S. 232.

auch die echte metaphysische Methode, die es erlaubt, sich über die unausbleibliche Begrenztheit des empirischen Wissens auf jedes beliebige Entwicklungsniveau zu erheben.

Die Rationalisten des 17. Jahrhunderts versuchten zu beweisen, daß das Denken unabhängig von der Erfahrung Tatsachen entdeckt, die der Erfahrung unzugänglich sind, und beriefen sich auf die Mathematik, die sich – jedenfalls unmittelbar – nicht an die Erfahrung wendet. Hegel wußte dagegen sehr wohl, daß die Philosophie nicht einfach die Methode der Mathematik entlehnen kann. Nichtsdestoweniger teilte er eigentlich die Illusionen der Rationalisten des 17. Jahrhunderts, obgleich er meinte, er überwinde sie, insofern er die Selbstentwicklung des Begriffs als objektiven, ontologischen Prozeß betrachtete, der sich in der Wirklichkeit selbst und nicht einfach im Kopf des Philosophen vollzieht. Aber gerade diese Gleichsetzung von Sein und Denken stellte nichts anderes dar als eine konsequente Fortsetzung der rationalistischen Vermischung empirischer und logischer Begründungen.

Der Anhänger der irrationalistischen Metaphysik „beschuldigt“ den metaphysischen Rationalisten der Identifizierung von Logischein und Empirischem, von Denken und Sein. Jedoch geben sich sowohl der Rationalist als auch der Irrationalist, freilich auf ver-[258]schiedene Weise, der philosophischen Spekulation hin, das heißt, sie setzen das Übersinnliche, Überempirische, Transzendente voraus und versuchen, es rein spekulativ zu erfassen.

Der Idealismus ist vor allem eine bestimmte Lösung der Grundfrage der Philosophie. Sofern diese Lösung sich nicht auf die Gesamtheit der Daten von Wissenschaft und Praxis gründet, trägt sie spekulativen Charakter. Aber ist Spekulation nicht ein attributives Merkmal des Idealismus?

Die Antwort auf diese Frage kann offensichtlich nicht einseitig sein. Wenn das so ist, kann die Antithese von Idealismus und Materialismus nicht auf den Gegensatz von spekulativer und antispekulativer Form des Denkens zurückgeführt werden. Nehmen wir zum Beispiel die Kantsche Definition des Spekulativen: „Eine theoretische Erkenntnis ist *spekulativ*, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der *Naturerkenntnis* entgegengesetzt, welche auf keine anderen Gegenstände oder Prädikate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.“[93] Das ist die idealistische Auffassung des Spekulativen. Sie stellt natürlich nicht die einzig mögliche dar. Die materialistische Naturphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts war ungeachtet dessen, daß sie sich auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaft ihrer Zeit stützte, in gewissem Sinne spekulativ wie übrigens jede Naturphilosophie, da sie, wie Engels schreibt, „die noch unbekannten wirklichen Zusammenhänge durch ideelle, phantastische ersetzte, die fehlenden Tatsachen durch Gedankenbilder ergänzte, die wirklichen Lücken in der bloßen Einbildung ausfüllte“.[94] Dieses Theoretisieren, das nicht den Tatsachen Rechnung trägt, das die Grenze zwischen dem empirisch Gegebenen und dem Wahrscheinlichen, Gedachten, Vermuteten verwischt, ist der Grundzug der spekulativen Denkweise. Die marxistisch-leninistische Philosophie hebt zwar die gewaltige Bedeutung der kühnen wissenschaftlichen Abstraktion sowie weitgehender Annahmen und Hypothesen hervor, aber sie verwirft die spekulative Willkür, welche die wissenschaftlich festgestellten Tatsachen geringschätzt. Die Macht des abstrakten Denkens und das spekulative Abstrahieren sind verschiedene Dinge – ungeachtet dessen, daß [259] sie unter bestimmten historischen Bedingungen nicht selten zusammenfließen. Der Kampf gegen das spekulative Theoretisieren ist eine der grundlegenden Besonderheiten im historischen Prozeß der Bildung und Entwicklung des Marxismus.

---

[93] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, S .436.

[94] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 295.

Marx und Engels schätzten Feuerbachs glänzende Kritik der philosophischen Spekulation des Idealismus sehr hoch ein. Gleichzeitig unterstrichen sie aber, daß seine Philosophie nicht frei von Spekulation war. Die Begründer des Marxismus setzten den Kampf Feuerbachs gegen das spekulative Theoretisieren fort und zeigten dabei, daß die traditionelle Gegenüberstellung von Philosophie und wissenschaftlicher Forschung spekulativen Charakter hat. Ihre dialektische Negation der Philosophie im herkömmlichen Sinne ist auch eine Negation der Spekulation. Aber sie ist eine solche Negation, die zum Unterschied vom idealistischen Empirismus und Positivismus die Bedeutung der Abstraktion nicht schmälert und das theoretische Denken nicht herabsetzt.

Die Idealisten verabsolutieren nicht selten die relative Unabhängigkeit des Denkens von den Sinnesdaten. Besonders der spekulativen Metaphysik ist eine derartige Überschätzung eigen. Wir finden sie schon bei den Eleaten und in der Neuzeit bei den Rationalisten des 17. Jahrhunderts sowie bei der klassischen deutschen Philosophie. Unter dem Einfluß dieser hervorragenden Lehren wurde jede philosophische Verallgemeinerung, da sie unvermeidlich über die Grenzen der zur jeweiligen Zeit vorhandenen Erfahrung hinausging, als metaphysisch betrachtet. Wilhelm Wundt, der als Philosoph dem Rationalismus fernstand, schrieb nichtsdestoweniger: „*Metaphysik ist der auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben unternommene Versuch, eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen.*“[95] Die Weltanschauung, meinte Wundt, sei ihrer Natur nach ein metaphysisches System von Anschauungen. Wundt kam von den spezifischen Besonderheiten der spekulativen Metaphysik ab, weil er sich bemühte, sie mit empirischen, insbesondere naturwissenschaftlichen Angaben zu begründen. Von der Tatsache, daß die metaphysischen Probleme philosophischen Charakter tragen, schlußfolgerte Wundt, daß alle philosophischen Probleme metaphysischer Natur sind. Deshalb hielt er die spekulative Metaphysik [260] für den einzig möglichen Weg der Entwicklung der Philosophie. Er meinte: „... der Metaphysik wird man nicht ledig, weil metaphysische Probleme und Hypothesen gar nicht das spezifische Eigentum einer besonderen Wissenschaft sind, sondern weil sie überall, auf allen Gebieten wiederkehren.“[96] Die Fehlerhaftigkeit dieses Schlusses hängt mit der überaus verschwommenen, äußerst weiten Auffassung der Problematik der spekulativen Metaphysik zusammen.[97] Indessen ist es, sogar wenn man von der Antithese von Materialismus und Idealismus abstrahiert, nicht schwer, zu zeigen, daß der Phänomenalismus und andere mit ihm verwandte idealistische Lehren antimetaphysische Systeme von Anschauungen sind. Diese Tatsache, der Wundt nicht die notwendige Aufmerksamkeit widmete, da er die Metaphysik nicht als eine bestimmte Art der spekulativen Forschung auffaßte, erhält eine eigentümliche Interpretation in den Untersuchungen Walter Ehrlichs, eines Vertreters der „Philosophie der Philosophiegeschichte“. Ehrlich, der den offensichtlichen Gegensatz zwischen der metaphysischen Konzeption einer übersinnlichen Realität und dem philosophischen Empirismus anerkennt, behauptet, daß ei-

[95] W. Wundt: Metaphysik. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI. Systematische Philosophie, S. 106.
[96] Ebenda, S. 152.
[97] Hans Leisegang, ein Gegenwartsphilosoph irrationalistischer Richtung, behauptet, daß die Gegenstände der Metaphysik „alle transsubjektive Gegenstände“ seien (H. Leisegang: Einführung in die Philosophie, Berlin 1951, S. 72), und fährt dann fort: „Wo die Gegenstände der Metaphysik, die Kraft, das Leben, die Seele, der Geist, die Unendlichkeit, die Ewigkeit, die Welt, die Weltseele, der Weltgeist und noch viele andere auftreten, werden sie gebraucht, um mit ihnen dem Wirklichen und Erfahrbaren einen Sinn zu geben.“ (Ebenda, S. 76/77.) Der Materialismus, sagt Leisegang weiter, geht ebenfalls aus diesem für die Metaphysik charakteristischen Hineintragen eines Sinns in die untersuchten Gegenstände hervor. „Denn die Materie ist ebenfalls ein metaphysischer Gegenstand.“ (Ebenda, S. 77.) Dieser Schluß folgt nach Meinung Leisegangs daraus, daß die Materie als Substanz betrachtet wird. So gründet sich die gegenwärtige Apologie der spekulativen Metaphysik auf die Verwischung der Unterschiede zwischen den wirklichen und den eingebildeten, in Wirklichkeit nicht existierenden Objekten der philosophischen Forschung.

nerseits eine *positive*, andererseits eine *negative* Metaphysik existiere. Der Gegensatz zwischen dem objektiven Idealismus und dem subjektiven Idealismus wie auch der Gegensatz zwischen dem Materialismus und dem subjektiven Idealismus wird von Ehrlich auf die Unterschei-[261]dung einer „*Wesens-Metaphysik*“ einerseits und einer *kategorialen* Metaphysik andererseits zurückgeführt.[98] Durch diese verbalen Abgrenzungen wird der jahrhundertelange Kampf des Materialismus gegen die spekulative Metaphysik verzerrt darstellt. Ehrlich zufolge trat der Materialismus gegen sein eigenes Wesen auf, wobei ihm die Tatsache nicht bewußt wurde und er auch nicht das metaphysische Wesen einer jeden Philosophie erkannte. Der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus wird als Widerspruch zwischen der Metaphysik der Alltagserfahrung und der logisch strengen, in ihren Schlußfolgerungen konsequenten „kritischen“, transzendentalen und sogar „wissenschaftlichen“ Metaphysik betrachtet. Und während die materialistische Kritik des Idealismus als eine Frucht des Unverstands erscheint, wird der Kampf des Idealismus gegen den Materialismus als notwendige Negation der primitiven Spielart der spekulativen Metaphysik hingestellt.

So ist die Vermengung und sogar volle Gleichsetzung solcher Begriffe wie „Philosophie“, „Spekulation“, „Metaphysik“ nicht nur ein idealistischer Irrtum, der tiefe erkenntnistheoretische Wurzeln hat, sondern auch eine spezifische Form des Kampfes des Idealismus gegen den Materialismus. Einige Idealisten sind Anhänger der spekulativen Metaphysik, andere ihre Gegner. Doch auch diese kritisieren die materialistische Philosophie, die einen als Metaphysik, die anderen als eine der Wissenschaft fremde metaphysische Weltanschauung. Untersuchen wir die Argumente beider.

Der Anhänger der spekulativen Metaphysik bemüht sich zu beweisen, daß der Materialismus metaphysisch ist, weil er von der Ursprünglichkeit der Materie ausgeht, das Geistige aus dem Materiellen ableitet, das Weltall für ewig und unendlich hält. Von diesem Standpunkt aus unterscheidet sich der Materialismus eigentlich nicht von der Lehre, die das Geistige für primär ansieht, das Materielle aus ihm ableitet usw.: Das sind einander entgegengesetzte Standpunkte, aber sie gleichen sich darin, daß sie über die Grenzen jeder möglichen Erfahrung hinausgehen und folglich nicht berechtigt sind, sich für die Erhärtung ihrer spekulativen Postulate und Schlüsse auf sie zu berufen. So behauptet der Anhänger der spekulativen Metaphysik, daß seine Postulate mindestens ebenso gerechtfertigt wären wie die Postulate des Materialisten. [262] Das Wesen dieser idealistischen Kritik des Materialismus besteht in der Behauptung, daß der Materialismus ebensowenig mit der Wissenschaft verbunden sei wie der Idealismus, daß die Wissenschaft weder den einen noch den anderen Standpunkt bestätigen (oder widerlegen) kann.

Der obenerwähnte Ehrlich behauptet, daß die materialistische Geschichtsauffassung, da sie von solchen „Wesenheiten“ ausgeht wie von der gesellschaftlichen Produktion, der ökonomischen Basis, dem Überbau usw., ein metaphysisches System darstelle. Das durch den Marxismus begründete Prinzip der Parteilichkeit wird als metaphysisches Prinzip bezeichnet und die wissenschaftliche sozialistische Ideologie für ein System überempirischen Wissens erklärt.[99] Eine solche Deutung des marxistischen Materialismus vertuscht seinen unversöhnlichen Gegensatz zur religiösen Weltanschauung, die, wie Ehrlich richtig hervorhebt, die Urquelle der Metaphysik ist.

Ehrlich hält die Eigenschaft, Metaphysik zu sein, nicht für einen Mangel des Materialismus. Er ist sogar geneigt, den Materialismus einer zu geringen metaphysischen Orientierung zu berichtigen. Deshalb stellt er der materialistischen Philosophie den spekulativen Idealismus gegenüber, wobei er auf diese Weise prinzipiell die „gute“ Metaphysik von der „törichten“,

[98] Siehe W. Ehrlich: Philosophie der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1965, S. 95.
[99] Siehe ebenda, S. 106-110.

das heißt vom Materialismus, abgrenzt, der in Wirklichkeit eine Verneinung der spekulativen Metaphysik ist. Ehrlich bestreitet eigentlich diese Tatsache nicht, aber er bemüht sich zu beweisen, daß die materialistische Negation der Metaphysik ihr Ziel nicht erreicht, denn die Metaphysik sei aus der Philosophie prinzipiell nicht zu beseitigen. Wenn man berücksichtigt, daß Ehrlich wie auch andere Idealisten die Anerkennung des Übernatürlichen, der übersinnlichen Realität für das Wesen der Metaphysik hält, so wird klar, daß die Definition des Materialismus als „Metaphysik", freilich in negativer Weise, die prinzipielle Unvereinbarkeit der materialistischen Philosophie mit dieser idealistischen Richtung verschleiert.

Der Positivismus, der die idealistisch-empirische, phänomenalistische und agnostizistische Linie in der Philosophie fortsetzt, proklamiert die Kritik der Metaphysik als seine Hauptaufgabe. Auguste Comte hielt die Metaphysik für ein historisch unvermeidliches Stadium in der Entwicklung der Erkenntnis, die nach seiner [263] Meinung drei Stufen durchläuft: die theologische, die metaphysische und die positive wissenschaftliche. Indem Comte die Metaphysik als das Bestreben definiert, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen, stellt er sich nicht die Frage nach der Relativität der Grenzen jeder Erfahrung und berücksichtigt folglich nicht, daß das Hinausgehen über die Erfahrungsgrenzen, das heißt über die Grenzen jeder vorhandenen Erfahrung, ständig nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Einzelwissenschaften, darunter den experimentellen Wissenschaften, vor sich geht. Er erklärt einfach, daß die Erkenntnis dessen, was über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, unmöglich ist, weshalb die Metaphysik keine Wissenschaft sein kann. Comte und seine Nachfolger schlugen zwar vor, sich des metaphysischen Philosophierens zu enthalten, jedoch verneinten sie nicht die Existenz einer übersinnlichen Realität. Das heißt, sie blieben auf dem Boden der antidialektischen Gegenüberstellung des Empirischen und des Überempirischen, des Sinnlichen und des Übersinnlichen, wobei sie meinten, daß dieser Gegensatz von ihnen rational und nicht im Sinne der religiösen Unterscheidung von Diesseitigem und Jenseitigem gedeutet werde. Gerade diese in jeder Bedeutung des Wortes metaphysische Gegenüberstellung ist eine ontologische Voraussetzung des positivistischen Agnostizismus, jedenfalls in der Form, in welcher ihn seine Stammväter verkündeten. Auf einer solchen Gegenüberstellung beruhte die im Grunde subjektivistische Erkenntnistheorie von Auguste Comte, Herbert Spencer und anderen Vertretern des Positivismus. Und obgleich diese Denker ihre Philosophie als Lehre von den allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der von den Wissenschaften erkennbaren Wirklichkeit bezeichneten, deuteten sie diese Wirklichkeit, und dementsprechend auch ihre Gesetzmäßigkeit, als die Gesamtheit der *in der Erfahrung gegebenen* Erscheinungen, deren Existenz *außerhalb der Erfahrung* immer problematisch bleibt. Spencer zum Beispiel behauptete, „daß wir die letzte Natur dessen, was sich uns kundgegeben hat, nicht erkennen können", weswegen „wir die Philosophie als unmöglich verworfen haben, welche behauptet, das Seiende als von der Erscheinung unterschieden formulieren zu können".[100]

[100] H. Spencer: System der synthetischen Philosophie, Bd. 1. Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge, Stuttgart 1901, S. 123. – Die letzte Formulierung weist nicht einfach auf eine banale Wahrheit hin – daß unser Wissen vom Sein nicht nur das Sein selbst, sondern [264] auch das Niveau seiner Erkenntnis widerspiegelt –, sondern bringt das Prinzip zum Ausdruck, demzufolge die Erkenntnis das Aufdecken des Unerkennbaren ist. So ist die Unterscheidung von Subjekt und Objekt nicht die Konstatierung oder Auslegung einer bestimmten Tatsache, sondern ein „tiefst eindringender Unterschied unter den Kundgebungen des Nicht-Erkennbaren". (Ebenda, S. 150.) Im gleichen Geiste werden die Begriffe Materie, Bewegung, Raum und Zeit ausgedeutet; sie existieren nur für das erkennende Subjekt. Der naturwissenschaftliche Satz von der Unzerstörbarkeit der Materie wird so interpretiert, daß es sich hierbei um das ständige Existieren im Inhalt der sinnlichen Erfahrung handelt, woraus dann der Schluß gezogen wird, daß die Erfahrung nichts fixiert, das allgemein mit der von ihm unabhängigen Realität verbunden wäre. Die Erfahrung ist vielmehr subjektiv, und deshalb darf man nicht die Erscheinung mit dem Unerkennbaren vermischen. „Eine unbekannte Ursache der bekannten Wirkungen, die wir Erscheinungen, Gleichheiten und Verschiedenheiten zwischen diesen bekannten Wirkungen nennen, und eine

[264] Der Positivismus greift den objektiven Idealismus an, der als phantastische, der spekulativen Willkür entspringende Darstellung der Wirklichkeit kritisiert wird. Dem objektiven Idealismus wird der Empirismus gegenübergestellt, der im subjektivistischen und agnostizistischen Sinne ausgelegt wird. Dadurch ändert sich allmählich die Richtung des kritischen Auftretens der Neopositivisten; zum Hauptgegenstand der Kritik wird der Materialismus gemacht, der ausnahmslos dem objektiven Idealismus angenähert und als die allerraffinierteste, sich scheinbar auf die Erfahrung stützende spekulative Metaphysik behandelt wird, die bewußt spekulative Wesenheiten wie Materie – wobei dieses Wort von ihnen selbstverständlich mit großen Buchstaben geschrieben wird – anerkennt.

Die Analyse der Haltung Spencers und anderer früherer Vertreter des Positivismus zum objektiven Idealismus zeigt, daß ihre Einwände gegen ihn hauptsächlich die Probleme der positiven Beschreibung der vom Bewußtsein unabhängigen Realität betreffen. Der Positivist stimmt mit dem objektiven Idealisten darin überein, daß diese Realität sich grundlegend von den sinnlich wahrnehm-[265]baren Erscheinungen unterscheidet; diese Erscheinungen hält der Positivist ebenfalls für abgeleitet. Aber während der objektive Idealist sich bemüht, die Grundzüge dieser ursprünglichen Wirklichkeit zu bestimmen, beharrt der Positivist darauf, daß sie nur negativ, das heißt einfach als Unerkennbares, bestimmt werden kann.

Unvergleichlich wesentlicher sind natürlich die Differenzen zwischen dem Positivismus und dem Materialismus, um so mehr, da diese sich im Laufe der Geschichte des Positivismus vertiefen: Während seine früheren Vertreter nicht selten zu Kompromissen mit dem Materialismus, besonders dem naturwissenschaftlichen neigten, distanzierten sich ihre Nachfolger viel entschiedener von den materialistischen Tendenzen, darunter auch von dem „verschämten Materialismus“ agnostizistischer Prägung. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß Ernst Mach, als er den Vorwurf des Solipsismus zurückwies und sich bemühte, den prinzipiellen Unterschied seiner Lehre vom Berkeleyanismus und gleichzeitig auch vom Kantianismus zu beweisen, folgendes hervorhob: „*Berkeley* sieht die ‚*Elemente*‘ als durch etwas *außer* denselben Liegendes, Unbekanntes (Gott) bedingt an, wofür *Kant*, um als nüchterner Realist zu erscheinen, das ‚Ding an sich‘ erfindet, während die hier vertretene Anschauung mit einer Abhängigkeit der ‚Elemente‘ *voneinander* praktisch und theoretisch das Auskommen zu finden glaubt.“[101] Diese Erläuterung Machs zeigt eben den Unterschied zwischen dem subjektiven Idealismus, der nur die gegenseitige Verbindung der „Elemente“ (Empfindungen) anerkennt, und dem objektiven Idealismus, der das Vorhandensein einer den Empfindungen vorhergehenden immateriellen Wirklichkeit annimmt. Und gerade von den Positionen des subjektiven Idealismus aus erklärt Mach die im Bewußtsein jedes Menschen existierende Vorstellung von dem Unterschied zwischen den Empfindungen und dem Ding; sie reduziert sich nach seiner Meinung auf den Unterschied zwischen den einzelnen Empfindungen und dem ganzen Komplex von Vorstellungen, die mit diesen Empfindungen verbunden sind, wobei die frühere und die zukünftige Erfahrung eingeschlossen ist.

Die Tatsache, daß der Positivismus sich im Laufe seiner Entwicklung immer bestimmter vom objektiven Idealismus abgrenzt, [266] erweckt den Eindruck, er führe konsequent den Kampf nicht nur gegen die materialistische, sondern auch gegen die idealistische Anerkennung der von der Erkenntnis unabhängigen Realität. Indessen negiert der Positivismus nicht den Idealismus überhaupt, sondern nur den objektiven Idealismus klassischen Typs, der die These von

---

Sonderung der Wirkungen in Subjekt und Objekt – das sind die Postulate, ohne die wir nicht denken können“, sagte Spencer. (Ebenda, S. 169.) Diese positivistische Konzeption unterscheidet sich vom Kantischen Agnostizismus durch ihren im Grunde empiristischen Charakter, der erlaubt, den erkenntnistheoretischen Subjektivismus mit Elementen der materialistischen Naturauffassung zu verbinden.

[101] E. Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Jena 1922, S. 295, Anm.

der Existenz einer übersinnlichen immateriellen Wirklichkeit vertritt. Dabei deutet der Positivismus, sich vom Solipsismus abgrenzend, nicht selten die subjektiven Bewußtseinsphänomene als vom Bewußtsein unabhängige Realität.

Somit ist der Kampf des Positivismus gegen die „Metaphysik“ vor allem ein Kampf gegen den Materialismus. Aber in der Gegenwart kann man den Materialismus nicht „widerlegen“, wenn man sich nicht von den idealistischen Lehren abgrenzt, die sich am stärksten diskreditiert haben, und manchmal auch vom Idealismus überhaupt. Wir haben schon weiter oben dargelegt, daß die idealistische „Lossagung“ vom Idealismus in Wirklichkeit ein „verbesserter“ Idealismus ist. Deshalb kann auch die Polemik innerhalb des idealistischen Lagers nur im Zusammenhang des allgemeinen Kampfes des Idealismus gegen die materialistische Philosophie richtig verstanden und eingeschätzt werden.

Auf den ersten Blick scheinen die Kollisionen im idealistischen Lager davon zu zeugen, daß die Idealisten nicht so sehr mit der Widerlegung der materialistischen Philosophie als mit der theoretischen Abrechnung untereinander beschäftigt sind. Dieser erste Eindruck ist jedoch trügerisch, denn in der Polemik zwischen den Idealisten kommen diejenigen Schwächen ihrer Lehre ans Tageslicht, die von der materialistischen Kritik bloßgelegt wurden, verstärkt sich die idealistische Argumentation, und es wird eine gemeinsame Linie der idealistischen Auffassungen ausgearbeitet. In der Konsequenz erweisen sich die Differenzen zwischen den verschiedenen Richtungen des Idealismus als eng mit dem Kampf zwischen Materialismus und Idealismus verbunden.

Diese grundlegende Tatsache, die auch dazu beiträgt, die Konkurrenz unter den idealistischen Lehren zu verstehen, enthüllt sich besonders in der Geschichte des Positivismus und seines Kampfes gegen die „Metaphysik“.

Die Haltlosigkeit der positivistischen Interpretationen des Materialismus als Spielart der spekulativen Metaphysik ist historisch bewiesen. Und nichtsdestoweniger machte sich der philosophische Revisionismus, der sich niemals durch Selbständigkeit oder Geda-[267]kentiefe auszeichnete, in vollem Maße diese „antimetaphysischen“, eigentlich idealistischen Argumente gegen den Materialismus zu eigen. Milan Průcha, der als seine Aufgabe die „Bereicherung“ der Philosophie des Marxismus durch existentialistische Ideen verkündete, stellt die Behauptung auf, daß sich der dialektische Materialismus von den Relikten der spekulativen Metaphysik befreien müsse, besonders von der Position der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Materie. Diese sei ein „substantialistischer Gesichtspunkt“, „metaphysischer Essentialismus“, das heißt, es handle sich um integrierende Bestandteile der Lehre der klassischen spekulativen Metaphysik von den unveränderlichen Wesenheiten, die angeblich „unkritisch“ von Engels aufgenommen wurden. Průcha schreibt: „Ebenso wie die klassischen Metaphysiker, sucht Engels das Seiende, das der letzte Grund jedweder Wirklichkeit ist, hinter dem man bereits keine Fragen stellen kann, da es jenseits davon nichts gibt.“[102]

Bekanntlich betrachtete die rationalistische Metaphysik das Seiende als solches, das Seiende schlechthin als übernatürliche Realität, die sich radikal von der sinnlich wahrnehmbaren Welt unterscheidet. Průcha erwähnt das Hauptsächliche nicht: die idealistische Spekulation bezüglich der metaphysischen Überrealität. Er wünscht auch nicht zu sehen, daß dem dialektischen Materialismus die Gegenüberstellung von Einzeldingen und Materie, als deren allgemeines und unveränderliches Wesen, absolut fremd ist. Die marxistische Auffassung vom materiellen Wesen der Erscheinungen enthält in sich keinerlei Anerkennung eines besonderen, absoluten, von den einzelnen und vergänglichen materiellen Dingen unabhängigen Seins. Aber

[102] M. Průcha: Metaphysik und Marxismus. In: Akten des XIV. Liternationalen Kongresses für Philosophie, Bd. III, Wien 1969, S. 615.

eben eine solche wirklich metaphysische Konzeption schreibt Průcha dem dialektischen Materialismus zu, wobei er die materialistische Naturauffassung als eigentlich unvereinbar mit der Dialektik interpretiert. M. Průcha schreibt: „Wie oft nur spricht er (Engels – *d. Verf.*) von der Unzerstörbarkeit und Ewigkeit der Materie! Unter diesem grundlegenden Aspekt bleiben Veränderung und Bewegung auch für ihn nur äußerlich gegenüber der Materie ...“[103] So ergibt sich, wenn man M. Průcha folgt, daß der Marxist das Prinzip der Unzerstörbarkeit der Materie verwerfen soll, das in unserer Zeit eine Abc-Weisheit jeder [268] Naturwissenschaft geworden ist. Die Tatsache, daß die Materie sich gerade im Prozeß des Übergangs aus einer Form ihrer Existenz in eine andere erhält, das heißt im Prozesse der Veränderung und Entwicklung, stellt sich für Průcha als unwesentlich dar oder, wie er sich ausdrückt, als nicht bedrohlich für die metaphysischen Ausgangspositionen des Materialismus.[104]

Die bürgerlichen Kritiker der Philosophie des Marxismus verwischen den grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen dem dialektischen Materialismus und dem metaphysischen Materialismus sowie den radikalen Gegensatz zwischen dem Materialismus, besonders dem marxistischen Materialismus, und der spekulativen, idealistischen Metaphysik. So verfährt denn auch der Revisionist M. Průcha, nur mit dem Unterschied, daß er all diese Auffassungen als Entwicklung der marxistischen Philosophie erklärt, von der er sich in Wirklichkeit lossagte.

Der frühe Positivismus identifizierte nicht selten jede Philosophie mit der spekulativen Metaphysik und setzt anstelle der spekulativen Gegenüberstellung von Philosophie und Einzelwissenschaften eine „positive“ Gegenüberstellung der Einzelwissenschaften und der Philosophie. Eine solche Fragestellung führte unausweichlich zu einer nihilistischen Negierung aller historisch entstandenen Problematik der Philosophie. George Henry Lewes schrieb, er werde das Wort „Philosophie“ ausschließlich zur Bezeichnung der Metaphysik als dem direkten Gegensatz zum positiven Wissen verwenden.[105] Aber während der Positivismus predigte, die Philosophie als eine der Wissenschaft fremden Metaphysik abzuschaffen, verkündete er zugleich das Entstehen einer positiven, wissenschaftlichen Philosophie, das heißt, er bemühte sich, den philosophischen Nihilismus mit der positiven philosophischen Forschung zu verbinden. Was waren die Quellen dieser widersprüchlichen Position, die das positivistische Philosophieren zum Eklektizismus verurteilte?

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlor die spekulative Metaphysik in England, Frankreich, Deutschland und anderen europäischen Ländern ihren bisherigen Einfluß unter der wissenschaftlichen Intelligenz. Der „verschämte Materialismus“ in der Form, wie ihn Thomas Huxley und andere Naturforscher ausarbei-[269]teten und auch die Propagandisten der Naturwissenschaft entwickelten, erlangte die führende Position. Der positivistische Nihilismus, die Negation der „Metaphysik“, das Bemühen anstelle der Philosophie die „Psychologie der Erkenntnis“ (Mach), die Erkenntnistheorie usw. zu setzen, bedeuteten die Anerkennung der Krise des Idealismus, aber gleichzeitig auch eine Verneinung des von der materialistischen Philosophie gewiesenen Auswegs aus dieser Krise. Es waren Versuche, den Idealismus zu erneuern und zu modernisieren, indem man ihn auf die erkenntnistheoretische Problematik beschränkte. Selbstverständlich hinderte diese Begrenzung der Problematik den Positivismus nicht daran, eine weltanschauliche Lehre zu bleiben, die, wenn nicht direkt, so doch indirekt eine subjektivistische, agnostizistische Antwort auf alle grundlegenden philosophischen Probleme gab.

Der Neopositivismus bildete sich als Verwirklichung der Tendenz, den Gegenstand der Philosophie im höchsten Maße einzuengen, was einerseits mit der Notwendigkeit gerechtfertigt

[103] Ebenda, S. 614.
[104] Siehe ebenda.
[105] Siehe G. H. Lewes: The biographical history of philosophy, London 1857, S. XVI.

wurde, die Metaphysik auszuschließen, und andererseits damit, daß die positive Erforschung von Natur und Gesellschaft Gegenstand der Einzelwissenschaften wurde. Diese Begrenzung der Problematik der Philosophie wie auch der Ausschluß der „Metaphysik“ aus dieser führten zum Verzicht auf weltanschauliche (tatsächlich materialistische) Schlußfolgerungen aus den Naturwissenschaften. Solche Schlußfolgerungen erklärte man als von außen her in die Naturwissenschaften hineingetragen, und zwar aus der Metaphysik. Vom Materialismus der Naturforscher, der ständig in deren Spezialuntersuchungen zum Vorschein kam, wurde behauptet, er besäße keine Beziehung zum Inhalt des wissenschaftlichen Wissens und sei nur mit deren Form verbunden: mit der Sprache der Wissenschaft, mit belastenden „metaphysischen“ Vorurteilen, die aus ihrer Unvollkommenheit oder aus der Nichtbeachtung der Forderungen der logischen Syntax entsprängen, usw. Rudolf Carnap schrieb: „*Metaphysisch* werde ich alle diejenigen Sätze nennen, die den Anspruch erheben, ein Wissen auszudrücken, das jenseits der Grenzen jeder Erfahrung liegt, z. B. über das reale Wesen der Dinge, über das Ding an sich, das Absolute u. s. f. Ich schließe in die Metaphysik die Theorien nicht ein – die manchmal metaphysisch genannt werden – deren Aufgabe darin besteht, in Form eines wohlgeordneten Systems die allgemeinsten Sätze über die verschiedenen Wissenschaftsgebiete zusammenzustellen; solche Theorien gehören fak-[270]tisch nicht zur Philosophie, sondern zur empirischen Wissenschaft.“[106] Die von Carnap angeführten Beispiele für metaphysische Sätze sind hauptsächlich aus der Vergangenheit geschöpft; sie beziehen sich auf die grundlegenden Gedanken von Thales, Pythagoras, Platon, Spinoza usw. Dieser Hinweis wird mit der Schlußfolgerung beendet, daß Monismus, Dualismus, Materialismus und Spiritualismus gleicherweise metaphysisch sind, da ihre Thesen weder verifizierbar sind noch auf rein logischem Wege bewiesen werden können.

Bekanntlich zeigte die weitere Entwicklung des Neopositivismus, daß diese begrenzten Auffassungen der Verifizierbarkeit und des Beweises, die von ihm vorgeschlagen wurden, sich als unvereinbar mit den grundlegenden Prinzipien und Gesetzen der Naturwissenschaft herausstellten. Vom Standpunkt des Neopositivismus erwiesen sich diese Prinzipien, Gesetze und Prämissen als „metaphysisch“, das heißt, sie wurden aus der Wissenschaft ausgeschlossen. Dieser Umstand, der eine Überprüfung des neopositivistischen „Rasiermessers Occams“ notwendig machte, zeigte, daß der Positivismus nicht so sehr gegen die spekulative Metaphysik als gegen die theoretischen Verallgemeinerungen in der Naturwissenschaft gerichtet ist, da sie nicht mit dem engen und zudem idealistischen Empirismus übereinstimmen und zu materialistischen Schlußfolgerungen führen. Der Neopositivismus, der lediglich auf eine kritische Erforschung der Sprache der Wissenschaft Anspruch erhebt, erwies sich in der Tat als idealistische Kritik ihres materialistischen Inhalts. Die Negation der spekulativen Entgegensetzung von Philosophie und Naturwissenschaft verwandelte sich überraschend in eine Gegenüberstellung von Positivismus und materialistischer Methodologie der Naturwissenschaft. Die Hauptaufgabe des Neopositivismus wurde der „Beweis“, daß die Naturwissenschaft unvereinbar mit dem Materialismus ist und nur mit dem subjektivistischen und agnostizistischen Relativismus übereinstimme.

Im Endresultat waren die Neopositivisten gezwungen, anzuerkennen, daß es ihnen nicht gelungen war, die Metaphysik zu überwinden, daß die von ihnen vorgeschlagenen Methoden zur Erklärung des Sinns von Sätzen die Metaphysik nicht beseitigten, die anscheinend weder aus der Philosophie noch aus der Natur-[271]wissenschaft verbannt werden kann. Diese erzwungene Anerkennung bezeugte, daß die Prinzipien der neopositivistischen Epistomologie, derzufolge alle Aussagen, die nicht verifizierbar oder nicht falsifizierbar sind oder sich nicht mittels eines logischen Schlusses ergeben, „metaphysisch“ sind, gescheitert waren. Da es

[106] R. Carnap: Philosophy and Logical syntax. In: M. White: The age of analysis, New York 1958, S. 212/213.

Aussagen dieser Art in allen Wissenschaften und, was noch schlimmer ist, auch in der neopositivistischen Philosophie gibt, erwiesen sich die Kriterien des „Metaphysischen“ oder der Unwissenschaftlichkeit, die von den Neopositivisten vorgeschlagen wurden, als unhaltbar.

Dabei stellte es sich heraus – und das mußten auch die Neopositivisten anerkennen –, daß viele „metaphysische“ Thesen der Philosophie und der Naturwissenschaft im Laufe ihrer historischen Entwicklung logisch bewiesen und empirisch verifiziert wurden. Victor Kraft, einer der ältesten Neopositivisten, schrieb: „Der Atomismus ist aus einer metaphysischen Idee eine naturwissenschaftliche Theorie geworden. Er schwebt nicht mehr als eine dogmatische Konstruktion in der Luft, sondern er hat seine solide Grundlage in der Erfahrung.“[107] Heute sprechen die Neopositivsten nicht selten von der Unvermeidlichkeit „metaphysischer“, intelligibler und sogar irrationaler Postulate in der Wissenschaft. Hans Reichenbach hält die „metaphysische“ Anerkennung der objektiven Realität für unerläßlich. Die Philosophie der linguistischen Analyse distanziert sich vom Neopositivismus als von einer Lehre, die sich als nur vermeintlicher Gegner der „Metaphysik“ herausgestellt hat. Aber auch die Vertreter der analytischen Philosophie erweisen sich bei einer Überprüfung als „Metaphysiker“, vor allem deshalb, weil sie die Sprache als Raum des menschlichen Lebens und darüber hinaus als Grenze der Welt deuten. Yvon Gauthier schreibt: „Das Sein existiert nur in der Sprache und mittels der Sprache ... Das Reale ist die Sprache, die dem wechselseitigen Spiel des Bewußtseins und seiner Welt Raum gibt.“[108]

[272] Die Geschichte des Positivismus – die Geschichte seines lauthals verkündeten Kampfes gegen die „Metaphysik“ – endet mit der Kapitulation vor dem spekulativ-idealistischen Philosophieren. Und das ist gesetzmäßig, denn der Idealismus, was auch immer seine Form sein möge, tendiert ständig zur spekulativen Metaphysik des objektiven oder subjektiven Idealismus. Die Illusion der Neopositivisten bestand in der Überzeugung, daß der Empirismus (natürlich der idealistische) wegen seines Gegensatzes zum objektiven Idealismus unvereinbar mit der Metaphysik wäre. Die Geschichte zerstreute diese Illusion.

Wir betrachteten die grundlegenden Differenzen in den Auffassungen zur spekulativen Metaphysik und die mit ihnen verbundenen Differenzen in bezug auf die metaphysischen (und „metaphysischen“) Probleme insgesamt. Diese Meinungsverschiedenheiten wie auch der Kampf gegen die spekulative Metaphysik sind ein verworrener Knäuel von Widersprüchen. Ihn zu entwirren ist eine der dankbarsten Aufgaben der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft. Das wenige, was in diesem Kapitel gesagt werden konnte, führt zu der Überzeugung, daß sowohl die Verteidigung wie die Negation der spekulativen Metaphysik wie auch der ständige Wechsel der Bedeutung des Terminus „Metaphysik“, wenn auch in vermittelter Form, den jahrhundertelangen Kampf zwischen Materialismus und Idealismus widerspiegeln.

[273]

---

[107] V. Kraft: Einführung in die Philosophie, Wien 1967, S. 71.

[108] Y. Gauthier: Herméneutique philosophique et heuristique métaphysique. In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. 1, Wien 1968, S. 331. – Diese Thesen sind eine Entwicklung der Ideen, die Ludwig Wittgenstein im „Tractatus logico-philosophicus“ ausgesprochen hat; dieses Werk hat bekanntlich bei der Herausbildung des Neopositivismus eine bedeutende Rolle gespielt. Wittgenstein schrieb: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.“ [272] (L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 1960, S. 64.) Die Philosophie der linguistischen Analyse, die erklärt, die vom Positivismus gestellte Aufgabe gelöst zu haben, begibt sich aufs neue auf den vom Positivismus beschrittenen Irrweg.

Viertes Kapitel
Die große Konfrontation: Materialismus und Idealismus. Argumente und Gegenargumente

1. Der Kampf von Materialismus und Idealismus als epochales kulturhistorisches Phänomen

Die Untersuchung der Grundfrage der Philosophie und der gesetzmäßigen Polarisation der philosophischen Richtungen hat deutlich gemacht, daß die philosophischen Grundrichtungen Materialismus und Idealismus sind. Wir untersuchten bereits im Zusammenhang mit der positiven Analyse der Probleme der philosophiehistorischen Wissenschaft in den vorangegangenen Kapiteln die materialistische Kritik des Idealismus einerseits und die Argumente des Idealismus gegen den Materialismus andererseits. In diesem Kapitel soll auf breiterer Ebene die Untersuchung fortgesetzt und unter dem Gesichtspunkt der sozialen Entwicklung der Menschheit, die sich nicht ohne Mitwirkung der Philosophie vollzieht, untersucht werden.

Ein Vorurteil der bürgerlichen philosophiehistorischen Wissenschaft der Gegenwart ist die Vorstellung, der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus sei eine innere Angelegenheit der Philosophie und habe keine Bedeutung für die übrigen Gebiete [274] des geistigen Lebens der Gesellschaft. Die Neopositivisten, die darauf Anspruch erheben, die „Einseitigkeit“ dieser Gegensätze überwunden zu haben, verkündeten, daß die Wissenschaft weder den Materialismus noch den Idealismus bestätige, weshalb beide Lehren als bar jeder wissenschaftlichen Bedeutung betrachtet werden müssen. Bertrand Russell bemerkt ironisch: „Bekanntlich läßt der Idealist als einziges den ‚Geist‘ gelten, nicht anders denkt der Materialist von der ‚*Materie*‘.“[1] Russell war natürlich davon überzeugt, daß er vom Materialismus ebensoweit wie vom Idealismus entfernt sei.

Die Neopositivisten schildern den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus als so etwas wie die von Swift beschriebenen Streitigkeiten unter den Liliputanern – der Tramecksan- und der Slamecksan-Partei. Die Tramecksaner weisen nach, daß nur hohe Absätze den Traditionen und der Staatsordnung von Liliput entsprechen, und fordern, daß nur diejenigen in höhere Staatsämter eingesetzt werden, die den hohen Absätzen vor den niedrigen den Vorzug geben. Die Slamecksaner behaupten dagegen, daß nur die niedrigen Absätze von wahrer Tugend und Würde zeugen und zum Kennzeichen für das Vertrauen der Regierung gemacht werden müssen.

Die neopositivistische Auffassung, die Antithese von Materialismus und Idealismus sei haltlos, hatte anfangs auf Naturwissenschaftler, die den Weg vom historisch überlebten mechanistischen Materialismus zur heutigen dialektisch-materialistischen Weltanschauung nicht finden konnten, einen merklichen Einfluß. Später erkannte ein bedeutender Teil der Naturwissenschaftler, daß positivistischer Subjektivismus mit den weltanschaulichen Voraussetzungen der Naturwissenschaften nicht zu vereinbaren ist. Doch nur wenige wurden unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft zu bewußten Verfechtern des heutigen Materialismus.

Max Planck schrieb, gegen die neopositivistische Ablehnung der „naiven“ Überzeugung gewandt, daß es eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit gibt: „Dieser feste, durch keine Hemmnisse zu erschütternde Glaube an das absolut Reale in der Natur ist es, der für (den Forscher) ... die gegebene Voraussetzung seiner Arbeit bildet und der ihn immer wieder in der Hoffnung bestärkt, daß es ihm gelingen möge, sich an das Wesen der objek-[275]tiven Natur noch etwas näher heranzutasten und dadurch ihren Geheimnissen immer mehr auf die Spur zu kommen.“[2] Die von Planck benutzte Terminologie ist freilich nicht

[1] B. Russell: Philosophie des Abendlandes, Berlin/Darmstadt 1951, S. 545.
[2] M. Planck: Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft, Leipzig 1942, S. 20.

ganz befriedigend, denn die Anerkennung der objektiven Realität der Natur ist kein Glaube, sondern ein Wissen, das in jedem Akt bewußter praktischer Tätigkeit des Menschen, in jedem Fragment einer beliebigen wissenschaftlichen Auffassung gegenwärtig ist. Gerade diese Tatsache betont auch Planck, und die unexakte Terminologie hebt in dem gegebenen Fall nur noch stärker seine grundlegende materialistische Überzeugung hervor.[3]

Freilich vermochten bei weitem nicht alle Naturforscher, die in einer Atmosphäre der Vulgarisierung und der Verunglimpfung des Materialismus arbeiteten, sich gegenüber der idealistischen Weltanschauung abzugrenzen, und viele von ihnen unterstützten den Idealismus.[4] Die Bourgeoisie, sagte Lenin, fordert von ihren Professoren eine reaktionäre Einstellung.

Die Untersuchung der philosophischen Anschauungen der heutigen Naturwissenschaftler bestätigt den eingangs geäußerten Gedanken: Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus ist nicht die Privatangelegenheit der Philosophen. Dieser Kampf der Ideen vollzieht sich in allen Sphären des gesellschaftlichen Le-[276]bens: Die Geschichte des Freidenkertums, der Aufklärung und des Atheismus, der Kampf gegen die geistige Diktatur der Kirche und gegen den Klerikalismus überhaupt, die Entwicklung des Rechtsbewußtseins, die Vernichtung der Sklaverei und der Leibeigenschaft, die bürgerlich-demokratische Umgestaltung, die Entwicklung der ethischen und ästhetischen Kriterien, der Theorie und Praxis des Sozialismus – alle diese Prozesse, deren Bedeutung offensichtlich ist, sind mit dem Kampf zwischen den beiden grundlegenden Weltauffassungen – dem Materialismus und dem Idealismus – organisch verbunden.

Wir wollen uns den historischen Tatsachen zuwenden. Die feudalen Reaktionäre zeichneten sich nicht selten durch ein äußerst klares Klassenbewußtsein aus. Im Jahre 1770 erklärte der Generalstaatsanwalt am Parlament zu Paris, Séguier, der die offizielle Verurteilung und Verbrennung von Holbachs „System der Natur“ beantragte: „Die Philosophen wurden zu den Lehrmeistern des Menschengeschlechts. Die Freiheit zu denken – das ist ihr Ruf, und dieser Ruf wird von einem Ende der Welt bis zum anderen gehört. Mit einer Hand versuchen sie, den Thron ins Wanken zu bringen, mit der anderen wollen sie den Altar stürzen.“[5] In diesen Worten liegt nicht nur Angst und die sie begleitende Übertreibung der wirklichen Gefahr, die dem Feudalismus von seiten der fortschrittlichen – in diesem Falle der materialistischen – Philosophie drohte, sondern auch die nüchterne Einsicht in die Tatsache, daß die philosophische Revolution in Frankreich den Weg für den politischen Umsturz bahnt.

Zum Unterschied von Generalstaatsanwalt Séguier beurteilte de Maistre die revolutionäre Bedeutung der Philosophie der französischen Aufklärung erst nach der Revolution. „Die heutige Generation“, schrieb er, „ist Zeuge eines der grandiosesten Schauspiele, die der Mensch jemals erblickt hat: es ist der bis zum äußersten angespannte Kampf zwischen Christentum und Philosophie“.[6] Die Philosophie – gemeint ist die Philosophie der französischen Aufklä-

---

[3] An anderer Stelle sagt Planck: „... die exakte Wissenschaft (kann) das Reale im metaphysischen Sinn niemals entbehren.“ (Ebenda, S. 24.) Der Terminus „metaphysisch“ klingt zweideutig, insofern als es sich um die sinnlich wahrnehmbare Realität handelt. Aber wenn man in Rechnung zieht, daß die Neopositivisten den Materialismus als „Metaphysik“ hinstellen, wird offenbar, gegen wen der Satz Plancks gerichtet ist.

[4] Wir möchten nur ein Beispiel einer solchen Verunglimpfung anführen, die mit einer Aufforderung, polizeiliche Maßregeln zu ergreifen gegen die Anhänger des Materialismus, gleichbedeutend ist; der Materialismus bedeutet nach der Meinung des bekannten amerikanischen „Politologen“ E. M. Burns „eine zynische Mißachtung der menschlichen Natur, die Verneinung, daß Sterbliche auch zu Handlungen aus edlen Motiven bewegt werden können“. (E. M. Burns: Ideas in Conflict, New York 1960, S. 74/75.) Solche „Charakteristiken“ des Materialismus erfüllen eine bestimmte ideologische Funktion: Sie sollen die Naturwissenschaftler buchstäblich einschüchtern, die den Versuch machen, die wissenschaftlichen Erkenntnisse weltanschaulich zu erfassen.

[5] Vorwort zu P. Holbach: System der Natur. In: Isbrannyje proiswedenija w dwuch tomach, Bd. 1, Moskau 1963, S. 11.

[6] J. de Maistre: Œuvres complètes, Bd. 1, Lyon 1891, S. 61/62.

rung – stellt sich dem Ideologen der Restauration als „wesentlich desorganisierende Kraft“[7] dar, weil sie, statt sich auf die Religion zu stützen, gegen diese kämpft. Ihr Kampf gegen [277] Feudalismus wird als nihilistische Negation der Zivilisation im allgemeinen ausgelegt: „Ich werde niemals an die Nützlichkeit der Negation (du néant) glauben“[8], schrieb de Maistre.

Obwohl Séguiers Auftreten unmittelbar gegen Holbachs „Bibel des Materialismus“ gerichtet war, zielte er, wie später auch de Maistre, auf die ganze Philosophie der französischen Aufklärung, zu deren hervorragendsten Vertretern sowohl Materialisten als auch Idealisten zählten. François-Marie Voltaire, der die Newtonsche Physik, den Deismus, den Sensualismus Lockes, die Kritik der spekulativen Metaphysik, den philosophischen Skeptizismus miteinander vereinigen wollte, war wohl der entschiedenste Gegner des Feudalismus. Seine Losung „Vernichtet die Verruchte!“ entflammte für den Kampf gegen die geistige Diktatur der Kirche. Der Voltairianismus galt zu dieser Zeit, ungeachtet seines gemäßigten sozialen Programms, fast als Synonym für den offenen Aufstand gegen die herrschende Ordnung. Gogol legte in einer Komödie dem Stadthauptmann folgende Worte in den Mund: „Der Herrgott selbst hat es so eingerichtet, und die Voltairianer regen sich umsonst darüber auf.“ Die Angst vor dem Voltairianismus empfanden sowohl die russischen als auch die preußischen und alle anderen feudalen Reaktionäre gleichermaßen.

Der geistige Vater der Jakobiner war Jean-Jacques Rousseau. Warum stellt dieser Idealist ein radikaleres soziales Programm auf als die Materialisten Holbach, Helvétius und Diderot? Rousseau war der Ideologe der kleinbürgerlichen, vor allem bäuerlichen Masse, die natürlich nicht irreligiös war.[9] Der Atheismus war in der Epoche der Großen Französischen Revolution eine esoterische Philosophie der Aristokratie und eines Teils der dieser auf [278] Grund der sozialen Position nahestehenden Bourgeoisie, in deren Mitte wir auch den Generalsteuerpächter Helvétius finden. Holbach nannte man den persönlichen Feind des Herrgotts. Seine „Ethocratie“ widmete er Ludwig XVI., der kurz darauf von der Revolution aufs Schafott geschickt wurde. Das politische Ideal Holbachs war die aufgeklärte, konstitutionelle Monarchie; sie war das bürgerlich-revolutionäre Ideal dieser Zeit, ungeachtet dessen, daß ein Teil der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Ideologen bereits die Notwendigkeit einer Republik verkündete. Die gemeinsame Aufgabe aller Aufklärer – sowohl der Materialisten als auch der Idealisten – war Kampf gegen den Feudalismus. Die Frage nach der zukünftigen Form der Regierung war noch nicht aktuell.

Bedeutet das, es gab unter den französischen Aufklärern, den Materialisten und den Idealisten, keine Meinungsverschiedenheiten? Keineswegs. Diese Meinungsverschiedenheiten betrafen das Wesentlichste: die Religion, den Atheismus, die philosophische Deutung der Wirklichkeit. Aber im Kampf gegen den gemeinsamen Feind – den Klerikalismus, die Scholastik und die mit ihr verwandten Spielarten des Idealismus – waren sich alle Aufklärer einig. Ihre Argumente gegen die feudale Ideologie waren freilich nicht von gleichem Wert, und dies

[7] Ebenda, S. 56.
[8] Ebenda, S. 57.
[9] Robespierre hielt den Atheismus für eine antidemokratische Lehre; er bemühte sich, einen rationalistisch-religiösen Kult des höchsten Wesens, vor dem alle gleich sind, zu schaffen. „Der Atheismus ist aristokratisch“, sagte Robespierre. „Der Gedanke des höchsten Wesens, das über die bedrückte Unschuld wacht und den triumphierenden Frevel bestraft, ist in höchstem Maße demokratisch ... wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden.“ (Zit. in: M. F. Owsjannikow: Perwyje filossofskije raboty molodowo Gegelja. In: Utschennyje sapiski Moskowskowo oblastnowo pedagogitscheskowo instituta, Bd. XLII/XLIII., Moskau 1956, S. 208.) Es ist bemerkenswert, daß sich dieser Ausspruch von Voltaires Aphorismus über die Polizeifunktionen der Religion nicht so sehr unterscheidet, jedoch das entgegengesetzte Vorzeichen trägt; die [278] Religion ist nach Robespierres Auffassung nicht für die Zügelung der unteren Volksschichten, sondern für die Sicherung der Gleichheit aller Bürger vor dem höchsten Gesetz notwendig.

wirkte sich wesentlich auf die weitere Entwicklung der Philosophie aus. Für die Ideologen der feudalen Reaktion jedoch war der Idealist Rousseau nicht weniger gefährlich als der Materialist Holbach: Dieser Idealist fand so vernichtende Argumente gegen die feudale Ideologie, wie sie bei dem Atheisten Holbach nicht zu finden sind. Rousseau behauptete zum Beispiel, daß die in Frankreich herrschende katholische Religion das menschliche Bewußtsein vergewaltige. Ein solches Argument war für einen Angehörigen des dritten Standes verständlich. Holbach wies nach, daß jede beliebige Religion die Seele vergewaltigt. Mit dieser weitgehenden Schlußfolgerung waren nur wenige einverstanden.

Das Studium der jeweiligen Bedeutung des Materialismus und des Idealismus in der Geschichte der Menschheit setzt also die organische Einbeziehung dieser philosophischen Grundrichtungen in den realen sozialökonomischen Zusammenhang voraus. Die phi-[279]losophische Ideologie der Bourgeoisie, die gegen den Feudalismus kämpfte, war auch dann revolutionär, wenn sie idealistischen oder sogar religiösen Charakter hatte. Die materialistische Philosophie der ihre Macht festigenden Bourgeoisie war dagegen konservativ, so zum Beispiel im 19. Jahrhundert der Vulgärmaterialismus in Deutschland. Übrigens hatte diese Form des Materialismus in anderen, weniger entwickelten kapitalistischen Ländern eine progressive Bedeutung. Man kann P.W. Kopnin zustimmen, wenn er sagt: „Ein idealistisches System kann in der Entwicklung der philosophischen Wissenschaft ein Schritt voran sein im Vergleich zum bestehenden Materialismus und im geistigen Leben der Gesellschaft eine reaktionäre Rolle spielen, und umgekehrt kann ein solches System für die fortschreitende Bewegung des philosophischen Denkens ohne jede Bedeutung sein und auf das gesellschaftliche Leben des Landes einen progressiven Einfluß ausüben.“[10]

Der historische Materialismus, der die Philosophie als spezifische Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins versteht, schließt eine einseitige Bestimmung der sozialen Position von Materialismus und Idealismus prinzipiell aus. Die Vorstellung, daß der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus immer die Gegensätze der grundlegenden Klassen einer antagonistischen Gesellschaft widerspiegele, ist eine Simplifizierung, die an die sattsam bekannte Konzeption von W. M. Schuljatikow grenzt. Das Beispiel der französischen Aufklärung zeigt, daß dieser Gegensatz auch im Rahmen ein und derselben, der bürgerlichen Ideologie, vorhanden ist. Auch die historische Antithese Hegel – Feuerbach bestätigt das. In ihren Lehren spiegelte sich eine Entwicklungsstufe der bürgerlichen Ideologie in Deutschland wider.

Selbstverständlich steht die materialistische Philosophie der bürgerlichen Aufklärer dem Idealismus der Ideologen des Feudalismus feindlich gegenüber. Und der dialektische und historische Materialismus ist eine Lehre, die der gegenwärtigen idealistischen Philosophie radikal entgegengesetzt ist. Mit anderen Worten, hier spiegelt der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus den Kampf der antagonistischen Klassen wider.

Eine Ideologie trägt, wenn sie unerläßliche Forderungen der gesellschaftlichen Entwicklung widerspiegelt, revolutionären oder fortschrittlichen Charakter. Unter bestimmten historischen Be-[280]dingungen, beim Übergang von einer historischen Form der Unterdrückung der Werktätigen zu einer anderen, dem höheren Niveau der Produktivkräfte entsprechenden Form, können Idealismus und Religion die ideologische Form eines solchen Übergangs sein. Das Frühchristentum war, bevor es zur Staatsreligion wurde, die historisch fortschrittliche Ideologie der Sklaven. Der Protestantismus wurde die Ideologie der niederländischen und später auch der englischen Revolution. Es waren Jahrhunderte der Befreiungsbewegung der Werktätigen, die lange Erfahrung des Klassenkampfes des Proletariats notwendig, um den Atheismus zur Weltanschauung des progressiven Teils, aber durchaus nicht der Mehrheit der

[10] P. W. Kopnin: K woprossu o metode istoriko-filossofskowo issledowanija. In: Woprossy filossofii, 1967, Heft 5.

unterdrückten und ausgebeuteten Massen werden zu lassen. Dadurch wird die große kulturhistorische, erkenntnismäßige philosophische Bedeutung von Atheismus und Materialismus natürlich nicht reduziert.

Der Materialismus von Holbach, Helvétius und Diderot ist eine weitaus höhere Stufe, die Natur philosophisch zu erfassen, als die idealistische Lehre Rousseaus. Letzterer übertrifft freilich die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts in seiner Auffassung vom gesellschaftlichen Leben, was nicht verwundert, weil die vormarxistischen Materialisten sich gerade auf diesem Gebiet nicht an den Materialismus hielten. Folglich besteht in der Philosophie der Geschichte zwischen dem Idealisten Rousseau und dem Materialisten Holbach trotz der wesentlichen Unterschiede, die mit dem Atheismus und dem Mechanizismus Holbachs zusammenhängen, kein scharf ausgeprägter Gegensatz. Rousseau deutet bekanntlich die Geschichte der Menschheit naturalistisch, er nimmt nicht zu theologischen Argumenten Zuflucht und mißt solchen Faktoren wie dem Anwachsen der Bevölkerung, der Ausbreitung des Privateigentums, der Entwicklung der Wissenschaft, der Kultur und des Staates erstrangige Bedeutung bei. Wie paradox das auch sein mag, der Idealist Rousseau kam der materialistischen Geschichtsauffassung näher als der Materialist Holbach. Die Erklärung hierfür ist das Rousseau eigentümliche dialektische Herangehen an einige ganz wesentliche Seiten der gesellschaftlichen Entwicklung.[11]

[281] Rousseaus Dialektik ist zweifellos mit seiner sozialen Stellung, mit seiner kleinbürgerlichen Kritik an der antagonistischen Gesellschaft verknüpft. Man darf jedoch nicht vergessen, daß der kleinbürgerlich-romantische Charakter dieser Kritik auch eine Kehrseite, nämlich eine reaktionäre Seite hat, die freilich erst später, als die Geschichte die Frage des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus stellte, bedeutungsvoll wurde.

Eine vergleichende Analyse der Rolle des Materialismus und des Idealismus im ideologischen Leben der Gesellschaft erfordert die konkret-historische Erfassung der unterschiedlichen Verhältnisse. Vor allem muß geklärt werden, welche gesellschaftlichen Interessen der gegebenen Epoche die untersuchte materialistische oder idealistische Lehre zum Ausdruck bringt, worin ihr sozialer Sinn, ihre ideologische Tendenz besteht. Weiter muß in vollem Maße in Betracht gezogen werden, daß im Rahmen der vormarxistischen Philosophie der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus hauptsächlich im Gegensatz zwischen der materialistischen und der idealistischen Auffassung von der Natur besteht und daß infolgedessen in der Geschichtsphilosophie ihre theoretischen Positionen nicht selten einander ziemlich nahekommen. Schließlich ist die konkret-historische Form des Materialismus oder des Idealismus von wesentlicher Bedeutung, ihre Haltung zu den hervorragenden wissenschaftlichen Entdeckungen, ihr Verhältnis zur Religion, zur Dialektik, zum Rationalismus, zum Empirismus und zu anderen philosophischen Richtungen. Nicht nur aus der Geschichte der Philosophie, sondern aus der gesamten Geschichte der Menschheit ist abzuleiten, welche progressive Bedeutung eine philosophische Lehre im historischen Kontext einer bestimmten sozialen Realität hat.

Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus ist ein höchst kompliziertes, widerspruchsvolles Phänomen, das man nur auf der Grundlage einer wissenschaftlichen, jede Schematisierung [282] ausschließenden Analyse des gesamten gesellschaftlich-historischen Prozesses richtig verstehen kann. Theoretische Verallgemeinerungen sind nur dann möglich,

[11] Engels zeigt, daß Rousseau zwanzig Jahre vor Hegels Geburt mit tiefem dialektischem Scharfsinn begriff, daß die Entstehung der sozialen Ungleichheit ein Fortschritt war. Rousseau begriff auch, daß die antagonistische Form des sozialen Fortschritts notwendig ihre Negation hervorbringt: die Vernichtung der sozialen Ungleichheit. Engels bemerkt: [281] „Wir haben hier also schon bei Rousseau nicht nur einen Gedankengang, der dem in Marx' ‚Kapital' verfolgten auf ein Haar gleicht, sondern auch im einzelnen eine ganze Reihe derselben dialektischen Wendungen, deren Marx sich bedient: Prozesse, die ihrer Natur nach antagonistisch sind, einen Widerspruch in sich enthalten, Umschlagen eines Extrems in sein Gegenteil, endlich als Kern des Ganzen die Negation der Negation." (Friedrich Engels: „Anti-Dühring". In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 150/151.)

wenn man berücksichtigt, daß dominierende Tendenzen und entgegengesetzte Tendenzen aufeinanderprallen und dadurch ihre vorrangige Bedeutung oft eingeschränkt wird. Eine zusammenfassende Schlußfolgerung über die historische Rolle von Materialismus und Idealismus in der Entwicklung der Menschheit kann sich nur auf die Erforschung der qualitativen Verschiedenheit der historischen Epochen und der Vielfalt ihrer philosophischen Ausdrucksformen gründen. Ohne diese ist es zum Beispiel unmöglich zu verstehen, warum einige mittelalterliche mystische Lehren revolutionären Charakter hatten, was natürlich nicht ausschloß, daß es in derselben Epoche auch reaktionäre mystische Lehren gab. Solche Gegensätze gab es selbstverständlich nicht nur in der Mystik.

Den grundlegenden sozialen Sinn des ideellen Kampfes zwischen den philosophischen Grundrichtungen, der sich in der Neuzeit entfaltet hatte, formulierte W. I. Lenin: „Im Laufe der gesamten neuesten Geschichte Europas und insbesondere Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich, wo eine entscheidende Schlacht gegen alles mittelalterliche Gerümpel, gegen den Feudalismus in den Einrichtungen und in den Ideen geschlagen wurde, erwies sich der Materialismus als die einzige folgerichtige Philosophie, die allen Lehren der Naturwissenschaften treu bleibt, die dem Aberglauben, der Frömmelei usw. feind ist. Die Feinde der Demokratie waren daher aus allen Kräften bemüht, den Materialismus ‚zu widerlegen', zu untergraben und zu diffamieren, und nahmen die verschiedenen Formen des philosophischen Idealismus in Schutz, der stets, auf diese oder jene Art, auf eine Verteidigung oder Unterstützung der Religion hinausläuft."[12] Diese Feststellung Lenins hat eine außerordentliche methodologische Bedeutung, insofern sie hilft, die soziale Rolle des Idealismus in seiner Gesamtheit zu verstehen.

Der Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus ist der Gegensatz zwischen *Mystifizierung* der Wirklichkeit von Natur und Gesellschaft und ihrer *Entmystifizierung*. Die Religion ist die erste spontan gewachsene Form, die Welt zu mystifizieren, die offenbar viele Jahrhunderte lang nicht als Glaubens- oder Gesinnungssystem aufgefaßt wurde, denn eine solche Auffassung setzt das Nach-[283]denken über Glaubensfragen, den Vergleich verschiedener Religionen, den Zweifel an der Richtigkeit dieser oder jener Religionsdogmen voraus. Die ursprünglichen religiösen Vorstellungen waren, um den bekannten Ausspruch Émile Durkheims zu gebrauchen, nur Kollektivvorstellungen der Urmenschen, die von jedem Mitglied der Sippe als unmittelbar gegebene angenommen wurden und keine Zweifel erweckten. Natürlich erschöpfte sich das Bewußtsein der Urmenschen, da sie bestimmte empirische Kenntnisse erwarben, nicht in religiösen Vorstellungen, die unabhängig von der persönlichen Erfahrung existierten. Aber die persönliche Erfahrung und das damit verbundene empirische Wissen hatte keine unmittelbare Beziehung zu der unpersönlichen religiösen Ideologie. Letztere eigneten sich die Urmenschen in fertiger Form als ein System von Antworten auf Fragen an, die in ihrem Bewußtsein noch nicht vorhanden waren; sie wurden augenscheinlich unter dem Einfluß dieser Antworten hervorgerufen. Als die empirischen Vorstellungen begannen, sich mit den religiösen Vorstellungen zu verflechten, entstanden zwischen ihnen Widersprüche. Die Versuche, diese ungleichartigen Elemente des Alltagsbewußtseins zu koordinieren, die aufkommenden Zweifel, das Nachdenken, die Schwankungen – all das ist bereits der Beginn einer Zersetzung dieser ursprünglichen religiösen Form, die Wirklichkeit zu mystifizieren. Und an diesem Punkt der kulturellen Entwicklung der Menschheit entstand die Philosophie.

Also macht die Philosophie, da sie das naive religiöse Bewußtsein zerstört, die ersten Schritte auf dem Wege zur Überwindung der ursprünglichen Mystifikation der Welt. Die ersten griechischen Materialisten verneinten nicht die Existenz der Götter und behaupteten, daß diese aus der Luft, dem Feuer usw. entstanden seien. Der Kosmos wird als sich selbst genügendes Ganzes betrachtet, das immer existiert hat und allerorts existiert. Während die Götter der an-

[12] W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Bd. 19, S. 4.

tiken Mythologie als menschenähnliche Wesen geschildert werden, steht die materialistische Theogonie im Widerspruch zu dieser idyllischen naiven Vorstellung.[13]

Die Tendenz der Entpersönlichung der mythologischen Götter [284] führte auf eine ganz bestimmte Weise zum Pantheismus. Daß die frühgriechischen Denker eine solche Konzeption nicht schufen (deren Herausbildung wird der Epoche des Hellenismus zugeschrieben, das heißt der Zeit des Zerfalls der antiken Gesellschaft und der ihr eigentümlichen religiösen Ideologie), ist offenbar dadurch zu erklären, daß der Pantheismus als besondere Integration des Monotheismus historisch entstanden ist, während die alten Griechen Polytheisten waren.

Der frühgriechische Materialismus nimmt auch der mythologisch-religiösen Konzeption des Schicksals allmählich ihren Nimbus. Nach Anaximander gehen alle vergänglichen Dinge „gemäß der Schuldigkeit“ unter, denn „sie leisten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit“.[14] Bei Heraklit erfolgt alles nach dem Verhängnis, und ebendies ist ein und dasselbe wie die Notwendigkeit.[15] Sowohl die eine wie auch die andere Ansicht ist noch nicht frei von der Mythologie, vor allem, weil ein klar umrissener Begriff der Ursache fehlt und dadurch auch die Vorstellung, *jedes* Ding habe *seine eigene*, besondere Ursache. Die vielfältigen Ursachen zu erkennen, welchen die Vielfalt der Erscheinungen entspricht, sowohl die bedeutenden als auch die unbedeutenden, ist eine der wichtigsten Etappen bei der Entmystifizierung des religiösen Glaubens an die Vorbestimmung. So spricht Demokrit nicht nur von den allgemeinen Ursachen alles Existierenden[16], sondern auch von Ursachen, [285] die den Schall, das Feuer und andere „irdische Erscheinungen“ hervorrufen, und auch von Ursachen, die Pflanzen und Lebewesen hervorbringen. In dem Werk, das den Problemen der Medizin gewidmet ist, untersucht Demokrit die Ursachen günstiger und ungünstiger Symptome.[17]

Demokrit unterscheidet die Notwendigkeit von der Ursache-Folge-Beziehung, indem er den Begriff der Notwendigkeit dazu verwendet, all das zu erklären, was sich ständig wiederholt und sich dadurch erhält ungeachtet des Entstehens und Vergehens. Jegliches Geschehen ist von seinem Standpunkt aus unausweichlich. Aber diese fatalistische Konzeption ist vom religiösen Fatalismus verschieden, denn jedes beliebige Ereignis wird als Folge eines spontanen, eigentlich zufälligen Zusammentreffens der Umstände betrachtet. Demokrit erkennt wiederum aber die Existenz von Zufälligkeiten nicht an. Diesen wunden Punkt in Demokrits Lehre versucht Epikur, der die Grundlage des atomistischen Materialismus beibehält, zu beseitigen. Die Lehre des Epikur ist ein weiterer bedeutender Schritt zur Entmystifizierung der Natur.

Nach Epikur gibt es keine allgegenwärtige Notwendigkeit; die einen Dinge sind unausweichlich, andere hängen vom Zufall ab und wieder andere – von unserer Vernunft. Zum erstenmal in der Geschichte wurde die These von der *objektiven* Existenz des Zufalls in den Vorder-

---

[13] Xenophanes, der in gewisser Weise die Tradition der ionischen Philosophie fortsetzte, kritisierte scharfsinnig den religiösen Anthropomorphismus: „Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche [284] Gestalten schaffen, wie sie selber haben.“ (W. Capelle: Die Vorsokratiker, Berlin 1958, S. 121.)

[14] Ebenda, S. 82.

[15] Siehe ebenda, S. 141.

[16] 16 Demokrit erklärte den Unterschied des spezifischen Gewichts bei den aus der alltäglichen Erfahrung bekannten Stoffen durch eine unterschiedliche „Anzahl“ von Leerräumen in den Zwischenräumen der Atome, aus denen die Stoffe gebildet sind. Schwere Körper enthalten weniger Leeres als leichte, die sich von den ersteren durch geringere Dichte unterscheiden. Newton, der die atomistische Hypothese übernahm und die Masse oder Dichte als Menge der Materie bestimmte, teilte im Grunde genommen den Standpunkt Demokrits. Es ist bemerkenswert, daß auch die modernen physikalischen Vorstellungen von den extrem dichten Zuständen des Stoffes nicht gar soweit von der Idee Demokrits bezüglich der Kombination des Festen (Vollen) und des Leeren (Nichtstofflichen), welche die ganze Vielfalt der Erscheinungen der Welt bildet, entfernt sind.

[17] Siehe: Antitschnaja filossofija (fragmenty i swidetelstwa). Hrsg. v. G. Alexandrowa, Moskau 1940, S. 60/61.

grund gerückt. Das war eine große Leistung der materialistischen Philosophie, eine wirkliche Entdeckung, deren große Bedeutung erst zu unserer Zeit gebührend gewürdigt wurde.

Epikur widerspricht den Philosophen, die jeden Hinweis auf den Zufall als Ausflucht, als Verzicht auf eine Erklärung betrachten. Er meint dagegen, daß man den Zufall nicht für eine „zweifelhafte Ursache“ halten darf, obwohl dem Menschen im Leben vieles zufällig gelingt. Mit seiner Lehre von der Abweichung der Atome soll für die Zufälligkeit eine physikalische Erklärung gegeben werden. Die Abweichung erfordert keine Erklärung: sie bildet eine attributive Bestimmung des Atoms. Mit der Abweichung der Atome erklärt Epikur sogar die Willensfreiheit. So naiv diese Konzeption auch sein mag, sie sprengt die Grundlage einer fatalistischen Mystifikation der natürlichen Prozesse und nimmt in gewissem Maße die späteren wissenschaftlichen Vorstellungen vorweg. [286] Epikur sagt: „... es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als sich zum Sklaven der Schicksalsnotwendigkeit der Naturphilosophen zu machen. Denn der Mythos deutet die Aussicht an, die Götter durch Verehrung zu versöhnen, während die Schicksalsnotwendigkeit nur einen unerbittlichen Zwang kennt.“[18]

Das Ziel der Philosophie ist nach Epikurs Meinung, den Menschen zu lehren, das Leben vernünftig zu genießen. Dazu ist es vor allem nötig, die Angst vor den Göttern, vor dem Phantom der scheinbar absoluten Notwendigkeit und vor dem Tod zu überwinden. Es gibt keinen anderen Weg zum Glück, außer durch die Erkenntnis der Natur, die allen Aberglauben und mit ihm auch alle Ängste zerstreut. Epikur sagt: „Es ist nicht möglich, die Furcht zu beseitigen, die wir hinsichtlich der wichtigsten Dinge empfinden, wenn man nicht zur Einsicht in das Wesen des Alls gelangt ist, sondern etwas von der Art befürchtet, wie es die Mythen erzählen. Deshalb kann man unmöglich ohne Naturerkenntnis ungetrübte Lustempfindungen gewinnen.“[19] Die Grundlage der Ethik Epikurs bildet also die materialistische Deutung der Natur, die naturalistische Konzeption des Menschen. Der gesamte nachfolgende Kampf des Materialismus gegen die Religion ist im Grunde eine theoretische Weiterentwicklung dieses ethischen und humanistischen Credos von Epikur. Die Nachfolger Epikurs, die gegen die geistige Versklavung der Persönlichkeit ankämpften, sind Spinoza, die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts und Feuerbach. In diesem Sinne sind sie alle Epikureer.[20]

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es nicht notwendig, die Geschichte des Materialismus zu verfolgen, um die oben ausgesprochene These zu erhärten: Der Materialismus erklärt die Natur und die gesellschaftlichen Beziehungen ohne jede Mystik. Das be-[287]trifft nicht nur den atheistischen Materialismus, sondern auch solche materialistischen Lehren, welche ihre eigentlich antireligiösen Anschauungen mit deistischen oder sogar theistischen Schlußfolgerungen verbinden, die dem Grundinhalt einer jeden materialistischen Lehre widersprechen. Durch seine Kritik an der religiösen und idealistischen Mystifikation der Natur bahnte der vormarxistische Materialismus einerseits der Naturwissenschaft und andererseits der Entwicklung des theoretischen Humanismus den Weg. Die vormarxistischen Materialisten lehnten religiöse und idealistische Postulate ab und bewiesen, daß die Menschen ihre Geschichte selbst gestalten.

Die Philosophie des Marxismus, die den Materialismus vollendet hat, enthüllte nicht nur die sozialökonomischen Wurzeln der Religion, sondern untersuchte auch alle anderen Formen der ideologischen Mystifikation der sozialen Wirklichkeit als spezifische Art der geistigen

---

[18] Griechische Atomisten, Leipzig 1973, S. 271.

[19] Ebenda, S. 325.

[20] J.-P. Sartre, der sehr richtig den humanistischen Sinn der atheistischen Weltauffassung unterstreicht, würdigt in diesem Zusammenhang den sozialen Inhalt der materialistischen Philosophie. „Soweit ich auch zurückgehe, ich finde ihn (den materialistischen Glauben – *d. Verf.*) immer mit der revolutionären Handlung verbunden. Schon Epikur, der als erster die Menschen von ihren Ängsten und von ihren Ketten befreien wollte, der als erster auf seinem Gut die Leibeigenschaft abschaffen wollte – schon Epikur war Materialist.“ (J.-P. Sartre: Situationen, Hamburg 1965, S. 268.)

Unterdrückung, hervorgerufen durch die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse. Während bereits vor Marx die Kritik der religiösen Vorurteile als Spezialgebiet der philosophischen, soziologischen und historischen Forschung Fuß faßte, blieb die Kritik der sozialen Vorurteile hauptsächlich auf publizistische Äußerungen gegen die feudale Ideologie beschränkt. Der utopische Sozialismus unterwarf freilich auch die bürgerlichen Vorurteile der Kritik, aber er sah darin nur Verirrungen oder gar Äußerungen des Eigennutzes, weil er nicht den objektiven Mechanismus des Funktionierens und der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise begriff. Erst der historische Materialismus schuf die philosophische Grundlage für eine allseitige kritische Untersuchung sowohl der religiösen oder idealistischen als auch jeder anderen Mystifikation des gesellschaftlichen Lebens.

Wir haben nicht die Möglichkeit, diese Frage mit der Gründlichkeit zu behandeln, die sie verdient. Wir wollen nur ein Beispiel anführen – Marx' Kritik an der trinitarischen Formel der Vulgärökonomen: Das Kapital ist die Quelle des Profits, die Erde die Quelle der Grundrente und die Arbeit die Quelle des Arbeitslohns. Die Haltlosigkeit einer solchen Auffassung erkannte im wesentlichen schon David Ricardo, der nachwies, daß alle Formen des Einkommens durch die Arbeit geschaffen werden. Jedoch Ricardo lehnt die trinitarische Formel einfach als Irrtum ab. Ganz anders ging Marx an diese Frage heran. Die Formel der Vulgärökonomen ist nicht einfach wissenschaftlich unhaltbar; bei aller [288] ihrer Irrtümlichkeit wird durch sie doch ein wirklich stattfindender Prozeß beschrieben. Man versuche doch einmal die offensichtliche Tatsache zu leugnen, daß der Grundbesitzer gerade deshalb eine Rente erhält, weil er Eigentümer des Bodens ist, den andere Leute bearbeiten. Und erhält vielleicht der Eigentümer eines Unternehmens keinen Profit entsprechend der Größe seines Kapitals? Und was bekommt denn der Arbeiter? Den Arbeitslohn und nichts weiter. Spiegelt nun die Formel der Vulgärökonomen die ökonomische Realität richtig wider, handelt es sich hier um eine wissenschaftliche Formel? Dann wäre die Wert- und Mehrwerttheorie nichts anderes als eine spekulative Konstruktion, die durch bekannte Fakten widerlegt wird.

Marx stellte mit genialer wissenschaftlicher Weitsicht diese Frage in aller Schärfe. Er deckte den Widerspruch auf, durch den die Formel der Vulgärökonomen als Widerspiegelung der Realität erscheint. Diese Realität ist nur ein Schein. Die Vulgärökonomie gibt ihn als Wesen aus, denn jeder Kapitalist, der sich nach diesem Schein richtet, erreicht sein Ziel. Dieser Schein bleibt die hartnäckige Tatsache, mit der man rechnen muß, ob man will oder nicht. In ihm widerspiegeln sich die Endresultate der Verteilung des Mehrwerts, sein Zerfallen in die drei Grundformen des Erkennens, die scheinbar voneinander unabhängig auftreten, weil jede Form ihre „Quelle" hat – das Kapital, den Boden, die Arbeit. Das bedeutet, diese Mystifikation ist hier nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Wirklichkeit selbst vorhanden. Die Arbeitskraft, benutzt vom Kapital, genauer vom Kapitalisten, schafft den Wert, der den Wert der Arbeitskraft bedeutend übersteigt, deren geldlicher Ausdruck der Arbeitslohn ist. Dieser „Überschuß" des Wertes ist eben der Mehrwert. In verschiedenen kapitalistischen Unternehmen wird infolge von Unterschieden in der organischen Struktur des Kapitals, bedingt durch die Technologie der Produktion, ein unterschiedlich großer Mehrwert erzeugt. Jedoch die Konkurrenz und der damit verbundene Zufluß von Kapital in für Kapitalisten günstigere Gebiete der Produktion bedingen eine Umverteilung des Mehrwerts im Prozeß der Realisierung der Waren. So bildet sich eine mittlere Profitrate heraus, die nicht unmittelbar abhängig ist von der Anzahl der Arbeitenden, die vom Kapitalisten ausgebeutet werden, sondern die der Größe seines Kapitals proportional ist.

Da der Boden unter den Bedingungen des Kapitalismus ein Pro-[289]duktionsmittel ist, eine Ware, die einen bestimmten Preis hat, ist er eine Form des Kapitals. Der Eigentümer des Bodens verpachtet den Boden nur unter der Bedingung, daß er die Profitrate erzielt, die er für ein dem Preis des Bodens entsprechendes Geldkapital bekommen würde.

Marx wies nach, daß sich in der Erscheinungsform der kapitalistischen Produktion ihr antagonistisches Wesen widerspiegelt.

Die trinitarische Formel der Vulgärökonomen registriert ein objektiv existierendes Verhältnis, das jedoch das wirkliche Wesen der kapitalistischen Produktion und Distribution verschleiert. Diese Formel spiegelt nur diejenigen Fakten wider, die ein negativer Ausdruck der objektiven Gesetzmäßigkeit sind, deren Existenz die Apologeten des Kapitalismus negieren wollen oder ignorieren.

Die Theorie des Warenfetischismus, die Marx genial entwickelt hat, enthüllt den inneren Mechanismus dieser sich spontan, unabhängig vom Bewußtsein und vom Willen der Menschen vollziehenden Mystifikation der kapitalistischen Produktionsverhältnisse.

Die kapitalistische Produktion verdinglicht die gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Warenaustausch, alle Akte des Kaufs und Verkaufs, sind Beziehungen zwischen den Menschen, die die Form von Beziehungen zwischen Dingen annehmen. Das menschliche Leben scheint von Dingen, in erster Linie vom Wert der Dinge, abhängig zu sein. Aber der Wert ist keine Eigenschaft des Dings. Ironisch bemerkt Marx: „Bisher hat noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt.“[21] Der Wert ist eine Eigenschaft der Ware. Die Ware ist in der Regel ein Ding, aber das bedeutet nicht, daß ein Ding seiner Natur nach eine Ware ist. Die Ware ist ein Produkt der Arbeit, aber das bedeutet nicht, daß die Arbeit eine Tätigkeit ist, die Waren schafft. Die kapitalistische Warenproduktion mystifiziert das Produkt der Arbeit. Da sich die Wertgröße der Waren unabhängig vom Bewußtsein und vom Willen der Menschen ändert, geraten die Menschen unter die Herrschaft des spontanen sozialen Prozesses, als dessen Existenzform die Bewegung der Dinge – der Waren – erscheint. Die kapitalistische Warenproduktion verwandelt das gewöhnliche, durch Arbeit geschaffene Ding, zum Beispiel einen Tisch, in ein sinnlich übersinnliches Ding oder eine Ware, die als Wert überhaupt kein Ding ist, denn der Wert enthält nichts Stoffliches, obwohl er [290] außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein der Menschen existiert, wie alle materiellen Dinge.

Marx unterstreicht, daß der mystische Charakter der Ware aus ihrem Tauschwert entspringt und keineswegs aus ihrem Gebrauchswert, das heißt aus ihrer Fähigkeit, bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen. Oberflächlich betrachtet, sieht es aus, als sei der mystische Charakter der Ware durch den Gebrauchswert verursacht, weil die Warenform im allgemeinen selbst unmittelbar auftritt als bedingt durch ihren Gebrauchswert: Wenn die Waren sich nicht voneinander gerade als Gebrauchswerte unterscheiden würden, wäre ein Warenaustausch unmöglich. Die bürgerlichen Ökonomen befinden sich im Banne der sich objektiv vollziehenden Mystifizierung der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Marx’ Kritik der ideologischen Mystifikation der ökonomischen Wirklichkeit ist nicht nur für die politische Ökonomie von Bedeutung. Die Theorie des Warenfetischismus enthält die methodologische Grundlage für die wissenschaftliche Kritik jeder beliebigen phantastischen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, besonders der religiösen und idealistischen. Diese Theorie ermöglicht, den Mechanismus der Widerspiegelung der entfremdeten sozialen Wirklichkeit durch das entfremdete ideologische Bewußtsein aufzudecken. Die religiöse und idealistische Mystifikation der Welt ist kein subjektives Hirngespinst, sondern hier werden *tatsächliche Zusammenhänge widergespiegelt*, allerdings nicht in ihrem Wesen, sondern in der Art, wie sie erscheinen.

Die Religion in ihrer ursprünglichen Form stellt eine naive Mystifikation der Wirklichkeit dar, die sich im Verlaufe der Entwicklung der Zivilisation und unter dem Einfluß der materialistischen Kritik schließlich auflöst; die späteren Formen der Religion können als sekundäre

[21] Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 25, S. 98.

Mystifizierung der Welt betrachtet werden, wobei die idealistische Weltanschauung eine ihrer Grundlagen ist.

Während der Materialismus von Anfang an als eine die Religion zerstörende geistige Kraft auftrat, deutete, rechtfertigte, begründete und modifizierte der Idealismus das religiöse Bewußtsein. Es ist überaus bezeichnend, daß Platon im Gegensatz zu Demokrit bei der Darlegung und Erläuterung seiner Lehre von den Mythen großen Gebrauch macht. Die Mythen sind für ihn nicht einfach eine Methode der populären Darlegung, sie sind die Methode des Denkens und Begreifens. Platon schafft sogar neue Mythen und [291] zeigt damit, daß der Idealismus sich nicht mit der traditionellen Mythologie zufriedengibt.

Das Christentum stützt sich zum Unterschied von einigen älteren Religionen auf die vorhergehende idealistische Tradition, in deren Schoß in der Epoche des Zerfalls der antiken Gesellschaft die Vorstellungen vom Jenseits, von der Substantialität der Seele, von der göttlichen Grundursache, ja sogar von der Weltschöpfung entstanden waren. Gerade weil das Christentum das religiöse Bewußtsein, das sich spontan herausgebildet hatte, durch einige wesentliche Thesen der vorhergehenden idealistischen Philosophie „bereicherte“, wurde es zu einer Religion, die befähigt war, in entwickelteren Gesellschaftsformationen ihren Zweck zu erfüllen. Dasselbe trifft offenbar auch auf den Buddhismus, den Islam und einige andere Religionen der heutigen Zeit zu.

Die Untersuchung der sich historisch entwickelnden Beziehung zwischen Idealismus und Religion erscheint uns als eine der aktuellsten Aufgaben, nicht nur für die philosophiegeschichtliche Wissenschaft, sondern auch für die wissenschaftliche Religionsgeschichte. Es handelt sich nicht nur darum, wie dieser oder jener Idealist zu den herrschenden religiösen Anschauungen steht; wesentlich ist, welche Rolle seine Lehre für die Entwicklung, für die Modernisierung der Religion spielt. Die Werke Kants wurden vom Vatikan auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, weil darin die Unmöglichkeit begründet wird, das Dasein Gottes theoretisch, das heißt wissenschaftlich, zu beweisen. Aber gerade diese Seite von Kants Lehre übte einen gewaltigen Einfluß auf Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich und andere Vertreter der protestantischen Neoorthodoxie aus, die den rationalistischen „Beweis“ der Existenz Gottes ablehnen und darauf bestehen, daß der Glaube irrational sei und nur deshalb das Dasein Gottes erfasse. Auf diese Weise wurde die idealistisch-agnostizistische Kritik der Theologie in Kants Werken zu einer der Hauptstützen der heutigen protestantischen Theologie.

Freilich darf der Forscher auch die subjektive Seite der Beziehungen der Idealisten zur Religion nicht aus dem Auge verlieren, denn die überwiegende Mehrheit der Idealisten festigt, erhält und begründet *bewußt* die religiöse Weltanschauung. Feuerbach charakterisierte den deutschen klassischen Idealismus als spekulative Theologie, da dieser Idealismus sich bemühte, die Religion mit Hilfe von spekulativen Argumentationen zur „Vernunft zu brin-[292]gen“. Dabei betonte Feuerbach, daß diese Bestrebungen der Idealisten die religiöse Weltanschauung untergraben, weil der emotionale Inhalt der Religion durch ihre rationalistische Auslegung unterdrückt wird. Der rationalistische Idealismus, der an die Stelle Gottes die absolute Vernunft stellt und diese nicht als äußere Ursache der Welt, sondern als ihr immanentes Wesen betrachtet, geht von den Positionen der dogmatischen religiösen Anschauung zum Panlogismus über, von dem es nur noch ein Schritt zum Pantheismus ist. Dieser, meinte Feuerbach, führt zum „theologischen Materialismus“, der früher oder später das ihm fremde Gewand abwirft und beginnt, die Vernunft als menschliche und nur menschliche Fähigkeit zu betrachten.

Das Bild, das Feuerbach von der Entwicklung der idealistischen Interpretation der Religion zeichnet, ist freilich einseitig, aber es fixiert eine wirkliche Entwicklungstendenz sowohl des Idealismus als auch des religiösen Bewußtseins. Indem der rationalistische Idealismus anstrebt, die Religion in eine vernunftgemäße Weltanschauung zu verwandeln, offenbart er un-

absichtlich ihren unvernünftigen Charakter. Dieser Idealismus wird zuweilen sogar zu einer irreligiösen Anschauung, wenn er von der besonderen Form, die für jedes Glaubensbekenntnis charakteristisch ist, abstrahiert und seine wirkliche Bedeutung in denjenigen Eigentümlichkeiten seines Inhalts sieht, die in allen Religionen vorhanden sind. Marx zeigt in einem seiner frühen Werke: „Es ist die größte Irreligiosität, ... den allgemeinen Geist der Religion von der positiven Religion zu trennen.“[22] So haben die Versuche der Idealisten, die Religion mit der Wissenschaft in Übereinstimmung zu bringen, für die Religion oft verhängnisvolle Folgen, welche überhaupt die Zweckmäßigkeit einer derartigen philosophischen Initiative in Frage stellen. Hieraus ist der Streit verständlich zwischen dem Neothomismus, der die Religion „rationalistisch“ zu begründen sucht, und dem religiösen (und auch philosophischen) Irrationalismus, der hartnäckig darauf besteht, daß Religion und Wissenschaft ebenso wie Göttliches und Irdisches absolut einander entgegengesetzt sind und infolgedessen jeder Versuch, sie miteinander in Übereinstimmung zu bringen, eigentlich die Negation der höchsten Wahrheit der Offenbarung Gottes bedeutet.

[293] Die Zwiespältigkeit des idealistischen Verhältnisses zur Religion, genauer zu den traditionellen, nicht intellektuell verfeinerten religiösen Anschauungen über Natur und Menschen, kann man nicht nur mit dem *theoretischen* Charakter des idealistischen Philosophierens erklären. In dieser Widersprüchlichkeit spiegelt sich die Tatsache wider, daß die Entwicklung der Produktion, der Kultur und der Bildung unausbleiblich die Unvereinbarkeit der wissenschaftlichen Erklärung der Erscheinungen in Natur und Gesellschaft mit den religiösen „Auffassungen“ an den Tag bringt. Der Idealismus kommt dem entfremdeten Bewußtsein zur Hilfe, das mit sich selbst im Streit liegt, weil es Vernunft und Vorurteil, Irreligiosität und Religiosität nicht miteinander in Einklang bringen kann. Doch da der Idealismus, ebenso wie das Alltagsbewußtsein, das gesellschaftliche Sein der Menschen widerspiegelt, vollzieht er lediglich auf der Ebene der philosophischen Abstraktion die gleiche Spaltung des menschlichen Bewußtseins oder die religiöse Selbstentfremdung des Menschen.

Die idealistische Apologie der Religion mit allen ihren für den Idealismus unerwünschten Folgen ähnelt den modernistischen Versuchen, die religiöse Dogmatik zu erneuern. Die Modernisten gehen von dem für alle offen zutage liegenden Widerspruch zwischen der Heiligen Schrift auf der einen Seite und dem gesunden Menschenverstand und der Wissenschaft auf der anderen Seite aus und verweisen auf die Notwendigkeit einer „wissenschaftlichen“, das heißt kritischen, psychologischen, allegorischen Auslegung der christlichen Dogmen, der Evangelien usw. Es sei notwendig, meinen sie, die Religion zu modernisieren, das heißt auf diejenigen ihrer Vorstellungen zu verzichten, die mit der Wissenschaft unvereinbar sind, unter Beibehaltung des wichtigsten Inhalts der Religion, das heißt des Glaubens an Gott und an die göttliche Lenkung der Welt, der nach der Meinung der Modernisten durch keinen wissenschaftlichen oder gesellschaftspolitischen Fortschritt zerstört werden kann.

Die Gegner des Modernismus, die sogenannten Fundamentalisten, halten jede beliebige Konzession an nichtreligiöse Ansichten über die Welt für eine tatsächliche Abkehr von der Religion, für eine Diskreditierung des religiösen Glaubens. Die Fundamentalisten verurteilen die Modernisten, ungeachtet ihres aufrichtigen Versuches, der Religion zu helfen, und weisen sehr richtig auf die unheilvollen Folgen dieser Erneuerungen für das religiöse Bewußt-[294]sein hin, ohne jedoch zu bemerken, daß auch ihr eigener engstirniger Konservatismus die Grundpfeiler der Religion untergräbt.

Die Zersetzung des religiösen Bewußtseins in der gegenwärtigen Epoche ist natürlich nicht eine Folge des Modernismus oder des Fundamentalismus; beide Strömungen sind nur der

[22] [Karl Marx]: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 102.

Ausdruck einerseits dieses Zerfallsprozesses und andererseits der Versuche, diesen Prozeß zu überwinden, die in der kapitalistischen Gesellschaft, besonders im gegenwärtigen Entwicklungsstadium, ständig unternommen werden.

Während der Idealismus rationalistischer Prägung in seinem zwiespältigen Verhältnis zur Religion dem Modernismus ähnelt, gleicht der Irrationalismus in dieser Beziehung ganz und gar dem Fundamentalismus. Die Irrationalität der Natur, die Irrationalität des menschlichen Lebens, die Irrationalität der Erkenntnis – das sind die Thesen, mit deren Hilfe der irrationalistische Idealist die im Grunde genommen fundamentalistische Konzeption begründet, deren Wesen schon in den Anfängen des Christentums Quintus Septimus Florens Tertullian als Aphorismus formulierte: Ich glaube es, weil es absurd ist.

Der irrationalistische Philosoph, der die wissenschaftliche Wahrheit als konventionelle logische Konstruktion auslegt – eine Auffassung, worin er mit den Neopositivisten völlig übereinstimmt –, versucht, die wirkliche Wahrheit im Absurden zu entdecken, und indem er der Wissenschaft zustimmt, wenn sie dort Naturgesetze aufdeckt, wo dem religiösen Bewußtsein etwas Göttliches anwesend zu sein scheint, verkündet er orakelhaft, daß „Gottes Nichtvorhandensein selbst die Art seiner Anwesenheit ist, und sein Schweigen die geheimnisvolle Art seines Zwiegesprächs mit uns darstellt“.[23] Es ist übrigens bemerkenswert, daß diese Manier, religiöse Überzeugungen mit Hilfe von Argumenten zu begründen, die ihnen direkt widersprechen, schon den mittelalterlichen Mystikern bekannt war.

Die ganze Wahrheit über das untrennbare Bündnis von Idealismus und Religion kann also nur dann erfaßt werden, wenn man die Widersprüche im religiösen Bewußtsein, von denen weiter oben gesprochen wurde, als Widersprüche, die von der idealistischen Philosophie in der Sphäre des abstrakten Denkens hervorgebracht [295] worden sind, begreift. Subjektiv mag dieser oder jener idealistische Philosoph ein irreligiöser Mensch oder sogar ein Atheist sein, *objektiv* dient seine Philosophie der Religion.

Die naive, urteilslose Religiosität, welche die Autoren der Bibel im Sinn hatten, als sie behaupteten, daß die geistig Armen ins Himmelreich eingehen würden, ist heute ein historischer Anachronismus. Der gegenwärtige Idealismus bemüht sich, die Religion zu retten, indem er eine von den Dogmen unabhängige religiöse Stimmung kultiviert oder nachzuweisen sucht, daß zwischen Religion und Wissenschaft eigentlich kein Widerspruch besteht. Freilich mag den Hütern der religiösen Dogmatik dieses „unabhängige“ Verhältnis der gegenwärtigen Idealisten zu den biblischen Texten wie eine Lästerung, ja beinahe wie Atheismus vorkommen. Doch in Wirklichkeit tun die idealistischen „Freidenker“ unter den bürgerlichen Philosophen weit mehr für die Wiederbelebung des religiösen Bewußtseins als die eng dogmatischen Theologen.[24]

W. I. Lenin betont stets die *objektive* Beziehung zwischen Idealismus und Religion, die im Prinzip nicht von der subjektiven Einstellung irgendeines ihrer Vertreter abhängt. Mach und Avenarius waren bekanntlich keine religiösen Menschen und stellten sich nicht die Aufgabe, die Religion theoretisch zu begründen. Aber das änderte gar nichts an dem wirklichen Sinn ihrer Lehre, der sich in den offen fideistischen Auffassungen eines bedeutenden Teils ihrer Schüler und Anhänger zeigte. Der Idealismus ist die letzte Zuflucht der religiösen Weltan-

[23] D. E. Roberts: Existentialism and Religious Belief, New York 1959, S. 541.

[24] Ein klares Beispiel für eine solche raffinierte Rechtfertigung der Religion ist der „kritische Realismus“ G. Santayanas, über den M. Cohen sagt: „Er lehnt die theologischen Dogmen von der Existenz Gottes ab, er hält sie für Aberglauben, aber er bewahrt diejenigen wertvollen Seiten des traditionellen Rituals und des Glaubens, die die Religion in eine Poesie des gesellschaftlichen Verhaltens, in eine Erhabenheit des Geistes verwandeln, in welchem die Ideale unseres gesamten Lebens ihren Ausdruck finden. Die Religion dient Santayana dem Zweck, den Menschen von allem Weltlichen zu befreien.“ (M. Cohen: Amerikanskaja mysl, Moskau 1958, S. 218.)

schauung. Dieser Satz ist auch auf Idealisten atheistischer Prägung anwendbar. Aber wie ist es möglich, daß es irreligiöse oder gar atheistische idealistische Thesen gibt? Widersprechen diese nicht dem Wesen des idealistischen Philosophierens? Selbstverständlich, aber die Tatsache bleibt bestehen. Tatsachen existieren unabhängig von der Theorie. Und obwohl ihre [296] Untersuchung erlaubt, den Schein vom Wesen abzugrenzen, führt sie nicht zur Negation der Tatsachen selbst.

Die Forschung ist berufen, diesen Widerspruch bloßzulegen und dadurch die wissenschaftliche Auffassung von der komplizierten Beziehung zwischen Idealismus und Religion zu konkretisieren. Wenn zum Beispiel Jean-Paul Sartre behauptet, der Ausgangspunkt des Existentialismus sei die Auffassung, daß es keinen Gott gibt und infolgedessen nichts vorherbestimmt ist, sondern alles aus unserer Freiheit und Verantwortlichkeit entspringt, so muß der marxistische Forscher diese oder ähnliche Äußerungen als tatsächlich existierende analysieren. Die Untersuchung zeigt, daß die atheistische Konzeption Sartres *subjektivistischen* Charakter trägt. Er verneint ebensowenig die Existenz Gottes, wie er seine Herrschaft über die menschliche Freiheit und das einzig durch diese bedingte Schicksal des Individuums nicht anerkennt. Sartre ist der Ansicht, daß die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes nicht wissenschaftlich gelöst werden kann, da die wissenschaftlichen Daten begrenzt sind. Der Atheismus ist nach Sartres Lehre der Verzicht auf den Glauben an Gott mit allen daraus entstehenden Folgen. Der Atheist behaupte folglich keineswegs: *Ich weiß*, daß es keinen Gott gibt. Die Formel des Atheismus konstatiert a priori die ursprüngliche menschliche Freiheit, insofern sie sich bewußt wird und in der Wirklichkeit bestätigt.

Aus dem Beispiel der atheistischen Äußerungen Sartres kann man den Schluß ziehen: Atheismus ist nicht gleich Atheismus. Die Negation der Möglichkeit eines *wissenschaftlichen* Atheismus in der Lehre Sartres enthüllt ihre Berührungspunkte mit der christlichen Theologie. Diese betrachtet ebenso wie Sartre den Atheismus als Revolte gegen Gott, als Bekundung des Eigensinns, dessen Quelle der freie Wille des menschlichen Individuums ist. Auch der protestantische Theologe D. E. Roberts predigt die Notwendigkeit, „eine neue und konstruktive Form der christlichen Philosophie“[25] zu schaffen, und meint, daß die Lehre Sartres hilft, die tiefgehenden Wurzeln des Unglaubens aufzudecken und ihn zusammen mit dem atheistischen Existentialismus zu überwinden.

Der Existentialismus leistet nach Roberts’ Meinung unabhängig von seiner religiösen oder antireligiösen Form „dem christlichen [297] Glauben philosophischen Beistand“, weil er „gegen diejenigen intellektuellen und sozialen Kräfte auftritt, die die Freiheit zerstören. Er fordert die Menschen auf, die erstickenden Abstraktionen und die mechanische Gläubigkeit aufzugeben. Er bringt uns zum Hauptsächlichen – zu den inneren Problemen – zurück: Was es bedeutet, wir selbst zu sein, wie wir unsere Freiheit nutzen müssen, wie wir angesichts des Todes unseren Mut finden und erhalten können“.[26] Vom Standpunkt des Theologen, der davon träumt, dem Christentum neue Kräfte einzuhauchen, sind der existentialistische Subjektivismus, die irrationalistische Kritik der „objektiven Philosophie“, der Kampf des Existentialismus „gegen alle Formen des Rationalismus“, kurz gesagt, alles, was dem religiösen Existentialismus wie dem existentialistischen Atheismus gleichermaßen gemein ist, lebensnotwendig für das Christentum, das sich vor allem durch den sozialen und wissenschaftlichen Fortschritt bedroht fühlt.

Wir haben absichtlich so ausführlich die Frage des Verhältnisses zwischen Idealismus und Religion behandelt, weil die Vielfalt der Formen des Idealismus und seine Entwicklung unter dem Einfluß der naturwissenschaftlichen und philosophischen (materialistischen) Kritik die-

[25] D. E. Roberts: Existentialism and Religious Belief, S. 337.
[26] Ebenda, S. 4.

ses Verhältnis überaus kompliziert, widersprüchlich und vieldeutig macht. Der Vulgärmaterialismus setzt gewöhnlich Idealismus mit religiöser Weltanschauung gleich. Die Folge davon ist eine vereinfachte Kritik des Idealismus, die seinen sich entwickelnden theoretischen Inhalt ignoriert. Die marxistische Philosophie hält eine solche Kritik des Idealismus auch deshalb für unbefriedigend, weil sie seinen konkret-historischen Inhalt aus dem Blickfeld verliert.

Die Analyse des Verhältnisses des Idealismus zur Religion ist auch im Hinblick darauf wesentlich, daß sie umfassender den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus als eine der wichtigsten Erscheinungen der Geistesgeschichte der Menschheit zu erfassen hilft. Die materialistische Kritik des Idealismus ist untrennbar mit einer Kritik der Religion verbunden, und die Entlarvung der letzteren fügt dem Idealismus unausbleiblich vernichtende Schläge zu. Es ist natürlich kein Zufall, daß alle hervorragenden Materialisten der Vergangenheit in erster Linie Kritiker der Religion und der Theologie waren. Demokrit, Epikur, Lucre-[298]tius, Hobbes, Spinoza, die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, Feuerbach – alle diese genialen Vertreter des vormarxistischen Materialismus betrachteten als ihre Hauptaufgabe, den Ursprung des Idealismus aufzudecken, den Nachweis zu erbringen, daß diese Philosophie bei all ihrer Verschiedenheit vom religiösen Glauben im Grunde von ihm inspiriert wird.

Der Idealismus ist also eine notwendige Ergänzung, eine Begründung, eine Fortsetzung, eine Modernisierung der religiösen Mystifikation der Wirklichkeit. Gäbe es nicht den Idealismus, fände die Religion in sich selbst nicht die geistige Kraft, die es ihr ermöglicht, sich an jede neue historische Epoche anzupassen, in jedem beliebigen, auch in einem für sie höchst ungünstigen Klima zu existieren. Die Ursachen dieser Zählebigkeit der Religion darf man nicht allein auf die materiellen Bedingungen, die sie erzeugen, zurückführen. Zum Unterschied von der Wissenschaft, welche die Subjektivität eliminiert, ernährt sich die Religion von dieser Subjektivität, wie L. N. Mitrochin treffend bemerkt, und tritt deshalb „als besondere, illusionäre Ausdrucksform der sozialen Erfahrung, der Weltempfindung, des ‚Gefühls', als eine Art der ‚inneren', emotional-willensmäßigen Adaption der Menschen an die objektiven Bedingungen ihrer Existenz"[27] auf. Nichtsdestoweniger verwirklicht sich die Reproduktion der Religion, die Verteidigung der Religion angesichts der ihr feindlichen Wissenschaft in jeder neuen historischen Epoche weitgehend bewußt, und zwar nicht nur durch diejenigen, deren Beruf es ist, die Religion zu verbreiten, sondern insbesondere durch die, die keine unmittelbare Beziehung zur Ausübung des religiösen Kults haben und manchmal sogar irreligiös sind, aber dennoch die Religion durch ihre idealistischen Spekulationen unterstützen.

„Erst der philosophische Materialismus von Marx hat dem Proletariat den Ausweg aus der geistigen Sklaverei gewiesen, in der alle unterdrückten Massen bisher ihr Leben fristeten"[28], schrieb W. I. Lenin. In diesen bemerkenswerten Worten ist die Geschichte des Materialismus und ihr wichtigstes Ergebnis zusammengefaßt, dessen Bedeutung weit über die Grenzen der Philosophie hinausgeht. [299]

2. Idealismus contra Materialismus. Materialismus contra Idealismus. Ergebnisse und Perspektiven

Diogenes Laertius schreibt: „Aristoxenos erzählt in den historischen Denkwürdigkeiten, Platon habe die Absicht gehabt, alle Schriften des Demokrit, die er überhaupt aufbringen könnte, zu verbrennen, doch die Pythagoreer Amyklas und Kleinias hätten ihn davon abgehalten als von einem nutzlosen Unternehmen, denn die Bücher seien bereits weithin im Publikum verbreitet. Und soviel ist klar: während Platon fast aller älteren Philosophen gedenkt, tut er des Demokrit

[27] L. N. Mitrochin: Tschelowek w baptistskoi obstschine. In: Woprossy filossofii, 1968, Heft 8, S. 44.
[28] W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Bd. 19, S. 8.

nirgends Erwähnung, selbst da nicht, wo er irgendwelche Einwendung gegen ihn anbringen müßte, offenbar weil er sich bewußt war, daß er es mit dem besten aller Philosophen zu tun haben würde ...“[29] Diese Erzählung ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Legende. Aber die Legende weist, wie es oft in der Geschichte vorkommt, beredt auf eine Tatsache hin: auf den Kampf zwischen Idealismus und Materialismus in der Epoche der Entstehung dieser Richtungen. Platon erwähnt Demokrit, dessen Werke ihm nicht unbekannt gewesen sein können, an keiner Stelle. Auch ohne zu mutmaßen, kann man bemerken, daß Platon eine direkte Polemik gegen die „Linie Demokrits“ führt. So ist im Dialog „Sophistes“ die Rede vom Kampf zwischen zwei Richtungen in der Philosophie. Die Anhänger der einen behaupten, „das allein *sei*, woran man sich stoßen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären; und wenn von den andern einer sagt, es *sei* auch etwas, was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören“. Gegen diese Richtung, deren Vertreter als arge Leute bezeichnet werden, treten diejenigen auf, welche nach Platons Worten entschieden darauf beharren, „gewisse denkbare und unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, die Körper jener aber und was sie das Wahre nennen, stoßen sie ganz klein in ihren Reden und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu“.[30] Platon stellt also Idealismus und Materialismus einander direkt gegenüber. Schon auf dieser frühen Stufe der philosophischen Entwicklung tritt der Kampf zwischen Materialismus [300] und Idealismus als theoretischer Streit auf. Es geht dabei um die grundlegenden Urteile und die Schlußfolgerungen, die sich aus ihnen ergeben, um die Deutung der Tatsachen, um den Sinn der Begriffe; den Argumenten werden Gegenargumente entgegengestellt. Das ist der historische Entwicklungsprozeß des philosophischen Denkens und der Problematik der Philosophie. Wir unterstreichen den theoretischen Charakter der Diskussion zwischen Materialismus und Idealismus, um einer sogar noch in unseren Tagen existierenden vulgären Vorstellung, derzufolge diese Lehren gegensätzliche moralische Positionen ausdrücken, entgegenzutreten.

Natürlich unterscheidet sich der philosophische Streit zwischen Materialisten und Idealisten wesentlich von einer anderen wissenschaftlichen Diskussion, wie sie etwa zwischen Anhängern der Korpuskulartheorie des Lichts und ihren Opponenten, welche die Hypothese seiner Wellennatur entwickeln, geführt wurde. In dieser Diskussion unter Physikern hatten in gewissem Maße beide Seiten recht, was aber auch in naturwissenschaftlichen Diskussionen nicht die Regel ist. Deshalb darf man den philosophischen Streit und die Diskussionen unter Naturforschern einander nicht absolut gegenüberstellen; bestimmte theoretische Ansichten, die von ihren Anhängern als wahr oder sich der Wahrheit annähernd gesehen werden, werden immer beharrlich verteidigt. Die Forschung und die Argumentation sind die wichtigsten Waffen der streitenden Seiten. Und wie die Geschichte der Philosophie zeigt, werden die kritischen Bemerkungen und Einwände gewöhnlich berücksichtigt, wenn nicht von dem Begründer der entsprechenden Theorie, so doch von seinen Nachfolgern. Indessen entsteht keinerlei Konvergenz der entgegengesetzten Anschauungen; die Einsicht in den Sinn der Einwände der Gegenseite führt letztlich zu einer Vertiefung der Gegensätze zwischen den philosophischen Grundrichtungen. Den Einwänden werden Gegenargumente und die Weiterentwicklung des eigenen Standpunktes sowie dessen verbesserte Motivierung entgegengesetzt, was natürlich die Unvereinbarkeit von Materialismus und Idealismus zeigt. Kurz gesagt, der Streit zwischen diesen philosophischen Lehren unterscheidet sich dadurch von einer herkömmlichen Diskussion, daß er ständig zu einer Vertiefung und Verschärfung der Widersprüche führt. Mit anderen Worten, es ist, obwohl seine Teilnehmer zu keiner Übereinstimmung gelangen, kein fruchtloser oder perspektivloser Streit. Aus [301] diesem Streit erwächst historisch die Perspektive seiner endgültigen Lösung.

---

[29] Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. II, Berlin 1955, S. 180.
[30] Platon: Sophistes. In: Sämtliche Werke, Bd. 4, Hamburg 1958, S. 218.

Die prinzipiell entgegengesetzte Position im Streit zwischen Materialismus und Idealismus ermöglicht, was auf den ersten Blick überraschend scheint, das Verhältnis einer historischen Kontinuität zwischen diesen gegensätzlichen Richtungen. Natürlich heißt das nicht, daß sich der Materialist die idealistische Anschauung zu eigen macht oder der Idealist die materialistische. Solch eine eklektische Variante des „Erbens“ ist für die philosophiegeschichtliche Wissenschaft uninteressant, da sie nicht Entwicklung, sondern Degradierung des philosophischen Denkens bedeutet. Gemeint ist etwas anderes. Erinnern wir uns, daß die Begründer des Marxismus die echten Erben des dialektischen Idealismus Hegels waren, obgleich ihre Lehre die konsequenteste Negation des Hegelschen Idealismus ist.[31]

Im vorigen Abschnitt behandelten wir Materialismus und Idealismus als Gegensatz innerhalb einer spezifischen Form des gesellschaftlichen Bewußtseins. Jetzt wollen wir uns bemühen, den Gegensatz ihrer theoretischen Grundlagen aufzudecken. Unser Standpunkt unterscheidet sich wesentlich von der Ansicht, derzufolge Materialismus und Idealismus. hauptsächlich in ideologischer Beziehung unvereinbar sind. Wir haben bereits gezeigt, daß ihr Ge-[302]gensatz auch im Rahmen ein und derselben bürgerlichen Ideologie existiert. Dieser Umstand macht die prinzipielle Bedeutung des theoretischen Streits zwischen Materialismus und Idealismus besonders deutlich.

Die idealistische Kritik am Materialismus wird in gewisser Beziehung durch dem Idealismus spezifische Widersprüche bestimmt. Objektiver Idealismus und subjektiver Idealismus bringen gegen die materialistische Philosophie verschiedene, aber gleichermaßen idealistische Anschauungen vor. Der objektive Idealismus behauptet die Existenz einer übersinnlichen Realität, während der subjektive Idealismus in der Regel eine solche Existenz verneint. Betrachten wir die grundlegenden Argumente der beiden Spielarten des Idealismus.

Vom Standpunkt des objektiven Idealismus reduziert der Materialismus die Wirklichkeit fälschlicherweise auf die sinnlich-wahrnehmbare (wenn nicht direkt, so doch indirekt), beobachtbare Realität und leugnet eine höhere, übernatürliche Wirklichkeit, die durch intellektuelle Intuition oder durch irrationale Schau oder schließlich durch ein „reines“, mit Prinzipien a priori operierendes Denken enthüllt wird. Der Materialismus wird als beschränkter Empirismus dargestellt, der sichtlich die höheren Erkenntnispotenzen des menschlichen Geistes unterschätzt. Der dem Neothomismus nahestehende J. Lenz behauptet zum Beispiel: „So wie in der geistigen ontogenetischen Entwicklung des Kindes das erste Interesse sich der äußeren Natur zuwendet, und zwar der Frage, woraus die Dinge gemacht seien, so war es auch in der phylogenetischen Entwicklung des Menschengeschlechtes. Man wandte sich an das Greifbare, Sinnfällige mit der Frage nach dem Stoff, der Materialursache ...“[32] Der Idealist ist bereit, dem Materialismus eine lediglich historische Berechtigung zuzubilligen. Was den modernen philosophischen Materialismus anbetrifft, so wird er nur als intellektueller Infantilismus behandelt.

---

[31] Treffend bemerkt W. K. Tschalojan: „Man kann sich die Entwicklung der Philosophie auch nicht ohne ein Erbe zwischen Materialismus und Idealismus vorstellen ... Man möge uns nicht falsch verstehen. Wir haben hier die philosophischen Ansichten der Idealisten als ganze philosophische Systeme im Auge, aber nicht das Prinzip des Idealismus selbst, der behauptet, daß das Ideelle primär sei.“ (W. K. Tschalojan: Wostok – Sapad. Prejemstwennost w filossofii antitschnowo i srednewekowowo obstschestwa, Moskau 1968, S. 34.) Mit anderen Worten: Der Materialismus ignoriert nicht den „rationellen Kern“, der in verschiedenen idealistischen Konzeptionen enthalten ist. Was aber den Idealismus anbelangt, so kann er nicht umhin, mit den materialistischen Positionen zu rechnen, welche allgemeine wissenschaftliche Wahrheiten geworden sind. Diese Positionen „anerkennt“ der Idealismus auf dem Wege ihrer idealistischen Umarbeitung. Ein solches Verhältnis des Idealismus findet sich nicht nur zu verschiedenen materialistischen Thesen, sondern auch zu einem bedeutenden Teil naturwissenschaftlicher Sätze. Denken wir nur daran, auf welche Weise H. Spencer (von dem im vorangegangenen Kapitel die Rede war) die Wahrheit einer Reihe von Grundpositionen der klassischen Physik anerkennt.

[32] J. Lenz: Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie, Würzburg 1948, S. 36.

Aufschlußreicher ist die Bewertung des Materialismus durch einen anderen objektiven Idealisten, Friedrich Paulsen. Er schreibt, der Materialismus sei „... im Grunde nichts ... als die Absolutsetzung der Physik durch die Ausschaltung des Geistigen, oder also die angebliche Zurückführung des Geistigen auf physiolo-[303]gische Prozesse oder bloß gelegentliche ‚subjektive' Epiphänomena von Bewegungen".[33] Wenn Paulsen von der Physik spricht, meint er alle Naturwissenschaften. Deshalb hält er die von ihm dem Materialismus zugeschriebene Reduzierung des Geistigen auf das Physiologische auch für eine physikalische Interpretation der Wirklichkeit. Folglich bedarf der Materialismus keiner metaphysischen Weltauffassung. Der Materialismus weist also die Anschauungen des objektiven Idealismus zurück. Deshalb behauptet Paulsen auch, daß der Materialismus in den „Niederungen des geistigen Lebens ... wuchernd gedeiht".[34]

Daß diese Bewertung des Materialismus unhaltbar ist, auch in bezug auf den mechanistischen Materialismus, läßt sich leicht nachweisen; letzterer wandte die Methoden der Mechanik auf Erscheinungen an, mit denen sich die Mechanik nicht befaßte. Die mechanistischen Materialisten interessierten sich zum Unterschied von den Naturphilosophen des Altertums besonders für das menschliche Leben: Die Natur, welche sie im Geist der Wissenschaftsentwicklung ihrer Zeit interpretierten, sahen sie als Grundlage des Lebens der Menschen und erhoben in diesem Zusammenhang Kritik gegen Theologie und spekulative Metaphysik.[35]

Was den marxistischen Materialismus betrifft, so ignorierte Paulsen nach Manier eines bürgerlichen Philosophen dessen Existenz wie auch die Tatsache, daß dieser Materialismus nicht nur die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zusammenfaßt, sondern auch die geschichtliche Erfahrung verallgemeinernd auswertet und eine [304] Reduzierung der Philosophie auf die Probleme einer beliebigen Einzelwissenschaft zurückweist.[36]

Also sieht der eine objektive Idealist im Materialismus eine vorwissenschaftliche Anschauung, der andere unterstellt ihm eine Extrapolierung der „einseitigen" naturwissenschaftlichen Auffassung auf alles Existierende. Diese beiden Wertungen stimmen ungeachtet ihres offensichtlichen Unterschiedes in einem überein: Der Materialismus messe der Erfahrung eine zu große Bedeutung bei, er sei zu eng mit dem Irdischen verbunden, er ignoriere das mit wissenschaftlichen Mitteln nicht Erfaßbare, das Mystische und Transzendente. Der objektive Idealist stimmt mit dem Materialismus darin überein, daß die Natur, die Außenwelt, das Universum unabhängig vom *menschlichen* Bewußtsein und Wollen existieren. Aber er deutet das Geistige als Übermenschliches und Übernatürliches.

---

[33] F. Paulsen: Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. In: Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abt. VI. Systematische Philosophie, Berlin/Leipzig 1907, S. 394/395.

[34] Ebenda, S. 395.

[35] Sogar ein von wissenschaftlicher Objektivität so weit entfernter Historiker des Materialismus wie F. A. Lange war gezwungen anzuerkennen, daß das Problem des Menschen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Materialisten der Neuzeit stand: „Durch die ganze Geschichte des Materialismus geht der bestimmte Zug, daß die kosmischen Fragen allmählich an Interesse verlieren, während die anthropologischen einen immer größeren Eifer des Streites herbeiführen." (F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Leipzig 1926, S. 239.) Wir können natürlich nicht zustimmen, wenn gesagt wird, daß das Wachstum des Interesses an den Problemen des menschlichen Lebens auf Kosten eines Niedergangs des Interesses an den kosmologischen Problemen vor sich ging.

[36] Marx machte auf die Unzulänglichkeit des naturwissenschaftlichen Materialismus aufmerksam, die sich besonders dann zeigt, wenn dieser versucht, die sozialen Erscheinungen zu deuten: „Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen." (Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 23, S. 395, Anm.) Ebendiese Mängel des naturwissenschaftlichen Materialismus behandelte W. I. Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus", als er die weltanschauliche Position Ernst Haeckels charakterisierte. Von diesem Standpunkt aus unterstreicht der Terminus „*philosophischer Materialismus*" den oben gezeigten Unterschied.

Zum Unterschied vom objektiven Idealismus unterstellt der subjektive Idealismus, der gewöhnlich als idealistischer Empirismus auftritt, dem Materialismus ein unberechtigtes Überschreiten der Grenzen der Erfahrung, die Annahme einer übersinnlichen Realität. Von diesem Standpunkt aus wiederholt der Materialismus angeblich den Irrtum des objektiven Idealismus, unabhängig davon, wie er diese übersinnliche Realität interpretiert. Die Materie, behauptet der subjektive Idealist, ist kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, sie ist eine spekulative Wesenheit, deren Existenz nicht durch Zeugnisse der Erfahrung erhärtet wird.

Der materialistischen Auffassung von der objektiven Realität stellt der idealistische Empirismus eine nominalistische Kritik der Kategorien, die einfach als Sammelbezeichnungen, eigentümliche [305] Zeichen, grammatische Formen, gedeutet werden, gegenüber. Dem Materialismus wird eine Ontologisierung der Begriffe (Kausalität, Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit usw.) unterstellt. Folglich gelangt man zu der Auffassung, der Materialismus überträfe den Idealismus.

Als extremer Ausdruck dieser als realistisch bezeichneten Position erweist sich folgende Behauptung: Die Auffassung von der Materie als einer von jeder Erfahrung unabhängigen Realität unterscheide sich in keiner Weise von der religiösen Gottesvorstellung. Dieser Sophismus, schon vor langer Zeit von den Machisten verkündet, wurde in unseren Tagen zum allgemein akzeptierten positivistischen Argument gegen den Materialismus.[37]

Eine paradoxe Besonderheit der neuesten subjektiv-idealistischen und agnostizistischen Kritik am Materialismus ist ihr Appell an die Alltagserfahrung und die Wissenschaft. Diese beiden Formen des Wissens werden als mit der materialistischen Lehre von der objektiven Realität und ihrer Widerspiegelung im Bewußtsein unvereinbar angesehen. Der Materialismus wird beschuldigt, er vernachlässige die Alltagserfahrung der Menschheit und stimme auch nicht mit der Wissenschaft überein, die angeblich die phänomenalistische und relativistische Interpretation der Wirklichkeit bestätige. Gegen diese subjektiv-idealistische Argumentation tritt dann der objektive Idealismus auf. Er weist die subjektivistische Kritik am Materialismus zurück und versucht zu beweisen, daß der Grund-[306]mangel des Materialismus darin bestehe, daß er gegenüber der Alltagserfahrung unkritisch sei, die Spezifik der philosophischen Erkenntnisform vernachlässige und die Philosophie mit einer naturwissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit verwechsle.

Daraus wird ersichtlich: Weder der subjektive noch der objektive Idealismus hat eine richtige Auffassung vom Zusammenhang von Alltagserfahrung und Wissenschaft; sie sehen nicht, worin diese übereinstimmen und worin sie sich unterscheiden.

Die sich aus der Alltagserfahrung spontan bildende Auffassung ist, daß außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein die Welt der Erscheinungen existiert. Die Erscheinungen werden von unseren Sinnesorganen aufgenommen, setzen unserem Handeln einen gewissen Widerstand entgegen, zeigen unabhängig von unserem Bewußtsein und Willen existierende Eigenschaften, die man beachten muß, um sich in der Welt der Erscheinungen zurechtzufinden, sie

[37] H. B. Acton erklärt, daß der Materialismus, indem er zum Unterschied vom Phänomenalismus „die Realität der materiellen Substanzen jenseits der Grenzen der Sinneserfahrung“ anerkennt, „folglich auch die Möglichkeit Gottes zuläßt, was ebenfalls die Grenzen der Sinneserfahrung überschreitet (transcends). Der Phänomenalismus schließt Gott aus, aber erweist sich trotzdem als eine Form des Idealismus. Der Materialismus schließt den Phänomenalismus aus, aber nur auf Kosten der Zulassung der Möglichkeit der Existenz Gottes“. (H. B. Acton: The Illusion of the Epoch, London 1957, S. 23.) Daraus geht nach Acton hervor, daß es keine konsequentere antitheologische Philosophie als den Idealismus phänomenalistischer Prägung gibt. Wenn man natürlich bis zum Solipsismus geht, dann kann man diesen Standpunkt zum konsequentesten Atheismus erklären. Aber die subjektiven Idealisten versuchen zu beweisen, daß sie keine Solipsisten sind. Deshalb paßt die subjektiv-idealistische Interpretation der Natur, wie das Beispiel Berkeleys und vieler anderer Parteigänger des Phänomenalismus zeigt, völlig zu den theologischen Thesen.

für seine Zwecke zu nutzen usw. Aus der Alltagserfahrung folgt durchaus nicht, daß sämtliche Erscheinungen mit unseren Sinnen aufgenommen werden. Im Gegenteil, aus der Tatsache, daß sie sich im Laufe der menschlichen Entwicklung ständig bereichert, folgt, daß viele Erscheinungen, die uns früher unbekannt waren, später zum Gegenstand unserer Beobachtung werden, daß diese Erscheinungen auch dann existierten, als sie nicht von uns wahrgenommen wurden. Die Alltagserfahrung ist offen für die ihr noch unbekannten Fakten; diese. ihre grundlegende Besonderheit ist prinzipiell unannehmbar für den subjektiven Idealismus, für den aus der Erfahrung auf keine Weise die Existenz von irgend etwas anderem, von ihr unabhängigem folgt. Der objektive Idealismus bestreitet häufig die subjektivistische Interpretation der Alltagserfahrung nicht, aber weist darauf hin, daß darin ihre Begrenztheit besteht, welche ein Anhänger des Phänomenalismus nicht zu bemerken wünscht. So ist für beide Spielarten des Idealismus eine grundlegende Unterschätzung der Alltagserfahrung charakteristisch. Die materialistische Kritik am Idealismus deckt diesen Mangel auf, indem sie feststellt, daß das Alltagsbewußtsein einen Inhalt hat, dessen Objektivität ständig durch die Forschung und die praktische Tätigkeit enthüllt wird.

Wie W. I. Lenin unterstreicht, ist das Alltagsbewußtsein bei all seiner „Naivität“ eine feste Grundlage der materialistischen Philosophie: „Die ‚naive‘ Überzeugung der Menschheit wird vom Materialismus *bewußt* zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie ge-[307]macht.“[38] Die Naturwissenschaft geht ebenfalls von den ständig vom Leben bestätigten Feststellungen aus, die in der Alltagserfahrung enthalten sind. Bedeutet dies, daß der materialistische Philosoph und der Naturforscher sich unkritisch gegenüber der Alltagserfahrung verhalten? Selbstverständlich nicht. Sie analysieren kritisch ihren Inhalt. Die Daten der Alltagserfahrung sind keine Forschungsresultate. Sie stammen aus den Sinneswahrnehmungen, die hauptsächlich das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu den ihn umgebenden Gegenständen ausdrücken. Die Alltagserfahrung konstatiert das Vorhandensein der Dinge, einige ihrer Eigenschaften und Besonderheiten, und damit ebenfalls den Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem. Die Wissenschaft gerät nicht selten in einen Konflikt mit der Alltagserfahrung, jedoch der wissenschaftliche Streit mit ihr bezieht sich in der Regel auf die Fragen, die allein von der Alltagserfahrung nicht zu beantworten sind. So breitet sich zum Beispiel vom Standpunkt der Alltagserfahrung das Licht „im Augenblick“ aus. Das war zu der Zeit, als es noch nicht gelungen war, die Lichtgeschwindigkeit zu messen, auch die Auffassung der Physiker. Die Wissenschaft korrigiert die Alltagserfahrung, aber sie berührt damit deren grundlegende weltanschauliche Überzeugung nicht. In vielen Fällen zweifelt die Wissenschaft die Existenz dieser oder jener Erscheinung an, deren Vorstellung in der Alltagserfahrung vorhanden ist. Die Forschung kann beweisen, daß diese Erscheinung nicht existiert, aber gerade dieser Beweis geht von der Existenz anderer Erscheinungen außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein aus. Die Wissenschaft entdeckte eine Vielzahl der Alltagserfahrung unzugänglicher Erscheinungen und bestätigte damit nicht nur die Wahrheit des Begriffes „objektive Realität“, sondern, weitete auch dessen Inhalt gewaltig aus.

Vom Standpunkt der speziellen wissenschaftlichen Forschung sind die Fakten der Alltagserfahrung Aussagen, die, wie auch alle anderen Aussagen, den Vergleich mit weiteren Aussagen, eine Überprüfung und Bestätigung erfordern. Das trifft allerdings auch auf die Fakten zu, die auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung erkannt wurden, die mit der notwendig begrenzten Alltagserfahrung nicht zu erfassen sind. Die Wissenschaft stellt diese durch die Forschung entdeckten „überempirischen“ Fakten [308] den „groben“ Daten gegenüber, über welche die Alltagserfahrung verfügt. Das darf nicht so verstanden werden, daß die Daten der Alltagserfahrung die Rolle eines Realitätskriteriums spielen. Das Wesen der Sache besteht eher darin, daß die wissenschaftliche Auffassung von Tatsachen, die der Alltagserfah-

[38] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 62.

rung unzugänglich sind, gewöhnlich dann erreicht wird, wenn es gelingt, die Stufen zu finden, die von den Spezialresultaten der wissenschaftlichen Forschung zur Alltagserfahrung führen. Werner Heisenberg schreibt: „Auch für den Physiker ist die Möglichkeit einer Beschreibung in der gewöhnlichen Sprache ein Kriterium für den Grad des Verständnisses, das in dem betreffenden Gebiet erreicht worden ist.“[39]

Die gewöhnliche Sprache ist die Sprache der Alltagserfahrung, die ständig die materialistische Weltauffassung bestätigt. Diese Alltagserfahrung wird folglich in der Wissenschaft wirksam, auch dann, wenn es sich um ihr unzugängliche Gegenstände handelt. Der Idealismus, der sich im Laufe vieler Jahrhunderte damit beschäftigte, die Alltagserfahrung zu diskreditieren, mußte letztendlich seine Position überprüfen.

Heute werden die idealistischen Thesen gewöhnlich mit Hinweisen auf die Alltagserfahrung „begründet“. Nicht selten gibt sich der Idealismus sogar als Philosophie der Alltagserfahrung aus. Mit diesem Bestreben, sich auf empirische Angaben, die früher als „vulgär“, illusionär und antiphilosophisch behandelt wurden, zu stützen, gesteht der Idealismus zum Teil seine Niederlage ein. Davon zeugt auch eine andere These: das Bemühen, einen „wissenschaftlichen Idealismus“ und auch eine „Philosophie der Wissenschaft“ auszuarbeiten, das heißt ein idealistisches System von Anschauungen durch eine entsprechende Interpretation der wissenschaftlichen Daten zu errichten.

Das traditionelle Argument der idealistischen Kritik des Materialismus ist die Behauptung, die Materie, die der wichtigste Begriff der materialistischen Philosophie ist, sei nicht mehr als ein Material, das durch eine immaterielle schöpferische Tätigkeit geformt werde. Indem der Idealismus die rationellen Tendenzen der mechanistischen Erklärung der Erscheinungen verwarf, übernahm er den schwächsten Punkt des Mechanizismus, daß die Bewegung das Resultat einer äußeren Einwirkung auf den Körper sei.

[309] Während die mechanistischen Materialisten, wenn sie von der Natur als Ganzes sprachen, sich gewöhnlich von dieser begrenzten Vorstellung befreiten, universalisiert der Idealismus diese, indem er die Bewegung von der Materie trennt und die Materie als eine ihrer Natur nach träge Wesenheit deutete.

Das hervorragendste Verdienst des mechanistischen Materialismus des 18. Jahrhunderts war die Widerlegung dieser idealistisch-mechanistischen Konzeption und die systematische Entwicklung der wissenschaftlich-philosophischen These über die Einheit von Bewegung und Materie. Joseph Priestley, der sich bemühte, in die Philosophie die Prinzipien der Newtonschen Mechanik einzuführen, ging jedoch in seiner Materieauffassung weiter als Newton. Dieser hatte behauptet, daß die Materie außer der Ausdehnung, welche die Cartesianer für das einzige ihrer Attribute hielten, auch das Attribut der Attraktion besitzt. Die Repulsion betrachtete Newton bekanntlich als eine von außen auf die Materie wirkende Kraft. Priestley meinte, daß die Repulsion der Materie in gleichem Maße eigentümlich sei wie die Attraktion. Er schrieb: „Ich definiere die Materie als Substanz, die die Eigenschaft der *Ausdehnung* und die Kräfte der *Anziehung* und *Abstoßung* besitzt.“[40] Die Materie, behauptete Priestley, darf man nicht mit der Dichte identifizieren – aus der einfachen Ursache, daß man nicht unnötig die Quantität ihrer Attribute vermehren soll. Die Unterschiede in der Dichte oder Masse, die verschiedene Stoffe charakterisieren, können vollständig durch die Wirkung der Kräfte der Attraktion und Repulsion erklärt werden. Die Stoffe mit einem größeren spezifischen Gewicht werden infolge des Vorherrschens der Attraktion über die Repulsion gebildet. So sind die Eigenschaften der Materie, auf welche sich die Idealisten berufen, um die These von der Passivität

[39] W. Heisenberg: Physik und Philosophie, Stuttgart 1959, S. 161.
[40] J. Priestley: Disquisitions relating to matter and spirit, London 1782.

der Materie zu motivieren, bei Priestley weder primär noch unveränderlich. In diesem Zusammenhang äußert Priestley eine Reihe profunder philosophischer und naturwissenschaftlicher Sätze. Er verwirft die Annahme unteilbarer, absolut dichter Atome, da eine solche Annahme die Zahl der Prämissen, die ohne Beweis angenommen werden, vergrößert. Jede Ausdehnung ist teilbar, „das dichte Atom kann *geteilt* werden und besitzt folglich Teile".[41] Das Vorhandensein der Repulsion neben der Attrak-[310]tion schließt die Möglichkeit einer absoluten Dichte ebenso wie eines Ganzen ohne Teik aus.

Priestley kommt der modernen Vorstellung von der möglichen Dichte der Materie nahe, wenn er die Vermutung ausspricht, daß „alle feste Materie im Sonnensystem in einer Nußschale Platz finden kann – so groß ist der Anteil des *leeren Raums* in der Substanz der festen Körper selbst".[42] Wenn wir daran denken, daß Locke die Materie (die Körper) auf die Festigkeit zurückführte, dann bedeutet dies ohne Zweifel einen gewaltigen Schritt vorwärts bei der Entwicklung der wissenschaftlich-philosophischen Auffassung der Einheit von Bewegung und Materie.[43]

Priestley erkennt völlig richtig die Bedeutung der von ihm entwickelten Thesen für die Widerlegung der zu seiner Zeit herrschenden theologischen und idealistischen Vorstellungen. So sagt er: „Ich hoffe, daß wir die Materie nicht mit jenen Gefühlen der Mißachtung und des Widerwillens anschauen, die gewöhnlich ihre Betrachtung begleiten. In ihrer wirklichen Natur gibt es nichts dergleichen, was diese geringschätzige Haltung rechtfertigen würde."[44] Die anschließende Entwicklung der Naturwissen-[311]schaft, besonders der Physik, der Chemie und der Biologie, bereicherte die materialistische Auffassung der Natur mit solchen Entdekkungen und Argumenten, von denen weder Priestley noch andere Gelehrte des 18. Jahrhunderts auch nur die geringste Vorstellung hatten. Vieles in der mechanistischen Konzeption der Selbstbewegung der Materie wirkt heute naiv. Aber ihre materialistische Grundidee ist noch gewichtiger und überzeugender geworden.

Die Materie erwies sich als viel komplizierter, ihre Bewegung als unvergleichlich vielgestaltiger, als sich das der Materialismus des 18. Jahrhunderts vorzustellen vermochte. Dies widerlegt natürlich seine wichtigsten Ideen nicht, sondern bestätigt sie. Die idealistische Vorstellung eines absoluten Gegensatzes zwischen lebender und „toter" Materie ist zusammengebrochen. Seine Haltlosigkeit wurde von der modernen Chemie und Biologie bewiesen. Jedoch die philosophischen Prämissen dieser Vorstellung wurden von der materialistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts widerlegt.

Mit der Relativitätstheorie war bewiesen, daß die der Materie immanente Energie ihrer Masse äquivalent ist. Damit war die idealistische Konzeption einer trägen Materie, deren Wesen

---

[41] Ebenda.

[42] Ebenda, S. 178.

[43] Der philosophische Revisionismus, der sich anmaßt, eine neue, tiefere Auffassung bestimmter Tatsachen zu haben, entstellt diese in Wirklichkeit. So charakterisiert R. Havemann den mechanistischen Materialismus als Negation des Materialismus. Havemann behauptet, daß der mechanistische Materialismus „eine Spielart des objektiven Idealismus", und zwar eine inkonsequente, oberflächliche, primitive und vulgarisierte Spielart sei. (Siehe lt. Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, Hamburg 1964, S. 30.) Worauf gründet sich diese so harte Meinung? Der mechanistische Materialismus, sagt Havemann, betrachtete die Naturgesetze als souveräne, absolute, nicht nur bestimmende, sondern auch alles vorausbestimmende Erscheinungen. Havemann vergißt offensichtlich, daß auch die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts die Naturgesetze ähnlich auffaßte. Warum sieht er denn nicht auch die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts als idealistisch an? Havemann versucht zu beweisen, daß der mechanische Materialismus die Naturgesetze der Natur entgegenstellt, das heißt als etwas Übernatürliches deutet. Diese an den Haaren herbeigezogene Schlußfolgerung ist ein unhaltbarer Versuch, die metaphysisch-materialistische Weltauffassung als spekulative idealistische Metaphysik hinzustellen.

[44] J. Priestley: Disquisitions relating to matter and spirit.

man darauf zurückführte, daß sie jeder Wirkung Widerstand entgegensetzt, endgültig ad absurdum geführt. Die Entdeckung der inneratomaren Energie, auf deren Existenz dem Wesen nach die berühmte Formel Einsteins hinwies, bezeugte praktisch die Wahrheit der materialistischen Auffassung von der Materie, ihren Bewegungsformen und ihren wechselseitigen Verwandlungen. Die falsche absolute Entgegensetzung von Energie und Materie, auf der Wilhelm Ostwald seine idealistische Naturphilosophie errichtete, wurde offensichtlich. Als ebenso unhaltbar erwiesen sich auch die für den objektiven Idealismus charakteristischen Versuche, das Leben, besonders die psychischen Erscheinungen, als Prozesse zu betrachten, die nur äußerlich mit den physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten verbunden sind und auf keine Weise von ihnen determiniert werden. Die Erfolge der Chemie, Biochemie, Molekularbiologie, Genetik, die Entdeckungen der Kybernetik, die Licht auf die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des zielstrebigen Verhaltens lebender Systeme warfen – das alles widerlegte überzeugend die idealistische Konzeption, daß das Geistige absolut nicht auf materielle Prozesse zurückgeführt werden könne. Trotzdem bildet ge-[312]rade diese Konzeption eines der Grundargumente des Idealismus. Nimmt doch, nachdem die theologischen und spekulativ-metaphysischen Vorstellungen über eine übernatürliche substantielle Wirklichkeit überwunden wurden, der Idealismus immer häufiger seine Zuflucht zu einer indirekten Begründung seiner Ausgangspositionen. Statt direkt zu argumentieren, das Geistige sei primär, wird in verschleierter Form behauptet: es sei absolut nicht möglich, das Geistige auf das Materielle zurückzuführen.

Der Idealismus befaßte sich niemals mit einer konkreten erkenntnistheoretischen Erforschung des theoretischen Verfahrens der Reduktion. Er hat auch nicht die Frage nach dem Verhältnis solcher Erkenntnisverfahren zu den objektiven Prozessen erforscht. Beschreibt es irgendwie diese Prozesse, oder stellt es nur ein rein formales Verfahren dar? Die Reduktion des Geistigen auf das Materielle wird in einer simplifizierenden Weise gedeutet, das heißt als Negation des Spezifischen und sogar der Realität des Geistigen. Dementsprechend wird der Materialismus als Lehre definiert, die nur die Realität der Materie anerkenne. Indessen verliert durch das theoretische Verfahren der Reduktion dasjenige, was auf etwas anderes zurückgeführt wird, keineswegs seine Realität. Offensichtlich kann nichts restlos auf etwas anderes zurückgeführt werden. Typisch sind in dieser Beziehung die mißglückten Reduktionsversuche der Neopositivisten. Letzten Endes waren die Neopositivisten genötigt zuzugeben, daß das Theoretische, ungeachtet seines empirischen Ursprungs, nicht, jedenfalls nicht völlig, auf sinnliche Daten zurückführbar ist. Doch das schmälert nicht die methodologische Bedeutung der Reduktion in der wissenschaftlichen Forschung, obwohl es freilich die objektiven Möglichkeiten der Reduktion durch einen bestimmten Rahmen, unter anderem durch die Spezifik der untersuchten Erscheinungen, durch das Niveau ihrer Entwicklung usw., einschränkt. Die eine Sache ist die Zurückführung auf bestimmte materielle Prozesse und Beziehungen einer solchen Eigenschaft wie der Reizbarkeit, die alles Lebendige besitzt, die andere ist die Reduktion des theoretischen Denkens auf seine Grundlage. Aber worin besteht die Grundlage des theoretischen Denkens? Es hat mindestens drei Grundlagen: den physiologischen Prozeß, die soziale Praxis und die objektive Realität als Objekt des Denkens. Hieraus wird sichtbar, auf welche Schwierigkeiten der wissenschaftliche Versuch, das Geistige auf das Materielle zurückzuführen, stößt. Diese [313] Schwierigkeiten erscheinen dem Idealismus buchstäblich als Rettung:

Die Reduktion als theoretische Operation ist nur dann möglich, wenn eine Einheit besteht zwischen dem, was zurückgeführt wird, und dem, worauf dieses zurückgeführt wird. Die Einheit von Psychischem und Physiologischem, von Ideellem und Realem, von Subjektivem und Objektivem ermöglicht, das eine auf das andere zurückzuführen; der Entwicklungsprozeß, als dessen Ergebnis das Psychische, Ideelle, Subjektive entstanden sind, bildet jedoch die Grenze dieser Reduktion. Die Entwicklung ist irreversibel, und deshalb hat eine mögliche

Reduktion ihre Grenzen, ebenso wie die Dialektik der Gegensätze (darunter auch ihr Ineinanderumschlagen) ständig wieder Unterschiede zwischen ihnen erzeugt. Das Geistige kann nicht vollständig auf das Materielle zurückgeführt werden, da es aus dem Materiellen als ein spezifisches Produkt seiner Entwicklung entstanden ist. Doch eben dies beweist auch – ganz entgegen den Vorstellungen der Idealisten –, daß das Geistige sekundär ist.

Es ergibt sich, daß eines der Hauptargumente des Idealismus der Gegenwart sich gegen ihn selbst wendet: die Unmöglichkeit einer *vollständigen* Zurückführung des Geistigen auf das Materielle (wenn diese Unmöglichkeit konkret verstanden und wenn konzediert wird, *daß* dennoch die Einheit von Geistigem und Materiellem, kraft deren die psychischen Prozesse physiologischen, biochemischen und anderen Gesetzmäßigkeiten unterliegen, möglich ist und wirklich statthat) spricht für die materialistische Auffassung des Geistigen, insbesondere für die dialektisch-materialistische Auffassung.

Die negativen Argumente des Idealismus erweisen sich schließlich als ebenso kraftlos wie seine „positiven“ Argumente. Übrigens darf man die Unterschiede zwischen diesen und jenen Argumenten nicht überbewerten. Auch die These von der Trägheit der Materie war doch eigentlich ein negatives Argument, gestützt hauptsächlich auf das Fehlen einer positiven Kenntnis einer der Materie immanenten Energie.

Noch vor nur hundert Jahren trat der Idealismus mit der Forderung hervor, die ursprüngliche Realität und die absolute Souveränität des Geistigen anzuerkennen, zu begreifen und voll zu würdigen, das Geistige als Wirklichkeit aufzufassen, die sich über alles Existierende in Raum und Zeit erhebt. Die Idealisten beschuldig-[314]ten die Materialisten einer unverzeihlichen Herabsetzung des Geistigen, des Vernünftigen, des Ideellen. Der Materialismus, so sagten sie, tötet die Vernunft, indem er sie als etwas betrachtet, das zusammen mit dem menschlichen Körper zur Welt kommt und stirbt. Die Vernunft kennt keinen Tod, versuchen die Idealisten zu beweisen, denn sie hat keine Beziehung zu denjenigen Besonderheiten der menschlichen Persönlichkeit, die nur dieser eigentümlich sind. Das Gehirn ist nur der Sitz der Vernunft; sie ist im Grunde genommen unabhängig von Gehirnwindungen, Vorhandensein von Phosphor in den Hirnzellen usw.

Natürlich vereinfachte der Idealismus die materialistische Auffassung vom Geistigen, oder genauer gesagt, er hielt den Standpunkt des Vulgärmaterialismus, der wirklich das Psychische mit dem Physiologischen identifizierte, für den ihr adäquatesten Ausdruck. Doch gegen den Vulgärmaterialismus traten bekanntlich die Materialisten selbst auf. Feuerbach, der den Idealismus kritisiert, distanziert sich auch vom Vulgärmaterialismus: „Der Geist ist allerdings das Höchste im Menschen; er ist der Adel des Menschengeschlechts, sein Unterscheidungsmerkmal vom Tiere; aber das menschlich erste ist deswegen noch nicht das natürlich oder von Natur erste. Im Gegenteil, das Höchste, Vollendetste ist das letzte, späteste. Den Geist zum Anfang, zum Ursprung machen ist daher eine Umkehrung der Naturordnung.“[45]

Der vormarxistische Materialismus darf also nicht als eine Lehre betrachtet werden, für welche die Spezifik des Geistigen ganz unverständlich ist. Er trug wesentlich zum Verständnis des Geistigen durch seinen Kampf gegen dessen Mystifikation und Vergöttlichung, durch seine Theorie der Affekte und durch die Lehre von der erkenntnismäßigen Bedeutung der sinnlichen Tätigkeit bei. Dieser Materialismus wies nach, daß die idealistischen Vorstellungen von der Weltvernunft, der Weltseele oder dem Weltwillen sich im wesentlichen auf die Vorstellungen über die menschliche Vernunft, über das menschliche Bewußtsein und über den menschlichen Willen gründen, die jedoch vom Menschen getrennt und damit ihres realen

[45] L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 6, Berlin 1967, S. 175.

Inhalts, ihrer Eigenart, ihrer Subjektivität beraubt werden. Nicht zufällig kam deshalb der Kampf der Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts gegen die spekulative Metaphy-[315]sik in der Rehabilitation der menschlichen Sinnlichkeit und des Menschen überhaupt zum Ausdruck.

Feuerbach erfaßte treffend das Wesen des idealistischen Hauptarguments: das Vernünftige könne nicht aus dem Unvernünftigen entstehen, das Zweckmäßige nicht aus dem spontanen materiellen Prozeß, das Höhere nicht aus dem Niederen, das Geistige nicht aus dem Materiellen. Dieses Argument, dem der Neothomismus fundamentale Bedeutung beimißt, ist eigentlich traditionell in der Geschichte des Idealismus. Es stellt die ontologische Deutung jener Besonderheit des Erkenntnisprozesses dar, die Marx in folgendem Aphorismus bestimmte: „In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist.“[46] Aber aus dieser Wahrheit wird niemand den Schluß ziehen, daß der Affe vom Menschen abstammt. Indessen wählt im Grunde genommen der Idealismus diesen falschen Weg der Schlußfolgerung.

Trotz der Tatsachen, die davon Zeugnis ablegen, daß der Übergang vom Höheren zum Niederen nur in einem Zerfallsprozeß einer höheren Entwicklungsform vor sich geht, behauptete Hegel, daß der höhere Organismus „... der Maßstab oder das Urthier für die weniger entwikkelten ist“.[47] Die Konstatierung finaler Beziehungen auf einem bestimmten Gebiet wird also als Zutagetreten einer höheren geistigen Instanz, die diese Beziehungen festlegt, gedeutet.

[316] Die Wissenschaft unserer Tage zwingt den Idealismus, seine traditionellen Konzeptionen zu ändern und auf manche sogar zu verzichten. In dieser Beziehung herrschen in der idealistischen Philosophie der Gegenwart drei Tendenzen vor. Die erste ist das Bestreben, die traditionelle ontologische und naturphilosophische Thematik zu erhalten und sie den Forderungen der modernen Wissenschaft anzupassen und zu ergänzen. Diese Tendenz findet in der neothomistischen Philosophie ihren Ausdruck.

Die zweite Tendenz ist mit der Verneinung der Ontologie und der Möglichkeit einer philosophischen Lehre von der Außenwelt überhaupt verknüpft. Die dritte Tendenz besteht darin, den Gegenstand der Philosophie auf anthropologische Probleme zurückführen zu wollen. Die Analyse aller dieser Tendenzen enthüllt die allgemeine Niederlage des Idealismus. Wir wollen einige Beispiele anführen.

Die Neothomisten können natürlich nicht auf die These von der Substantialität der Seele, auf das Dogma von der Schöpfung jeder menschlichen Seele durch Gott verzichten. Immerhin gestaltet der Neothomismus seine Lehre vom Psychischen um, indem er die Anerkennung einiger von der Wissenschaft konstatierter Tatsachen einbezieht. Letztere bestätigen lediglich die materialistische Auffassung vom Psychischen, aber der Neothomismus legt sie als mit dem Idealismus vereinbar aus. So sagte J. Zaragüeta Bengoechea auf dem XIII. Internationalen Kongreß für Philosophie in Mexiko: „Die Prozesse, die in meinem Körper stattfinden,

---

[46] Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 26.

[47] G. W. F. Hegel: System der Philosophie, II. Teil. In: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Bd. 9, Stuttgart 1958, 8. 681. – Hundert Jahre nach Hegel wurde dasselbe Argument vom Pragmatismus wiederverwendet. W. James trat gegen die materialistische These von der Entstehung des Höheren aus dem Niederen auf, ungeachtet dessen, daß diese These bereits allgemeine wissenschaftliche Bedeutung erlangt hatte. Für den Materialismus ist, wie James schrieb, das Bestreben charakteristisch, „daß man die höhern Phänomene durch die niedern erklärt und die Geschicke der Welt durch ihre blinden Teile und ihre blinden Kräfte bestimmen läßt“. (W. James: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen, Leipzig 1908, S. 57.) Vom Standpunkt des „radikalen Empirismus“ von James werden die „blinden“, das heißt die unbeseelten Prozesse der Natur durch „höhere Erscheinungen“ wie Bewußtsein und Wille bedingt.

bedingen einerseits die Prozesse, die in meinem Bewußtsein vor sich gehen, und andererseits werden sie gleichzeitig durch mein Bewußtsein bestimmt.“[48] Bewußtsein und physiologische Prozesse bilden von diesem Standpunkt aus wechselseitig aufeinander einwirkende Seiten des menschlichen Lebens. Jedoch der Neothomist erhält die traditionelle Formel aufrecht: „Die Seele ist die substantielle Form des lebenden, organisierten Körpers“, und ergänzt sie durch das erzwungene Zugeständnis: „das Nervensystem bedingt seinerseits den Verlauf der geistigen Tätigkeit“.[49] Diese Vorbehalte illustrieren die Versuche der Neothomisten, die spiritualistische Konzeption zu mildern, sie mit den von der Wissenschaft festgestellten Tatsachen „in Einklang zu bringen“. Die Überein-[317]stimmung ist freilich rein verbal, denn es kann dies nicht eine wirklich wissenschaftliche Auffassung des Psychischen sein, wenn zugleich der Materialismus deswegen abgelehnt wird, weil er „das Vorhandensein der Seele nicht anerkennt, weil er die Trennung von Bewußtsein und Organismus negiert und die Unmöglichkeit der Zurückführung von geistigen und psychischen Erscheinungen auf körperliche oder physiologische nicht zugibt“.[50]

Die idealistische „Anerkennung“ der wissenschaftlichen Daten entspringt der falschen Voraussetzung, daß die Grundlagen des Idealismus von wissenschaftlichen Kenntnissen unabhängig seien. Die „Übereinstimmung“ mit der Wissenschaft besteht nur in der idealistischen Interpretation ihrer Thesen. Die Hinwendung zu wissenschaftlichen Daten betrachtet der Neothomismus als eine Art Illustration der philosophischen Thesen, die von diesen Daten unabhängig sind. Das ist es, warum der Neothomist, wenn er mit der Naturwissenschaft übereinstimmt, daß die Materie im Prozeß ihrer Entwicklung eine solche spezifische Existenzform wie das Leben hervorbringt, einen Vorbehalt macht: Wenn es Gott gefällt. Bei einer solchen Einstellung wird die Entstehung des Lebens, des Bewußtseins, des Denkens durch die Entwicklung der Materie als höchstes Zeugnis der Allmacht Gottes gedeutet. „Gott gab der Materie die notwendigen Möglichkeiten dafür, daß sie unter speziellen Bedingungen der Organisation, der Temperatur usw. ... lebendig werden kann“.[51] Es ist klar, daß unter diesen Umständen keine Notwendigkeit besteht, den Inhalt der wissenschaftlichen Entdeckungen zu ergründen.

Der Neothomist schreibt der Naturwissenschaft die Erforschung der Prozesse der göttlichen Schöpfung zu. Der Darwinismus, der in der Vergangenheit verurteilt wurde, weil er den biblischen Wahrheiten widersprach, wird jetzt als rechtmäßige Hypothese voll anerkannt, da er, wie J. Maritain behauptet, „... als erste Ursache der Evolution einen transzendenten Gott“ voraussetzt, „der in den geschaffenen Dingen weilend und sie beseelend ihnen in einer Weise den Anstoß gibt, daß höhere Formen aus niederen entstehen *können* ...“[52] Weiter oben wurden idealistische Thesen angeführt, nach denen das Niedere unfähig ist, Höheres hervorzubrin-[318]gen. Der Neothomismus präzisiert die Formel des Kreatianismus: Höheres kann aus Niederem entstehen nach Gottes Gebot.

Als Duns Scotus behauptete, daß die Materie die Fähigkeit zu denken erlangt, wenn es Gott will, brach diese Behauptung dem Materialismus Bahn. Aber die Zeiten ändern sich, und im 20. Jahrhundert greifen die Idealisten nach diesem Argument, um den Idealismus zu retten.

Zum Unterschied von den Neothomisten führen die Anhänger der subjektivistisch-agnostizistischen Lehren die ontologischen Probleme auf logische zurück[53] oder geben sie

[48] J. Zaragüeta y Bengoechea: El problema del hombre. In: Memorias del XIII Congreso Internacional de filosofia, Bd. 1, Mexiko 1963, S. 106.
[49] Ebenda, S. 113.
[50] Ebenda, S. 111.
[51] F. Lelotte: La solution du problème de la vie, Paris 1947, S. 19.
[52] J. Maritain: Dieu et la science. In: La table ronde, 1962, Nr. 179, S. 25.
[53] E. Cassirer deutet die ontologische Grundthese des rationalistischen Idealismus rein erkenntnistheoretisch: „Der Satz, daß das Sein ein ‚Produkt‘ des Denkens ist, enthält ... keinerlei Hindeutung auf irgendein physisches

überhaupt auf. Die einen meinen, daß es eigentlich Pseudoprobleme seien, die anderen versuchen zu beweisen, daß all diese Fragen längst nicht mehr in die Kompetenz der Philosophie gehören und Gegenstand der Forschung der Einzelwissenschaften geworden sind. Das letzte Argument wird besonders gern von jenen Idealisten benutzt, die einen Weg suchen, die Alternative, die den Inhalt der Grundfrage der Philosophie bildet, zu eliminieren. Die Anhänger eines solchen Verfahrens behaupten, daß die Philosophie nicht über die Forschungsmethoden verfügt, wie sie die Einzelwissenschaften haben, und sich deshalb nicht auf höherer Stufe mit einem Spezialproblem befassen kann wie dem Verhältnis von Psychischem und Physischem. Diese Argumentation bringt unverkennbar zwei wesentlich voneinander verschiedene Dinge durcheinander: die materialistische (oder die idealistische) Lösung der Grundfrage der Philosophie und die spezielle Erforschung der vielfältigen, qualitativ verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen des Psychischen, was auch [319] die Erforschung der Physiologie der höheren Nerventätigkeit, unter anderem auch ihrer pathologischen Zustände, voraussetzt.

Der Materialismus stützt sich auf Spezialforschungen, indem er sie deutet, für sich daraus Schlüsse zieht und gleichzeitig diese Forschungen stimuliert, ohne auf die Vorwegnahme ihrer Endresultate Anspruch zu erheben. Jedoch die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie entstand als theoretische Erfassung der gesellschaftlichen Praxis, der allgemeinmenschlichen Alltagserfahrung. Deshalb war diese Lösung möglich, lange bevor die Naturwissenschaft an die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Geistigem und Materiellem heranging.

W. I. Lenin unterschied zwischen der philosophischen und der einzelwissenschaftlichen Auffassung von Raum und Zeit, Materie, Kausalität usw. Dies muß man auch bei der Lösung des psychophysischen Problems und seiner unterschiedlichen Aspekte im Auge behalten. Plechanow zitiert den Neukantianer F. Lange, der behauptete, daß für den Materialismus immer in unüberwindbares Hindernis bleiben wird, zu erklären, wie aus der stofflichen Bewegung sich eine bewußte Empfindung ergeben kann.[54] Es ist nicht schwer, zu verstehen, daß Lange vom Materialismus die Lösung einer Aufgabe fordert, vor der die Einzelwissenschaften stehen. Natürlich wird der Materialist bei der Beantwortung eines solchen Arguments nicht versäumen, zu betonen, daß der Idealismus nicht in der Lage ist, die Herkunft des Bewußtseins zu erklären und daß seine Überlegungen über die Materie als das Abgeleitete gar nichts erklären. Ohne die Bedeutung dieses Gegenarguments herabzusetzen, muß man dennoch auf den Unterschied zwischen dem Standpunkt des *philosophischen* Materialismus und dem naturwissenschaftlichen Verfahren hinweisen. Dies tut auch Plechanow: „... die Materialisten haben ja auch niemals versprochen, diese Frage zu beantworten. Sie behaupten nur, daß ... abgesehen von der Substanz, die eine Ausdehnung besitzt, keinerlei andere denkende Substanz vorhanden ist und daß ähnlich der Bewegung das Bewußtsein eine Funktion der Materie ist.“[55] Gehen wir nun zu Lenins Auffassung dieser wichtigen Frage über. [320] Lenin warnt vor der Vermengung der materialistischen Ausgangsposition mit der naturwissenschaftlichen Lösung des psychophysischen Problems, denn für die Naturwissenschaft bleibt es noch „eingehend zu untersuchen, wie die angeblich überhaupt nicht empfindende Materie

---

oder metaphysisches Kausalverhältnis, sondern er bezeichnet lediglich eine rein funktionale Beziehung, ein Verhältnis der Über- und Unterordnung in der Gültigkeit bestimmter Urteile.“ (E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910, S. 396.) Mit anderen Worten, Cassirer schlägt vor, die idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie als Urteil zu betrachten, das die Kategorie „Sein“ bestimmt und nicht das Sein selbst, hinsichtlich welchem, insofern es als außerhalb des Denkens befindlich gedacht wird, keine Kenntnis vorhanden sein kann. Das gedachte Sein oder die Kategorie „Sein“ wird durch das Denken geschaffen. Dieser Schluß, der den ontologischen Aspekt der Grundfrage der Philosophie verneint, deutet deren erkenntnistheoretischen Aspekt subjektiv-idealistisch.

[54] Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch, Leipzig 1915, S. 5.

[55] G. W. Plechanow: Isbrannyje filossofskije proiswedenija w pjati tomach, Bd. 3, Moskau 1957, S. 632.

sich mit einer Materie verbindet, die aus den gleichen Atomen (oder Elektronen) zusammengesetzt ist, zugleich aber eine klar ausgeprägte Fähigkeit des Empfindens besitzt. Der Materialismus stellt klar die noch nicht gelöste Frage, wodurch er auf ihre Lösung und auf weitere Experimentalforschungen hindrängt“[56].

Also weist die materialistische Auffassung des Verhältnisses Geistiges – Materielles, natürlich in allgemeiner Form, die wirkliche Richtung für eine fruchtbare Forschung in den Einzelwissenschaften auf diesem Gebiet, während die idealistische Interpretation dieses Verhältnisses der Wissenschaft nichts gibt und darüber hinaus das Problem eliminiert. Der Positivismus und andere subjektivistisch-agnostizistische Lehren stellen zum Beispiel die Naturwissenschaft der „spekulativen“ Ontologie (und der „Naturphilosophie“) des Materialismus gegenüber und bemerken offenbar nicht den philosophischen Inhalt und die Bedeutung des Problems, das sie so leichtfertig zu einem ausschließlich naturwissenschaftlichen Problem erklären.

Der Existentialismus nimmt zum Unterschied von den anderen idealistischen Lehren der Gegenwart an, daß alle Objekte möglichen Wissens, insofern sie unabhängig von der Existenz der menschlichen Persönlichkeit studiert werden, das unumstrittene Gebiet der wissenschaftlichen Forschung bilden. Die Philosophie dagegen sei überhaupt nicht Wissen über die Objekte, und wenn den Materialismus nur die von der menschlichen Subjektivität unabhängige Realität interessiere, dann verrate er im Grunde genommen die Philosophie. Vom Standpunkt des Existentialismus gibt es eine besondere, keineswegs übersinnliche, aber dennoch der Wissenschaft prinzipiell unzugängliche Realität, ebenso wie ein besonderes ihr entsprechendes Wissen, das seine Authentizität einbüßt, sobald es eine unpersönliche, wissenschaftliche Form annimmt. Diese Realität sei das Seelenleben des menschlichen Individuums, und das Wissen darüber, das von dem Lebenserlebnis selbst nicht trennbar ist, unterscheide sich dank seiner Un-[321]mittelbarkeit und seiner Subjektivität von allem wissenschaftlichen Wissen. Die Wissenschaft sucht die Ursachen der beobachteten Fakten, das heißt, sie versucht zu begreifen, was sich hinter ihnen verbirgt. Die Wissenschaft stellt Hypothesen auf, sie erklärt Bekanntes mit Hilfe der Annahme der Existenz von etwas anderem, Unbekanntem. Wenn man auf diese Weise an das menschliche Seelenleben herangeht, so wird der Anschein erweckt, als würden seine Äußerungen erklärt, aber im Grunde genommen trägt dieses Herangehen nichts zu seinem Verständnis bei. Überdies beseitigt dieses wissenschaftliche Herangehen den absoluten Unterschied des menschlichen Bewußtseins zu allen anderen Objekten der Wissenschaft und damit seine Subjektivität.

Der Existentialismus behauptet nun, daß das Seelenleben des Menschen in adäquater Weise nur durch die Philosophie erfaßt werden könne, genauer gesagt, nur durch den Existentialismus, der das Lebensgefühl selbst begreife, über dessen Grenzen nicht hinausgehe und an nichts anderes appelliere. Der Materialismus untersuche, wie die Existentialisten behaupten, das seelische Leben im wissenschaftlichen Sinn, indem er sein Verhältnis zur Außenwelt analysiert und seinen selbstgenügsamen Charakter nicht sieht. Doch das Seelenleben unterscheide sich gerade durch seine Innerlichkeit, seine Individualität, seine Subjektivität von allem Existierenden; es könne nicht zum Objekt, zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung werden, das heißt einer Untersuchung von außen, ohne seine Authentizität zu verlieren.

Der Existentialismus schreibt dem Materialismus die innere Unfähigkeit zu, die Existenz des Menschen als ebendieses seelische Leben eines unwiederholbaren Einzelwesens, das zwischen Leben und Tod existiert, zu erfassen. Die Untersuchung der materiellen Bedingtheit der menschlichen Emotionen, Entschlüsse und Handlungen ist nach Meinung der Existentialisten eine Verwandlung subjektiver Aktionen in etwas vom Menschen Unabhängiges, die Ver-

[56] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 37/38.

wandlung des Menschen selbst in das Produkt von irgend etwas anderem, Nichtmenschlichem. Der Materialismus, behaupten die Existentialisten, sei die Negation der menschlichen Persönlichkeit, das heißt der Existenz, der Freiheit, der Selbstbestimmung, der Unwiederholbarkeit. Nur die Anerkennung der sich selbst setzenden Subjektivität des menschlichen *Ich*, der Unabhängigkeit seiner Emotionen, Entscheidungen und Handlungen von den *äußeren* Bedingungen erlaube es, Freiheit und Menschlichkeit zu bewahren. [322] Der Materialismus wird zur Philosophie der Entfremdung, ja sogar zu einer spezifischen Form der Entfremdung der Persönlichkeit, hervorgebracht durch die materielle Produktion, die wissenschaftlich-technische Praxis usw., erklärt. Dabei fällt dem Existentialismus offenbar gar nicht ein, zu fragen: wie ist menschliche Subjektivität möglich ohne dieses feste Fundament, das durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion geschaffen wird, welche gleichzeitig auch die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit darstellt? Wie verlief andererseits in den Jahrtausenden der Existenz der Zivilisation unter den Bedingungen der fortschreitenden Unterdrückung der Persönlichkeit durch die spontanen Kräfte des gesellschaftlichen Prozesses die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, der Subjektivität? Die Existentialisten sind am allerwenigsten fähig, die Geschichte der Menschheit zu begreifen. Einige von ihnen sind geneigt, die materialistische „Metaphysik“ für die Ursache ihres Unglücks zu halten.

Die philosophiehistorische Analyse dieser Anschuldigung zeigt, daß ihre Hauptpunkte die Entwicklung der sattsam bekannten idealistischen Lehre von der Willensfreiheit sind, die in der europäischen mittelalterlichen Philosophie unter dem Einfluß der christlichen Theologie entstanden war. Die Indeterministen behaupten, daß die Willensfreiheit die Unabhängigkeit von Motiven voraussetzt. Die deterministische Interpretation der Willensakte wurde als unvereinbar mit der Anerkennung der Verantwortung des Subjekts betrachtet. Die Gegner des Determinismus versuchten zu beweisen, daß der Determinismus die menschliche Persönlichkeit völlig von ihr unabhängigen Umständen unterwirft, daß er die Möglichkeit der Wahl ausschließt usw. Der vormarxistische Materialismus, dessen Begründung des Determinismus eine seiner hervorragendsten Errungenschaften war, führte glänzend den Beweis, daß die idealistische Konzeption der Willensfreiheit unhaltbar ist: Allein die Abhängigkeit des Willens von bestimmten, insbesondere moralischen Motiven macht die menschliche Persönlichkeit zu einem Subjekt der Verantwortung.

Die Entwicklung der Naturwissenschaften, und besonders die Entwicklung der Physiologie und der Psychologie des Menschen, untermauerten die materialistische Kritik des Indeterminismus. Schließlich wurden auch die Idealisten, jedenfalls die bedeutendsten, zu Anhängern des Determinismus, den sie allerdings idealistisch auslegten.

[323] W. Dilthey, der eine Kausaluntersuchung des Seelenlebens (das bedeutet, auch der Willensakte – *d. Verf.*) ablehnte und den subjektiven Idealismus als „Idealismus der Freiheit“ bezeichnete, war dennoch gezwungen, anzuerkennen, daß der Materialismus ungeachtet der Behauptungen seiner Gegner ein philosophischer Humanismus ist: „Das naturalistische Ideal, wie es nach Verlauf einer langen Kulturentwicklung Ludwig Feuerbach verkündigte, der freie Mensch, der in Gott, Unsterblichkeit und der unsichtbaren Ordnung der Dinge die Phantome seiner Wünsche erkennt, hat einen mächtigen Einfluß auf die politischen Ideen, die Literatur und die Dichtung geübt.“[57] Dieses Zugeständnis des Idealisten ist überaus symptomatisch. Der Idealismus sieht ein, daß die Gegenüberstellung von geistigem Leben der Persönlichkeit und ihrem körperlichen, sinnlichen Leben ebensowenig dem Humanismus dient wie die religiöse Entgegensetzung von unsterblicher Seele und vergänglichem und natürlich sündhaftem Körper. Der Existentialismus befreit sich in gewisser Weise von diesem dem Humanismus

[57] W. Dilthey: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. In: Gesammelte Schriften, VIII. Bd., Leipzig/Berlin 1951, S. 107.

eigentlich fremden Dualismus von Seele und Körper. Man kann sich jedoch nicht von den Mängeln des Idealismus befreien, wenn man nicht auf dessen Grundthesen verzichtet. Und die alte idealistische Entgegensetzung von Geistigem und Materiellem lebt wieder auf in der existentialistischen, metaphysischen (in der vollen Bedeutung dieses Wortes) Entgegensetzung von Subjektivität und „seelenloser" Objektivität, die grundlos mit der Sphäre der Entfremdung gleichgesetzt wird. Die subjektivistische Unduldsamkeit dem Objektiven gegenüber erweist sich letzten Endes auch als Unduldsamkeit gegenüber der menschlichen Persönlichkeit, der für alles die Schuld zugeschoben wird, insofern als die einzige Quelle der menschlichen Handlungen die sich selbst setzende Freiheit der einzelnen menschlichen Existenz ist. Der Existentialist begreift natürlich ganz gut, daß diese Freiheit angesichts der Objektivität, die sie nicht berücksichtigen will, machtlos ist. Die Realisierung der Freiheit wird deshalb zu einer Niederlage. Aber der Existentialist behauptet, daß es einen anderen Weg nicht gebe. In diesem Sinne ist sein Kampf gegen den Fatalismus in höchstem Grade inkonsequent und im Grunde genommen ohne Perspektive.

[324] Die Philosophie des Marxismus, die die materialistische Erklärung der Natur mit der materialistischen Geschichtsauffassung vereinigt, zeigt einen prinzipiell anderen Weg zur Lösung dieses Problems. Marx schrieb, indem er die Entwicklung der menschlichen Freiheit im Zusammenhang mit dem wirklichen historischen Prozeß und seinem gesetzmäßigen Resultat – der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse – charakterisierte, daß die Freiheit in der Sphäre der materiellen Produktion, welche Höhe ihr Entwicklungsniveau auch immer erreicht haben mag, nur darin bestehen kann, „daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann".[58] Dieser Satz ist eine sehr wichtige humanistische Schlußfolgerung aus der materialistischen Auffassung des gesellschaftlichen Lebens. Der Streit um den Humanismus, der Jahrhunderte zwischen Materialismus und Idealismus, zwischen Wissenschaft und Religion währte, wurde endgültig zugunsten des Materialismus und der materialistisch denkenden Wissenschaft entschieden. Der Materialismus, der Atheismus, die Wissenschaft bilden die wahre Grundlage der humanistischen Weltanschauung; sie befreien den Humanismus von oberflächlichen, tröstenden Illusionen, deren Quelle religiöser Glaube und seine irreligiösen Surrogate sind, und enthüllen vor der Menschheit die Perspektive eines unbegrenzten und allseitigen Fortschritts.

Fassen wir einige Ergebnisse zusammen. Der Idealismus mußte die Argumente, die er gegen den Materialismus vorbrachte, revidieren. Der Materialismus wurde beschuldigt, daß er sich an die Alltagserfahrung hält, der Wissenschaft gegenüber unkritisch ist, den wahren Sinn der Religion nicht erfaßt, dem wirklichen Humanismus fremd gegenübersteht. Der Idealismus revidiert diese Anschuldigungen und versucht, diejenigen Gesichtspunkte, die er [325] kritisiert hatte, nun für seine eigenen Interessen zu nutzen. Aber „Nutzbarmachen" stellt sich in Wirklichkeit als idealistische Auslegung der Alltagserfahrung und der Wissenschaft, als ein neuer Versuch der Versöhnung von Vernunft und Glauben heraus.

Die Schwäche der idealistischen Kritik gegenüber dem Materialismus in den wesentlichen und entscheidenden Punkten schließt natürlich nicht aus, daß darin rationelle Momente vorhanden sind, die von der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft nicht ignoriert werden

[58] Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 25, S. 828.

dürfen. Die idealistische Kritik am mechanistischen Materialismus des 17. und des 18. Jahrhunderts wies wirklich auf dessen Begrenztheit hin, obgleich es ihr am Verständnis für die historische Progressivität des Mechanizismus mangelte. Der Idealismus warf dem metaphysischen Materialismus nicht ohne Grund vor, daß er die Finalität in der Natur nicht sehe, obwohl die idealistische Universalisierung derselben der Apologie der religiösen Naturauffassung diente.[59]

W. I. Lenin bemerkte, daß die Anhänger des „physikalischen" Idealismus gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die wirklichen Mängel des metaphysischen, mechanistischen Materialismus der in der damaligen Naturwissenschaft vorherrschte, der Kritik unterwarfen. „Sie kämpften gegen den metaphysischen (im Engelsschen, nicht im positivistischen, das heißt Humeschen Sinne dieses Wortes – *d. Verf.*) Materialismus, gegen seinen einseitigen ‚mechanischen Charakter' und schütteten dabei das Kind mit dem Bade aus. Indem sie die Unveränderlichkeit der bis dahin, bekannten Elemente und Eigenschaften der Materie verneinten, gelangten sie zur Verneinung der Materie, das heißt der objektiven Realität der physischen Welt ... Indem sie auf dem annähernden, relativen Charakter unseres Wissens bestanden, gelangten sie [326] zur Verneinung des von der Erkenntnis unabhängigen Objekts, das von dieser Erkenntnis annähernd getreu, relativ richtig widergespiegelt wird."[60]

W. I. Lenin enthüllte die Haltlosigkeit der philosophischen Schlüsse, die der Idealismus aus den von ihm festgestellten Tatsachen zog. Die idealistische Kritik der Mängel einer bestimmten historischen Form des Materialismus entbehrt zwangsläufig immer der richtigen Orientierung: Es ist eine Kritik des Materialismus überhaupt, obwohl sie sich faktisch gegen die Mängel richtet, die häufig auch die idealistischen Lehren aufweisen. Die Illusionen der idealistischen Kritik des Materialismus sind gesetzmäßig; es drückt sich darin der prinzipielle Gegensatz der philosophischen Grundrichtungen aus.

Der Idealismus wies manchmal auf wirkliche Mängel des Materialismus hin, die jedoch im Verlauf der weiteren Entwicklung der Philosophie vom Materialismus überwunden wurden. Die Lehre, die der Idealismus bereits für widerlegt hielt, wurde immer fundierter. Das erwies sich als eine der Quellen der Krise der idealistischen Philosophie, deren Argumente gegen den Materialismus sich letzten Endes gegen sie selbst wandten. Der Idealismus, der den Materialismus der Verneinung des Transzendenten, des unkritischen Vertrauens zu den Sinneswahrnehmungen beschuldigte, war zum Teil genötigt, von diesen Beschuldigungen abzulassen, zum Teil, sie mit vielen Vorbehalten zu umgeben, denn die Erfolge der Wissenschaft und die zunehmende Erfahrung der Menschheit bestätigten die materialistischen Auffassungen. Hieraus entspringt auch die von uns bereits erwähnte paradoxe und zugleich gesetzmäßige „Lossage" des Idealismus vom Idealismus, die lediglich eine Veränderung seiner Form ist. Deshalb kann man den Idealismus der Gegenwart als utopischen Versuch betrachten, ein antimaterialistisches System von Anschauungen zu schaffen, das von den Irrtümern des Idealismus frei ist.[61]

---

[59] Treffend bemerkt I. T. Frolow: „Historisch entstand die Sache so, daß das Problem der Finalität positiv hauptsächlich im Rahmen der idealistischen philosophischen Konzeptionen erörtert wurde, während der Materialismus in seiner mechanistischen Form größtenteils auf die teleologische Behandlung dieses Problems negativ reagierte und nicht die zu der Zeit im wesentlichen dafür sprechenden Tatsachen betrachtete. Jedoch gerade im Rahmen der materialistischen philosophischen Konzeptionen wurden Standpunkte formuliert, die es erlaubten, die wirklichen Ursachen der als zweckmäßig angesehenen Erscheinungen zu erklären." (I. T. Frolow: Organitscheski determinism, teleologija i zelewoi podchod w issledowanii. In: Woprossy filossofii, 1970, Heft 10, S. 36/37.)

[60] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke Bd. 14, S. 261/262.

[61] Wir wollen Beispiele bringen, die zeigen, wie der heutige Idealismus versucht, aus der materialistischen Kritik seiner Grundsätze Lehren zu ziehen. F. Lombardi, ein Nachfolger der italienischen Neuhegelianer, über-

[327] Die Anhänger des Idealismus anerkennen in irgendeiner Weise, insbesondere durch die Einschränkung des wirklichen Inhalts des Begriffes Idealismus, daß das idealistische Philosophieren unhaltbar geworden ist; darum suchen sie neue Wege für die Begründung ihrer Weltanschauung. In den letzten Jahrzehnten tritt folgendes Argument in den Vordergrund: der Idealismus ist nicht die einzige Alternative des Materialismus, seriösere Gegner des Materialismus sind heutzutage einerseits der Spiritualismus und andererseits der „Realismus". Diese beiden Lehren seien prinzipiell verschieden vom Idealismus.

Der Spiritualismus fällt in seinen Grundzügen mit dem objektiven Idealismus zusammen und kann als eine seiner Hauptspielarten betrachtet werden. Im eigentlichen Sinn des Wortes ist der objektive Idealismus überhaupt die spiritualistische Weltanschauung. Jedoch dieser grundlegenden Bestimmung steht oft die panthe-[328]istische Tendenz entgegen, die die spiritualistische Gegenüberstellung von Geistigem und Materiellem glättet. Die Versuche, den Spiritualismus vom Idealismus zu trennen, laufen schließlich auf eine Ablehnung dieser pantheistischen Tendenz hinaus.

Der Terminus „Realismus" dient nicht selten, wie Lenin bemerkte, zur Vertuschung des grundsätzlichen Gegensatzes zwischen den Grundrichtungen in der Philosophie. Auch die Neothomisten nennen sich Realisten, und ebenfalls die Anhänger der „neuen Ontologie" Nicolai Hartmanns und die Vertreter des Neorealismus, einer erkenntnistheoretischen Spielart der idealistischen Philosophie. Der neothomistische „Realismus" besteht in dem Eingeständnis, daß die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existiert; ihre Grundursache sei jedoch die göttliche Vernunft. „Maritain", bemerkt in diesem Zusammenhang A. G. Jegorow, „anerkennt die Realität der Außenwelt. Doch er setzt sofort hinzu, daß die uns umgebende Welt nur vom Menschen unabhängig sei und vollständig von ... Gott abhänge."[62]

Der jeder theistischen Färbung entbehrende „Realismus" Hartmanns geht vor allem auf die Behauptung zurück, daß das Materielle und das Geistige nicht ursprünglich sind, sondern abgeleitete Realitäten im allumfassenden Sein darstellen. Also wird nicht nur das Geistige, sondern auch das Materielle als sekundär betrachtet und das Sein dem einen wie dem anderen entgegengesetzt. Es ist nicht schwer zu begreifen, daß die Annahme eines ursprünglichen,

---

schüttet den Idealismus mit folgenden sardonischen Tiraden: „Die Realität, von der uns der Idealismus spricht, die Realität, die so tut, als ob sie sich über sich selbst erheben würde, ist nichts anderes als [327] ein Baron Münchhausen, der sich an seinem Haarschopf selbst aus dem Sumpf zieht, jedoch mit dem Unterschied, daß es für den Idealismus weder Sumpf noch Haarschopf gibt und auch nicht diesen Ritter aus Fleisch und Blut, der sich selbst aus dem Sumpf ziehen muß." (F. Lombardi: Aprés l'historicisme. In: La philosophie de l'histoire de la philosophie, Rom/Paris 1956, S. 198.) Diese beißende Charakteristik identifiziert den Idealismus mit dem subjektiven Idealismus, ja noch mehr – mit dem Solipsismus. Eine so begrenzte Auffassung vom Wesen des Idealismus erlaubt es, den objektiven Idealismus als nichtidealistische Philosophie zu deuten. Dabei verbirgt sich hinter dem Unterschied zwischen diesen Hauptspielarten des Idealismus die Identität ihres Ausgangspunktes – der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Ein zweites Beispiel: Einer der ersten, die den Existentialismus untersuchten, J. Pfeiffer, dem der Existentialismus, der den „Geist der Abstraktion" kritisiert, als Negation des Idealismus erscheint, schreibt: „Die Gefahr des Idealismus ist die Verblasenheit: der Mensch als reines Vernunftwesen, als Realisierungsstätte der Idee riegelt sich ab gegen die untergründige Ursprünglichkeit seines Daseins ..." (J. Pfeiffer: Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers, Leipzig 1933, S. 16.) Die fundamentale Ursprünglichkeit der menschlichen Existenz, von der der Existentialismus spricht, ist natürlich keine Negation des Idealismus. Indem der Existentialismus die Endlichkeit des Menschen, die Subjektivität der individuellen Erlebnisse betont, setzt er lediglich dem rationalistischen Idealismus eine irrationalistische Form dieser Philosophie entgegen, die sich mit der Überzeugung verbindet, daß die Existenz als Mensch nur in der diesseitigen Welt möglich ist. Der Idealismus erhebt sich nie bis zum kritischen Verständnis seines Wesens.

[62] A. G. Jegorow: O „Sowremennoi knige po estetike". Predislowije. In: Sowremennaja kniga po estetike, Moskau 1957, S. 12.

neutralen Seins eine spekulativ-idealistische Prämisse ist: das Sein existiert nicht unabhängig von seiner Bestimmtheit.

Der Neorealismus grenzt sich gegen den subjektiven Idealismus ab, indem er die außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm existierende Realität anerkennt. Jedoch die weiteren Bestimmungen dieser Realität sind auf der Verwischung des Unterschiedes zwischen Subjektivem und Objektivem, zwischen Psychischem und Physischem begründet, was im Endresultat zu idealistischen Schlußfolgerungen führt.[63]

[329] Während die idealistischen Argumente gegen den Materialismus durch die fortschreitende Entwicklung der Erkenntnis diskreditiert werden, erhält die materialistische Kritik des Idealismus immer größere wissenschaftlich-theoretische Bedeutung. Der Verlauf der Entwicklung der Erkenntnis bestätigt die Richtigkeit der materialistischen Analyse der Kompromißstellung des Idealismus in dem großen Streit zwischen Wissenschaft und Religion. Eine immer größere Zahl von Vertretern der Wissenschaft anerkennen, daß der Idealismus sich stets, offen oder versteckt, in Opposition gegen die Wissenschaft befindet. Der Anspruch des Idealismus auf die Erforschung eines besonderen, der Wissenschaft angeblich nicht zugänglichen Gebietes des Existierenden gerät durch die wirkliche Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis in Mißkredit. Freilich bleibt die Konzeption der sich gegen die Wissenschaft stemmenden Philosophie nicht unverändert. Ihre Evolution zeigt sich darin, daß sie in dem Maße modifiziert wird, wie die Wissenschaft erkennt, was mit wissenschaftlichen Mitteln für unerkennbar erklärt worden war, und so „seltsame“ Erscheinungen entdeckt, wie sie die kühnste Phantasie nicht ausdenken kann.

Die materialistische Kritik des Idealismus zwingt dessen Anhänger, bestimmte Tatsachen und wissenschaftliche Wahrheiten anzuerkennen. Der Kampf zwischen den verschiedenen Strömungen des Idealismus wird in bedeutendem Maß durch die materialistische Kritik am Idealismus hervorgerufen. Der Idealismus, wandelt [330] sich vom offenen Supranaturalismus und der unmittelbaren Unterstützung der religiösen Weltanschauung bis zur idealistischen Variante des Naturalismus, zum „Realismus“ und zu dem der Form nach irreligiösen Philosophieren. Aber diese Richtung seiner Evolution kollidiert mit entgegengesetzten Tendenzen, die vom idealistischen Philosophieren erzeugt werden. Der Idealismus kehrt immer wieder um, das heißt, er wendet sich von der Irreligiosität zum Supranaturalismus und zur Mystik zurück. Die idealistische Philosophie einer jeden historischen Epoche bietet das Bild eines eigentümlichen Kreislaufs, dessen unterschiedliche Etappen in den verschiedenen idealistischen Lehren reflektiert werden. In Abhängigkeit von den historischen Bedingungen verändert der Idealismus die logischen Akzente, die Argumente und die Behandlung der Probleme, indem er seine Postulate und Schlüsse auf andere Weise formuliert: Einmal tritt er als das wahre wissenschaftliche Wissen auf und kritisiert die Wissenschaft wegen ihrer angeblich ungenügenden Wissenschaftlichkeit. Ein anderes Mal erhebt er Anspruch auf überwissen-

[63] Der moderne Neorealismus-Forscher Thomas J. Hill, der diese Strömung mit den vorhergehenden idealistischen Theorien, die gegen einzelne Spielarten des Idealismus polemisierten, vergleicht, erklärt: „Um vieles gefährlicher für den Idealismus war die Attacke, die zu [329] Beginn des 20. Jahrhunderts von außen unternommen wurde, von seiten der Nachfolger des Realismus, der bewußt fast alle Grundprinzipien des Idealismus ablehnte.“ (T. J. Hill: Sowremennyje teorii posnanija, Moskau 1965, S. 97.) Jedoch an anderer Stelle behauptet Hill etwas Entgegengesetztes: „Während sie die Idealisten dahingehend kritisierten, daß die Auflösung des Objekts in der Erfahrung die Unabhängigkeit des Objekts untergrabe, versuchen die Neorealisten zur gleichen Zeit – mit bewundernswert übereinstimmenden Resultaten – die Erfahrung in den Objekten aufzulösen ... Wieviel ein Vertreter des Neorealismus auch von der Unabhängigkeit des Objekts sprechen mag, seine Behauptungen verlieren einen großen Teil ihrer Überzeugungskraft, wenn er – sei es auch nur zeitweilig – das Objekt mit der Erfahrung identifiziert oder das eine für einen Aspekt des anderen erklärt.“ (Ebenda, S. 134.) Wir bringen diese Aussprüche nicht als Beispiel für Widersprüche in der Darlegung, sondern als Zeugnis für die Unhaltbarkeit eines Idealismus, der auf die Negation des Idealismus Anspruch erhebt.

schaftliches Wissen und verurteilt die wissenschaftliche Auffassung von der Welt als trügerischen Standpunkt.

Oft betonte der Idealismus die Notwendigkeit, eine wissenschaftliche Philosophie zu entwikkeln, und leistete sogar einen gewissen positiven Beitrag zur erkenntnistheoretischen Analyse des wissenschaftlichen Wissens. In anderen Fällen versuchte der Idealismus hingegen zu beweisen, daß die Wissenschaft der Philosophie, ebenso wie der Kunst und der Religion, nichts geben könne und daß die Anerkennung der Kriterien der Wissenschaftlichkeit für die Philosophie die Lossage von der Philosophie bedeute. Doch wie unterschiedlich alle diese Vorstellungen und Verfahren auch sein mögen, sie enthalten etwas Gemeinsames: Das wissenschaftliche Weltbild wird mit einer Philosophie konfrontiert, deren unumgängliche Form ein geschlossenes System ist.

Auf den ersten Blick scheint es, daß die Geschlossenheit, die Vollendung, die „Vollkommenheit“ eines philosophischen Systems nur mit der antidialektischen Auffassung des systematischen Wissens in Beziehung stünde und folglich nichts mit dem Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus zu tun hätte. Zudem beanspruchten sowohl die Naturwissenschaft als auch die materialistische Philosophie jahrhundertelang für sich die Schaffung eines geschlossenen Systems des Wissens. Jedoch im gegebenen Fall han-[331]delt es sich nicht einfach um eine Tendenz, die auf entgegengesetzte, sie teilweise neutralisierende Tendenzen stößt, sondern um eine grundlegende, bestimmende Besonderheit des Aufbaus einer philosophischen Lehre, die, wie unschwer zu beweisen ist, untrennbar mit dem Wesen des Idealismus verbunden ist. Fichte und Hegel waren Dialektiker, doch sie schufen geschlossene, vollendete Systeme des philosophischen Wissens und stellten die Philosophie der „endlichen“ Wissenschaft gegenüber.

Die Unterschätzung der wissenschaftlichen Kenntnisse durch die Idealisten, welche Formen sie auch annimmt, führt unausweichlich zur Gegenüberstellung von Philosophie („absoluter Wissenschaft“) und den „relativen“ Einzelwissenschaften. Das ist nicht nur für den rationalistischen Idealismus bezeichnend, sondern auch für den idealistischen Empirismus. Erinnern wir uns nur an die Behauptung Machs, die „Elemente“ alles Existierenden seien die Empfindungen. Selbst wenn man von der subjektivistischen Interpretation der Empfindungen absieht, so ist auch in diesem Fall – insofern die Behauptung aufrechterhalten wird, daß die Elemente alles Existierenden sinnlich wahrgenommen werden – eine Verabsolutierung des Empirismus vorhanden, der damit der nie vollendeten Wissenschaft gegenübergestellt wird.

Der Idealismus verabsolutiert unweigerlich diese oder jene Besonderheit der Erkenntnis; das ist eine Folge der Negation des materialistischen Widerspiegelungsprinzips, welches die Erkenntnis in eine bestimmte Abhängigkeit vom Objekt setzt. Der metaphysische Materialist deutet oft, weil ihm die dialektische Auffassung des Erkenntnisprozesses fremd ist, eine erlangte relative Wahrheit als absolute Wahrheit. Und trotzdem ist der metaphysische Materialist, der in der Philosophie nur eine Widerspiegelung der Wirklichkeit sieht, einer Wirklichkeit, die reicher und inhaltsvoller als jedes Wissen über sie ist, nicht geneigt, die Philosophie als erschöpfendes Wissen oder Begreifen der Wirklichkeit zu betrachten. Indessen zieht die Negation des Widerspiegelungsprinzips, das heißt die idealistische Konzeption der Erkenntnis, die Illusion nach sich, daß ein vollendetes System des Wissens möglich sei.

Engels kritisierte den inkonsequenten Materialisten Eugen Dühring wegen seiner Versuche, ein vollendetes philosophisches System zu schaffen und bewertete diese Versuche als offenbare Zugeständ-[332]nisse an die idealistische Spekulation. Engels schrieb: „Also um *Prinzipien* handelt es sich bei ihm [bei Dühring – *d. Verf.*], um aus dem *Denken*, nicht aus der äußern Welt, abgeleitete formale Grundsätze, die auf die Natur und das Reich des Menschen

anzuwenden sind, nach denen also Natur und Mensch sich zu richten haben.“[64] Eine solche Auffassung philosophischer Prinzipien betrachtet Engels erstens als idealistisch und zweitens als metaphysisch.

Im Gegensatz zum Idealismus behauptet der Materialismus, wie Engels schreibt: „... nicht die Natur und das Reich des Menschen richten sich nach den Prinzipien, sondern die Prinzipien sind nur insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen. Das ist die einzige materialistische Auffassung der Sache, und die entgegenstehende des Herrn Dühring ist idealistisch, stellt die Sache vollständig auf den Kopf ...“[65] Der Materialismus ist folglich ein System von Anschauungen, dessen erkenntnistheoretische Grundlage die Möglichkeit einer unbegrenzten Vermehrung des Wissens dank der immer vollkommeneren und tieferen Widerspiegelung der Wirklichkeit voraussetzt.

Vom Standpunkt des Idealismus ist das Prinzip der unbegrenzten Entwicklung des Wissens mit der Natur der Philosophie unvereinbar; lediglich auf die Einzelwissenschaften kann dieses Prinzip angewandt werden. Der Materialist, der die Gegenüberstellung von Philosophie und Wissenschaft ablehnt, akzeptiert natürlich auch nicht die mit dieser Gegenüberstellung verbundenen theoretischen Folgerungen. Deshalb entwickelt sich der Materialismus historisch als offenes System philosophischen Wissens; seine Fähigkeit, neue wissenschaftliche Informationen aufzunehmen, neue historische Erfahrungen zu erfassen, wächst progressiv. Es ist eine dankbare Aufgabe für die philosophiehistorische Wissenschaft, die verschiedenen historischen Formen des Materialismus vergleichend zu untersuchen.

Engels schrieb: „Mit jeder epochemachenden Entdeckung schon auf naturwissenschaftlichem Gebiet muß er (der Materialismus – *d. Verf.*) seine Form ändern; und seitdem auch die Geschichte der materialistischen Behandlung unterworfen, eröffnet sich auch hier [333] eine neue Bahn der Entwicklung.“[66] Eine Veränderung der Form des Materialismus läuft nicht auf eine Uminterpretierung oder neue Formulierung seines Inhalts hinaus; Gegenstand der Erörterung sind früher unbekannte Fakten, die Problematik wird unter neuen Gesichtspunkten durchdacht, alte Fragen werden erneut gestellt. Kurz gesagt, der Materialismus entwickelt sich, die materialistische Auffassung der Wirklichkeit wird tiefer, konkreter, begründeter, es eröffnen sich vor dem Materialismus neue Perspektiven, neue Forschungsgebiete.

Die Entwicklung der materialistischen Philosophie verläuft im Prinzip analog der Entwicklung des gesamten wissenschaftlichen Wissens. Und ebenso wie in den Einzelwissenschaften gibt es in der materialistischen Philosophie Thesen, welche die jahrhundertelange Geschichte der Erkenntnis zusammenfassen. Diese Grundthesen des Materialismus können so wenig durch die folgende philosophische Entwicklung widerlegt werden, wie etwa das naturwissenschaftliche Prinzip, das besagt, daß ein Perpetuum mobile unmöglich ist. Nur ein subjektiver Idealist kann annehmen, daß der Fortschritt der Wissenschaft oder der Philosophie in der Lage wäre, die Negation der objektiven Realität herbeizuführen. „Wir wären hartgesottene Dogmatiker“, schreibt P. N. Fedossejew, „wenn wir nicht die Relativität vieler konkreter Sätze der Philosophie sähen und nicht die Notwendigkeit ihrer Entwicklung oder Präzisierung verstünden. Doch wir würden in Relativismus und letzten Endes in Idealismus verfallen, wenn wir annähmen, daß die Entwicklung der Philosophie die Negation ihrer Grundlagen und ihrer unverbrüchlichen Prinzipien voraussetze.“[67]

---

[64] Friedrich Engels „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 32.
[65] Ebenda, S. 33.
[66] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, S. 278.
[67] P. N. Fedossejew: Idei Lenina i metodologija sowremennoi nauki. In: Lenin i sowremennoje jestestwosnanije, Moskau 1969, S. 12.

Die Entwicklung der materialistischen Philosophie charakterisiert durch ihr Bündnis mit den Wissenschaften auf spezifische Art diese Grundtendenz. Der Idealismus als System von Anschauungen bleibt freilich auch nicht unverändert; der Idealismus kann nicht umhin, auf die Errungenschaften der Wissenschaften zu reagieren, die ihn zwingen, seine Thesen zu ändern, seine Argumentation anzupassen, flexibler zu machen, bisher unbekannte Fakten zu berücksichtigen und auf seine Art zu deuten. Aber die Veränderungen, die die idealistische Philosophie durchmacht, entsprechen ihrem [334] Wesen; der Idealismus paßt sich der neuen intellektuellen Atmosphäre und den veränderten historischen Bedingungen an. Da der Idealismus die Wirklichkeit mystifiziert, ist er nicht in der Lage, für die Errungenschaften der Wissenschaft und der sozialen Praxis einen adäquaten philosophischen Ausdruck zu finden. Seine Entgegensetzung von Philosophieren und wissenschaftlicher Forschung schränkt die Möglichkeiten des Idealismus, sich die wissenschaftlichen Errungenschaften wirklich anzueignen, sehr ein. Der Idealismus kann auf diese Entgegensetzung jedoch nicht verzichten; sie erwächst eigentlich aus der idealistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie, aus der Annahme einer anderen, der Wissenschaft unzugänglichen Wirklichkeit.

Der Idealismus ist genötigt, auf die Herausforderung der Wissenschaft zu antworten, und er versucht es durch eine immer elastischere, vorsichtigere, wissenschaftlich aussehende Formulierung seiner Thesen. Aber ist diese Formänderung des Idealismus ein wirklicher Fortschritt, wie er zweifellos in der Geschichte des Materialismus stattfindet? Wenn zum Beispiel Hegel seine idealistischen Vorläufer übertrifft, so geschieht das nur durch den dialektischen Charakter seines Idealismus.

W. I. Lenin vergleicht die entwickeltsten idealistischen Lehren mit den ursprünglichen historischen Formen des Idealismus und hebt die prinzipielle Identität der Grundirrtümer dieser Lehre hervor: „Urwüchsiger Idealismus: das Allgemeine (der Begriff, die Idee) ist ein *einzelnes Wesen*. Das scheint barbarisch, ungeheuer (richtiger: kindlich) albern zu sein. Aber sind nicht der moderne Idealismus, Kant, Hegel, die Gottesidee von der gleichen Art (*völlig* von der gleichen Art)? Tische, Stühle und die *Ideen* des Tisches und des Stuhls; die Welt und die Idee der Welt (Gott); das Ding und das ‚Noumen‘, das unerkennbare ‚Ding an sich‘; der Zusammenhang der Erde und der Sonne, der Natur überhaupt – und das Gesetz, λό ος, Gott. Die Spaltung der menschlichen Erkenntnis und die *Möglichkeit* des Idealismus (= der Religion) sind schon **in der ersten**, **elementaren** Abstraktion *gegeben*. [‚das Haus‘ überhaupt und die einzelnen Häuser].“[68] Die Vielfalt der Spielarten des Idealismus, die manchmal grenzenlos anmutet, ist in Wirklichkeit recht dürftig, wenn man freilich den Inhalt im Auge hat und nicht die Art und Weise der Darlegung dieser Lehre. [335] Ein oberflächlicher Blick auf die Geschichte des Idealismus hält hauptsächlich die Unterschiede und die Meinungsverschiedenheiten fest, eine Untersuchung zeigt jedoch, daß auch die entwickeltsten idealistischen Lehren im wesentlichen die alten Irrtümer wiederholen, die sich allerdings verändern, modifiziert werden, auf verschiedene Weise begründet, interpretiert, aufgefaßt und formuliert werden.

Die Klassiker der idealistischen Philosophie, die ihre Vorgänger (oft sehr begründet) kritisierten, waren gewöhnlich überzeugt, daß es ihnen gelungen ist, deren Irrtümer vollständig zu überwinden. In gewissem Maße war es auch wirklich so. Was die idealistischen Grundanschauungen betrifft, auf die Lenin hinweist, so wurden die früheren Arten der Begründung und Darlegung angefochten; es wurde ihnen eine neue Form gegeben, das heißt, sie wurden mit den neuen gesellschaftlichen Bedürfnissen, der historischen Erfahrung usw. in Übereinstimmung gebracht.

[68] W. I. Lenin: Konspekt zur „Metaphysik“ des Aristoteles. In: Werke, Bd. 38, S. 352.

Die idealistische Philosophie der Gegenwart ist sich gewöhnlich dessen bewußt, daß ihre Überlegenheit über den ursprünglichen, „archaischen“ Idealismus ebenso wie ihre Unabhängigkeit von diesem, ganz und gar relativ sind. Bei einem Vergleich der neueren idealistischen Systeme mit den Lehren von Platon und Aristoteles kommen die heutigen bürgerlichen Philosophen nicht selten zu dem Schluß, daß weder die Klassiker des Idealismus noch ihre Nachfolger prinzipiell neue Probleme aufgeworfen und die Irrtümer dieser großen Denker nicht überwunden haben. L. W. Skworzow hebt sehr richtig hervor, daß diese Schlußfolgerung symptomatisch ist und zeigt, daß unter den bürgerlichen Philosophen die Überzeugung entsteht, die Geschichte der Philosophie sei eine Summe von Ergänzungen und Erläuterungen zu Platon.[69]

Was wird durch diese Ansicht der bürgerlichen Philosophen widergespiegelt? Einerseits etwas, das wirklich die Beziehung der meisten europäischen idealistischen Lehren zu Platon charakterisiert, und andererseits die Krise des Idealismus, dem es nicht gelungen ist, mit den Widersprüchen, die schon im ersten bedeutenden idealistischen System zu finden waren, fertig zu werden. Es ist kennzeichnend, daß die Reduktion des philosophiehistorischen Prozesses auf die ständige Erneuerung des Platonismus unmittelbar mit der Negation des Fortschrittes in der Philosophie verbunden [336] ist. Jaspers schreibt, „daß das philosophische Denken seinem Charakter nach kein progressiver Prozeß sei. Man sei natürlich weiter gekommen als der altgriechische Arzt Hippokrates, man könne aber kaum sagen, daß man weiter als Platon gekommen sei“.[70]

Die Idealisten unserer Tage, die sich selbst allerdings nicht zu den Idealisten rechnen, behaupten also, daß die Philosophie unfähig sei, sich über ihre eigene Vergangenheit zu erheben. Der Irrationalist Gerhard Krüger geht noch weiter als Jaspers, indem er alle philosophischen Lehren als Spielarten des Platonismus ausgibt, wenn er schreibt:„... Philosophie ist, geschichtsphilosophisch gesehen, Platonismus.“[71] Krüger urteilt über die Philosophie allgemein und ignoriert den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus. Indessen charakterisiert die „Linie Platons“ in keiner Weise die Entwicklung der materialistischen Philosophie, die schon im Altertum als deren Negation auftrat.

Einige Philosophen begründen die obenangeführte These mit einer Analyse der neueren philosophischen Lehren, die deutlich den Stempel unserer Zeit tragen. Ein Schüler Heideggers, Helmut Kuhn, sucht zu beweisen, daß Platon der Begründer des Existentialismus gewesen sei. Kuhn schreibt: „Philosophierend, so hat Platon, der Schüler des Sokrates, gezeigt, fragt der Mensch, erschüttert von der Entkräftung der ihm von den Altvordern überlieferten Sitten und Gesetze und ergriffen von Staunen darüber, daß die den Sinnen zugängliche Welt nicht aus sich selbst zu verstehen ist, nach dem wahren Sein als der Begründung alles Seienden ... Um es in moderner Sprache auszudrücken: die Frage nach dem Sein ist zugleich Frage nach dem Sinn vom Sein.“[72] Kuhn modernisiert zweifelsohne Platon, besonders wenn er versucht, in „moderner“, genauer gesagt in existentialistischer Sprache die Eigentümlichkeiten seiner philosophischen Position auszudrücken. Aber weist denn nicht diese Interpretation Platons darauf hin, daß die Modernisierung des Platonismus eine der Quellen der modernen, unter anderem auch der existentialistischen, idealistischen Philosophie bildet?

Der Idealismus kann sich nicht über seine Vergangenheit erheben. Das zeigt auch die Unvereinbarkeit von Idealismus und [337] Wissenschaft, der blinde Ehrfurcht vor den Errungenschaften der Vergangenheit fremd ist. Der Materialismus jedoch ist, wie auch die Wissenschaft, mit der Gegenwart organisch verbunden und gleichzeitig auf die Zukunft orientiert.

---

[69] Siehe L. W. Skworzow: Obretajet li metafisika „wtoroje dychanije“?, Moskau 1966, S. 88.
[70] K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1971, S. 16.
[71] G. Krüger: Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1958, S. 282.
[72] H. Kuhn: Das Sein und das Gute, München 1962, S. 11, 12.

Die hohe Bewertung der Errungenschaften der vorausgegangenen materialistischen Philosophie hindert die Vertreter des gegenwärtigen philosophischen Materialismus nicht, die grundsätzlichen Fehler in den Lehren ihrer Vorläufer klar zu erkennen.

Jede neue historische Epoche der Menschheitsgeschichte vertieft den Gegensatz zwischen Idealismus und Wissenschaft, und damit auch den Gegensatz zwischen der wissenschaftlich-philosophischen, materialistischen Weltanschauung und dem Idealismus. Der Idealismus ist die entfremdete Form der philosophischen Aneignung der Wirklichkeit, der Materialismus ist die Negation dieser philosophischen Form der Entfremdung.

Was ist nun das Ergebnis? Der Materialismus, der von dem größten Teil der bürgerlichen Philosophen der Gegenwart als naive, längst widerlegte Lehre behandelt wird, die mit der hohen philosophischen Kultur nicht zu vereinbaren ist, hat seinen raffinierten Gegner faktisch besiegt. Wir sagen faktisch, weil an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft der Idealismus seine Herrschaft ausübt. Aber die materialistische Lehre von der Materialität der Welt errang den Sieg über die idealistische Konzeption, die besagt, daß die Natur das Sekundäre ist. Die idealistische Lehre von der Abhängigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit von der Art ihrer Wahrnehmung erlitt im Kampf gegen die materialistische (insbesondere die dialektisch-materialistische) Widerspiegelungstheorie eine Niederlage. Der historische Materialismus enthüllte die Haltlosigkeit der idealistischen Interpretation der Geschichte. Und – was nicht weniger wichtig ist – der Materialismus siegte in den Naturwissenschaften, wo man ihm eine Zeitlang den Relativismus, den diesem ähnlichen Agnostizismus und manchmal auch Theorien spekulativ-metaphysischer Schattierung entgegengesetzt hatte.

Dies sind die Ergebnisse. Die Perspektiven sind aus der durchgeführten Analyse klar ersichtlich. [338]

3. Die dialektisch-materialistische Kritik am Idealismus. Die erkenntnistheoretischen Wurzeln der idealistischen Irrtümer

Der vormarxistische Materialismus enthüllte die grundlegenden Besonderheiten der idealistischen Mystifizierung der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis, aber er konnte die Ursachen der Existenz des Idealismus, seine historische Notwendigkeit und seinen Platz in der Geschichte der Erkenntnis nicht erklären. Er sah nicht, daß die Erkenntnis ideell die gegenständliche Welt in ein System von Abstraktionen verwandelt. Die idealistische Philosophie stellte sich ihm einfach als Unsinn dar. Deshalb war der vormarxistische Materialismus unfähig, eine wissenschaftliche philosophiegeschichtliche Konzeption, die eine positive Analyse des Idealismus zur Voraussetzung hat, zu schaffen.

Die Philosophie des Marxismus führt nicht nur einen kompromißlosen Kampf gegen den Idealismus, sondern erforscht auch seine historische und erkenntnistheoretische Bedingtheit, seine sozialen, theoretischen und psychologischen Quellen sowie die organische Verbindung mit den realen Widersprüchen, Schwierigkeiten und Problemen der sich entwickelnden Erkenntnis, und zwar nicht nur der philosophischen Erkenntnis.[73]

[73] Deshalb ist die Unhaltbarkeit der simplifizierten Ansicht über das Wesen des Idealismus offensichtlich, die leider immer noch in unserer populären Literatur zu finden ist. So schreibt der Autor einer populären Broschüre: „Die Überlegungen der Idealisten führen zu dem Schluß, daß ich der einzige Mensch bin, der auf der Welt existiert, und alle übrigen Menschen und die Natur sind nur meine Empfindungen. Selbstverständlich kann ein Mensch, der behauptet, daß er allein auf der Welt sei, kaum als normal betrachtet werden. Ihm zuzuhören ist nutzlos.“ (W. M. Boguslawski: W tschom sostoit osnownoi wopros filossofii, Moskau 1956, S. 13.) Der Fehler des zitierten Autors besteht nicht einfach darin, daß er alle idealistischen Lehren auf den Solipsismus reduziert und dabei die wesentlichen Unterschiede zwischen den Spielarten des Idealismus verwischt. Für ihn ist der Idealismus eine psychische Anomalie. Aber in diesem Falle erscheint der Kampf des Materialismus gegen den Idealismus absonderlich. Streiten sich denn ernsthafte Menschen mit Verrückten?

Der Idealismus ist nicht einfach ein Epiphänomen [Begleiterscheinung] des gesellschaftsgeschichtlichen Prozesses, ein aus der Luft gegriffener Irrtum oder eine vorsätzliche Mystifizierung. Der dialektische Materialismus verwirft die idealistischen Thesen nicht einfach, sondern [339] analysiert ihren Inhalt, korrigiert die Auffassungen, die rationelle Momente, wichtige Annahmen, Vermutungen, bedeutsame Fragestellungen enthalten. Lenin hielt eine Kritik am Idealismus, welche die idealistischen Erwägungen einfach vom Tisch wischt, für vulgärmaterialistisch. Eine wissenschaftliche Kritik am Idealismus bedeutet, ihn zu entmystifizieren, den Inhalt der idealistischen Theorie zu studieren, der eigentlich von ihr unabhängig ist. Eine solche Anerkennung des Inhalts des Idealismus unterscheidet sich radikal von der simplifizierenden Ansicht, daß Idealismus und zu wirklichen Erkenntnissen führende Forschung unvereinbar seien.[74] Die Logik solcher Überlegungen ist: Der Irrtum führt niemals zur Wahrheit. Diese mechanische Denkweise ignoriert die wirkliche historische, psychologische und erkenntnistheoretische Problematik und ist ein Versuch, mit Hilfe allgemeiner Phrasen sich der komplizierten Frage der widersprüchlichen Entwicklung der Erkenntnis zu entledigen.

Die Geschichte der Naturwissenschaft gibt uns Tausende Beispiele dafür, wie an sich falsche Ideen im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung zur Entdeckung neuer Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten beitrugen. Die Phlogistontheorie half der Chemie, sich von der Alchemie zu befreien. Die fruchtlosen Versuche der Erschaffung eines Perpetuum mobile trugen zur Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie bei.

In der philosophiegeschichtlichen Forschung ist die dialektische Auffassung der Wechselbeziehungen zwischen Wahrheit und Irrtum noch viel notwendiger als in der Naturwissenschaft. Lenin schrieb: „Ergo ist Leibniz über die Theologie an das Prinzip des unzertrennlichen (und universellen, absoluten) Zusammenhangs zwischen Materie und Bewegung herangekommen.“[75] Ein meta-[340]physisch denkender Mensch versteht natürlich nicht, wie der Philosoph durch die Theologie zur Wahrheit kam. Die Theologie führt doch von der Wahrheit weg. Aber Leibniz war ungeachtet seiner dem Wesen nach theologischen Irrtümer kein Theologe. Gegenstand seiner Forschungen waren nicht die religiösen Dogmen, sondern die wirklichen Probleme der Philosophie und der Naturwissenschaften. Der Kreatianismus führte Leibniz zum Gedanken der Einheit der Welt. Die tiefgründige Idee des Zusammenhangs von Bewegung und Materie war für Leibniz die notwendige Schlußfolgerung aus der Konzeption des einheitlichen (erschaffenen) Weltalls. Diese Idee bemühte sich der Philosoph auf dem Wege der Tatsachenerforschung zu begründen.

Daß die dialektische Logik im Schoße des deutschen klassischen Idealismus entstand, ist natürlich kein Zufall. Fichte, Schelling, Hegel waren nicht im Gegensatz zu ihren idealistischen Überzeugungen Dialektiker; zu diesem Zeitpunkt war die materialistische Dialektik als philosophische Wissenschaft überhaupt unmöglich. Wenn, nach den Worten von Engels, sich die idealistische Dialektik zur materialistischen Dialektik verhält wie zum Beispiel die Theorie des Phlogistons zur wissenschaftlichen Theorie der Wärme, so ging auch der wissenschaftlichen Form der Dialektik notwendig ihre nichtwissenschaftliche Form voraus.[76] Es wäre naiv, zu meinen, ein wissenschaftliches System von Ansichten könnte plötzlich in fertiger Form

[74] Man muß auch beachten, daß der Inhalt der idealistischen Irrtümer nicht einfach darin besteht, daß in ihnen das Moment der Wahrheit durch den Idealismus verzerrt oder verabsolutiert wird. Dieser Inhalt ist auch dadurch bedingt, daß der Idealismus als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ein historisch bestimmtes gesellschaftliches Sein widerspiegelt. In diesem Sinn sind auch die religiösen Irrtümer, wie schon Ludwig Feuerbach bewies, inhaltsvoll, ungeachtet dessen, daß sie keine Momente einer wahren Widerspiegelung der Wirklichkeit enthalten.

[75] W. I. Lenin: Konspekt zu Feuerbach „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 65.

[76] Siehe Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 335/336.‘

entstehen. Unter bestimmten historischen Bedingungen erweist sich die idealistische Theorie als Vorgeschichte der wissenschaftlichen Lösung eines Problems.

Natürlich reduziert sich die dialektisch-materialistische Analyse der idealistischen Irrtümer nicht auf die Enthüllung ihres Inhalts. Wenn sie sich darauf beschränkte, ergäbe sich keine allseitige Analyse der idealistischen Irrtümer, sondern es würde vertuscht, daß der Idealismus der wissenschaftlichen Weltanschauung feindlich gegenübersteht. Es ist deshalb von großer Bedeutung, zu zeigen, daß der Idealismus immer, auch in den Fällen, in denen ein im Wesen richtiger Gedanke ausgesprochen wird, unausweichlich dessen Inhalt entstellt, weil er ihn zur Bestätigung seines Grundirrtums ausnutzt. Nehmen wir zum Beispiel Schelling, er kritisierte die mechanistische Naturphilosophie und stellte ihr die dialektische Naturauffassung gegenüber, deutete jedoch diese [341] im Geiste des Mystizismus.[77] Die rationellen Ideen, Fragestellungen und Vermutungen, die in dieser oder jener idealistischen Theorie enthalten sind, werden unausweichlich durch ihre antiwissenschaftliche Grundrichtung deformiert. Sie können nicht auf dem Wege einer unmittelbaren Abgrenzung von Wahrem und Falschem bestimmt werden, sondern nur, wenn von einem materialistischen Standpunkt das Falsche dialektisch negiert wird, die in ihm enthaltenen Momente des Wahren aufbewahrt werden, in die neue Erkenntnis eingehen.

Die dialektisch-materialistische Kritik am Idealismus unterscheidet sich qualitativ dadurch von jeder anderen Kritik an der idealistischen Philosophie, daß sie eine theoretische, historische, soziologische, psychologische und erkenntnistheoretische Erforschung dieser spezifischen Form des gesellschaftlichen Bewußtseins darstellt. Wir können hier natürlich nicht alle Aspekte, Spezialprobleme und Aufgaben dieser Untersuchung betrachten. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit erscheint als wichtigste Aufgabe bei der Kritik am Idealismus die Erforschung seiner erkenntnistheoretischen Quellen.

Jeder idealistische Irrtum hat erkenntnistheoretische Wurzeln, [342] das heißt, er ist inhaltlichen Charakters und unterscheidet sich dadurch von einem einfachen logischen Fehler, dessen Ursache in einer Verletzung der Regeln der Logik besteht.[78] Es hat selbstverständlich

---

[77] Schelling schrieb: „... sobald wir ins Gebiet der *organischen Natur* übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht *für sich selbst*, sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig.“ (F. W. J. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: Werke: Erster Hauptband, München 1927, S. 690.) In Wirklichkeit existiert das Lebendige nicht außerhalb der mechanischen Beziehungen, sondern schließt diese ein; das Lebendige hat selbstverständlich keine absolute Autonomie. Schelling beging augenscheinlich einen Fehler, als er behauptete, das Leben als spezifische Organisation „producirt *sich selbst*, entspringt *aus sich selbst*“. (Ebenda.) Er kritisierte den Mechanizismus, aber von der Position des Idealismus, er verwarf diese historisch fortschrittliche Naturauffassung im Namen des Idealismus. Jedoch hat die idealistische Naturphilosophie Schellings dialektischen Charakter. Gerade dies gibt W. F. Asmus Anlaß zu folgenden Gedanken: „... die in ihrer Grundlage idealistische Naturauffassung Schellings spielte eine positive Rolle; sie schränkte den in der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts herrschenden Mechanizismus ein und führte zur Idee einer allgemeinen Verbindung der Dinge und Naturerscheinungen.“ (W. F. Asmus: Objektiwny idealism Schellinga. In: Kratki otscherk istorii filossofii, Moskau 1967, S. 269.)

[78] Noch vor etwa zwanzig Jahren meinten viele marxistische Philosophiehistoriker (und nicht nur Philosophiehistoriker), daß es natürlich erkenntnistheoretische Wurzeln der klassischen idealistischen Lehren gebe, die sie auch aufgedeckt haben, und gleichzeitig eine Mystifikation der Wahrheit bestehe. Was aber die neueren idealistischen Lehren anbetreffe, die in der Regel epigonalen Charakter hätten, so besäßen diese keine erkenntnistheoretischen Wurzeln und stellten nur einen mystifizierten Ausdruck der Interessen der Bourgeoisie dar, dem jegliches neues Wissen über die Wirklichkeit abgehe. Gegen diese antidialektische Tendenz wandte sich sehr richtig M. T. Jowtschuk, der hervorhob, daß es auch in manchen gegenwärtigen bürgerlichen philosophischen und soziologischen Lehren „wertvolle Fragestellungen gibt, wie etwa zum Problem der ‚Wissenschaftssprache‘ bei einigen Positivisten oder zur Frage nach dem Schicksal der Persönlichkeit bei verschiedenen Existentialisten (zum Beispiel bei Sartre) oder über die Erfahrungen bei der Anwendung mathematischer und anderer exakter wissenschaftlicher Methoden in der Logik und in den Untersuchungen der bürgerlichen empirischen Soziologie usw. ... Das Grundlegende aber – die großen theoretischen Schlußfolgerungen und Konsequenzen, das Ver-

keinen Sinn, von erkenntnistheoretischen Wurzeln einer wahren Behauptung zu sprechen, da dies nicht mehr bedeuten würde als: adäquate Widerspiegelung der Wirklichkeit. Es ist deshalb falsch, die Frage nach den erkenntnistheoretischen Wurzeln der materialistischen Philosophie zu stellen, obgleich die bestimmten historischen Formen des Materialismus eigenen Irrtümer ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln haben.

Die Kritik einzelner idealistischer Konzeptionen, zum Beispiel der Theorie von den eingeborenen Ideen oder des Konventionalismus, enthält eine Analyse ihrer spezifischen erkenntnistheoretischen Quellen. Jedoch die von Lenin ausgearbeitete Lehre von den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus untersucht, [343] wie Idealismus als solcher möglich ist. Diese Möglichkeit ist im Erkenntnisprozeß, in seiner Struktur, in seinen elementaren Formen enthalten. Es handelt sich folglich erstens darum, den Idealismus als System von Irrtümern zu betrachten, die im Prozeß der Erkenntnis entstehen und sich entwickeln und nicht irgendwo an seiner Peripherie. Zweitens wirft Lenin die Frage der erkenntnistheoretischen Wurzeln der idealistischen Abstraktion selbst auf.

Schon in der ersten elementaren Abstraktion – der Ausgliederung des Allgemeinen – ist die Möglichkeit des Idealismus vorhanden. Das Allgemeine existiert unmittelbar nur als Begriff, als Abstraktion, während es in der objektiven Wirklichkeit vermittelt existiert, zusammen mit dem Besonderen und dem Einzelnen. Wird das Allgemeine herausgehoben, so wird es dem Besonderen und dem Einzelnen gegenübergestellt, und das geschieht dank der Sprachform (Zeichenform) jeden Wissens. Die Sprache hält das Allgemeine fest, das Wort drückt das Allgemeine aus, aber als Zeichen hängt es natürlich nicht von den Dingen ab, die von ihm bezeichnet werden. Diese relative Selbständigkeit des Begriffs, des Wortes, der Sprache überhaupt äußert sich in den Möglichkeiten der Wortbildung entsprechend den Regeln der Grammatik. Hobbes behauptete, daß das Wort „Vollkommenheit“ aus dem Wort „Unvollkommenheit“ dadurch entstanden wäre, daß die Silbe „Un“ gestrichen wurde. Ob nun Hobbes im gegebenen Fall recht oder unrecht hat, klar ist lediglich, daß die Möglichkeit der Bildung neuer Wörter realisiert werden kann, unabhängig von den realen Gegenständen, auf die sie bezogen werden müssen. Deshalb gibt es Wörter, die etwas bezeichnen, das in der Wirklichkeit nicht existiert.

Wie oben gezeigt wurde, bedeutet das Wort „Idee“ in der altgriechischen Sprache „Gestalt“. Platon spricht von der Gestalt eines Dinges, das heißt davon, wie es aussieht, wodurch es sich von anderen Dingen unterscheidet. Aber da viele Dinge ungeachtet ihrer individuellen Unterschiede viele grundlegende Merkmale gemeinsam haben, wird das Wort „Gestalt“ oder „Idee“ auch zur Bestimmung ganzer Klassen von Erscheinungen (Tische, Pferde usw.) verwendet. Platon stellt fest: Die Idee als eine gewisse Gemeinsamkeit oder Identität bleibt bestehen, ungeachtet dessen, daß jeder einzelne Vertreter derselben sterblich ist. Die Eigenschaften der Idee werden den Eigenschaften der Individuen, aus denen diese besteht, gegenübergestellt. Die Individuen sind sinnlich wahr-[344]nehmbare, körperliche, sterbliche, unvollkommene Erscheinungen; die Idee ist eine übersinnliche, körperlose, ewige, vollkommene Wesenheit. Man muß hervorheben, daß zu diesem idealistisch-ontologischen System von Anschauungen auch die einseitige Deutung des Prozesses des Übergangs von den wahrgenommenen einzelnen Dingen zu den Begriffen führt. Wenn es im Bewußtsein des Menschen den Begriff des Baumes als irgendeines Wesens gibt, das allen den zahllosen einzelnen Bäu-

---

ständnis der inneren Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung in der Gegenwart und der Wege des sozialen Fortschritts, die philosophische Durchdringung der neuesten Errungenschaften der Wissenschaft – vermag, wie die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts gezeigt haben, keine bürgerliche philosophische oder soziologische Strömung zu bewältigen. Keine kann eine wahre, wissenschaftliche und konsequente Lösung der Kardinalprobleme unserer Epoche geben“. (M. T. Jowtschuk: Leninismus, philosophische Tradition und Gegenwart, Berlin 1973, S. 213.)

men gemeinsam ist, aber kraft seiner Allgemeinheit auch von ihnen unterschieden, dann fragt sich: was geht voran – die einzelnen Bäume ihrem allgemeinen Wesen oder dieses den einzelnen Bäumen? Das ist beispielsweise der Gedankengang Platons, welcher meint, daß nur das Vorhandensein der Idee des Baumes dem Menschen, der einen Baum sieht, erlaubt zu sagen, das sei ein Baum. Die Sinneswahrnehmung wird als ein Wiedererkennen der Dinge, das durch die in der Seele des Menschen vorhandenen Ideen möglich sein soll, bestimmt. Doch woher kommen die Ideen? Sie entstehen nicht, meint Platon; er verwirft damit die sensualistische Auffassung von den Eidola und stellt ihnen eine mystische Pseudoerklärung, die sich auf die Mythologie stützt, gegenüber.

Platon grenzt das Allgemeine und das Einzelne, die Einheit und die Vielfalt, den Begriff und das Ding nicht nur voneinander ab, sondern stellt sie einander absolut gegenüber. Das Allgemeine, das von den Einzeldingen losgerissen wird, verwandelt sich in ihr Wesen, das außerhalb der Dinge befindlich gedacht wird. Das Wesen ist primär; es erzeugt alle Einzeldinge. Der Gegenstand, dessen Eigenschaften im Begriff (Idee) verallgemeinert sind, wird als Resultat seiner eigenen Eigenschaften, die in ein ideales Wesen verwandelt sind, angesehen. So entsteht auf der Grundlage einer ontologischen Interpretation des Begriffs das idealistische System von Anschauungen.

Im Zusammenhang mit der Kritik der Ideenlehre Platons sagt Aristoteles treffend: „Daß Platon ... die Gestalten [Ideen] einführte, beruhte auf seiner Beschäftigung mit den Begriffen ...“[79] [345] Diese Bemerkung zeigt, daß schon Aristoteles die Frage nach den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus stellte. Und offensichtlich deshalb war Aristoteles’ Kritik des Platonschen Idealismus eine Kritik des Idealismus schlechthin. Aber zur Zeit des Aristoteles konnte die Frage der Wechselbeziehung des Allgemeinen und des Einzelnen nicht positiv gelöst werden.

Der Universalienstreit in der mittelalterlichen Scholastik ist, wenn man ihn von theologischen Pseudoproblemen reinigt, die Fortsetzung der Diskussion zwischen Aristoteles und Platon. Der mittelalterliche Nominalismus ist der Versuch, die inkonsequente aristotelische Kritik der Platonischen Lehre von der Ursprünglichkeit der Ideen zu verbessern. Vom Standpunkt des Nominalismus sind die Dinge primär in bezug auf die Allgemeinbegriffe, die als Sammelbezeichnungen betrachtet werden können. Eine solche Fragestellung ist noch keine Negation des Idealismus überhaupt; sie ist die Negation einer der Spielarten des idealistischen Philosophierens.

Die mittelalterlichen Nominalisten hielten die Einzeldinge für erschaffene Substanzen. Nur der materialistische Nominalismus der Neuzeit in Gestalt von Hobbes kam zu der Schlußfolgerung: die Einzeldinge (oder Körper) sind die einige Realität. Diesen Gesichtspunkt entwikkelte, freilich inkonsequent, Locke weiter. Beide Materialisten interpretierten das Allgemeine

[79] Aristoteles: Metaphysik, Berlin 1960, S. 34. – N. Motroschilowa, A. Ogurzow, M. Turowski und A. Potjomkin führen in ihrem Artikel in der „Philosophischen Enzyklopädie“ diese Stelle aus der „Metaphysik“ des Aristoteles an und machen dazu folgende treffende Bemerkung: „Das Wesen der Dinge ‚verdoppelt‘ sich wirklich ideell im Wissen, das es weit entfernt vom unmittelbaren sinnlichen Bild des Gegenstandes und von der [345] konkreten Tätigkeit reproduziert. Objektiv bedeutet dies, daß das allgemeine Naturgesetz, das außerhalb der Naturentwicklung undenkbar ist, kein Ding unter Dingen ist. Die Ursache, die Quelle der Bewegung, das Gesetz werden nicht mehr nur wahrgenommen als unmittelbar mit der gegebenen besonderen Bewegung seiner ‚Form‘ verbunden, sondern als ein von der körperlichen Bewegung abstrahiertes ideelles Prinzip verstanden. Es äußert sich nur durch die materielle Bewegung, ist aber mit keiner besonderen materiellen Sphäre identisch.“ (Filossofskaja enziklopedija w pjati tomach, Moskau 1960-1970, Bd. 3, S. 403.) Wir sehen also, daß Platon, während er den realen Erkenntnisprozeß erforschte (und gleichzeitig mystifizierte), den dialektischen Gegensatz zwischen theoretischem und empirischem Wissen enthüllte, wobei er die ontologischen Voraussetzungen dieses Gegensatzes, der ihm absolut erschien, idealistisch interpretierte.

nur als Phänomen des Bewußtseins, als Art und Weise der Vereinigung der Sinneswahrnehmungen, die sich auf die Einzeldinge beziehen. Im Gegensatz zum Rationalismus, der sich auf die Objektivität des Allgemeinen gründete, behauptete Locke, „daß das Allgemeine und das [346] Universale nicht zur realen Existenz der Dinge gehören. Sie sind vielmehr nur Erfindungen und Schöpfungen des Verstandes“.[80]

Die Materialisten empirischer Prägung meinten, daß der Idealismus – dabei hatten sie seine rationalistische Spielart im Auge – notwendig mit der Anerkennung der objektiven Realität des Allgemeinen verbunden sei. Indessen schuf schon Berkeley ein nominalistisches System des Idealismus, demzufolge solche Begriffe wie „Materie“ und „Substanz“ nicht mehr als Bezeichnungen sind, denn es gebe keine allgemeinen Wesenheiten, sondern nur die einzelnen Empfindungen und ihre Kombinationen, die das bilden, was man Dinge nennt. Aber „Ding“ oder „Körper“ als solche existierten nicht.

Folglich haben die verschiedenen Formen des Idealismus ihre erkenntnistheoretische Quelle: die gesetzmäßige Spaltung der Erkenntnis, den Widerspruch zwischen dem Rationalen und dem Sinnlichen, dem Theoretischen und dem Empirischen. Das idealistische Philosophieren ist die Folge eines solchen schrankenlosen Abstrahierens, das nicht mit der Natur der Gegenstände übereinstimmt, sozusagen das Maß des Abstrahierens überschreitet und letzten Endes die Gegenstände mit den Abstraktionen verwechselt. Marx schrieb: „Ist es zum Verwundern, daß, wenn man nach und nach alles fallen läßt, was die Individualität eines Hauses ausmacht, wenn man von den Baustoffen absieht, woraus es besteht, von der Form, die es auszeichnet, man schließlich nur noch einen Körper vor sich hat; daß, wenn man von den Umrissen dieses Körpers absieht, man schließlich nur einen Raum hat; daß, wenn man endlich von den Dimensionen dieses Raumes abstrahiert, man zum Schluß nichts mehr übrig hat als die Quantität an sich, die logische Kategorie der Quantität? Wenn wir solchermaßen konsequent abstrahieren, von jedem Subjekt, von allen seinen belebten und unbelebten angeblichen Akzidenzien, Menschen oder Dingen, so haben wir ein Recht zu sagen, daß man in letzter Abstraktion nur noch die logischen Kategorien als Substanz übrigbehält.“[81] Die durch keinerlei Grenzen eingeschränkte und deshalb unberechtigte Reduktion der gesamten sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit auf logische Bestimmungen wird nicht selten als kontinuierliche Vertiefung in das Wesen der Erscheinungen gedeutet. So entsteht die reale Möglichkeit des Idealismus.

[347] Der *Subjektivismus* ist also die wichtigste erkenntnistheoretische Quelle des Idealismus, nicht nur des subjektiven, sondern auch des objektiven. Die Subjektivität als Fähigkeit zum abstrahierenden Denken, als Fähigkeit, Zeichen zu entwickeln und mit ihnen zu operieren, die realen Bilder der Dinge zu vereinfachen, um sie besser zu erkennen, ist eine höchst notwendige schöpferische und Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Ohne sie gäbe es keine intellektuelle Tätigkeit.

Doch der Subjektivismus – seine negative Seite, deren Möglichkeit niemals ausgeschlossen werden kann – besteht darin, daß die Notwendigkeit der Widerspiegelung der objektiven Realität ignoriert und der gnoseologische Imperativ, dem freiwillig oder unfreiwillig jedes wirklich erfolgreiche Denken folgt, vergessen wird. Die Verwandlung der notwendigen und fruchtbaren Subjektivität in Subjektivismus, in „subjektive Blindheit“ (Lenin) ist der Weg, auf dem die idealistische Weltanschauung entsteht.[82]

Der objektive Idealismus verabsolutiert die relative Unabhängigkeit theoretischen Denkens von den empirischen Daten. So entsteht nicht nur der Apriorismus, sondern auch die Vorstel-

[80] J. Locke: Über den menschlichen Verstand, Berlin 1962, Bd. II, S. 16.
[81] Karl Marx: Das Elend der Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 4, S. 127.
[82] W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik. In: Werke, Bd. 38, S. 344.

lung von der Möglichkeit eines übersinnlichen Wissens, die Überzeugung von der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit. Die relative Unabhängigkeit des Theoretischen vom Empirischen enthält auch die Möglichkeit des subjektiven Idealismus, welcher meint, daß die Erkenntnis erst den Erkenntnisgegenstand schafft, der nur im Resultat dieses gewöhnlich unbewußten schöpferischen Aktes zum Objekt der sinnlichen Wahrnehmung wird. Hier liegen die erkenntnistheoretischen Wurzeln des neukantianischen subjektiven Idealismus und des neopositivistischen Konventionalismus.

Zum Unterschied von diesen Spielarten des subjektiven Idealismus wurzelt der Phänomenalismus in der Tendenz zur subjektivistischen Auslegung des Inhalts der sinnlichen Wahrnehmungen. Diese Tendenz stützt sich auf die Tatsache, daß die Subjektivität, welche der Form der sinnlichen Wahrnehmung eigen ist, auch in ihrem Inhalt zum Ausdruck kommen muß. Selbstverständlich sind Form und Inhalt der Sinneswahrnehmungen, einander nicht absolut entgegengesetzt.

Aber die Dialektik dieser Gegensätze beseitigt nicht den realen Unterschied zwischen ihnen. Die Unterschätzung dieses Unterschiedes birgt in sich die reale Möglichkeit des Idealismus.

[348] Der idealistische Empirismus stellt das Sinnliche dem Abstrakten, mit dessen Hilfe die objektiven Formen des Allgemeinen erkannt werden, gegenüber. Mit solcher Gegenüberstellung wird nicht nur der Inhalt der abstrakten Begriffe subjektivistisch ausgelegt, sondern auch die Empfindungen selbst. Der subjektive Idealismus empiristischer Färbung tritt häufig als erkenntnistheoretischer Naturalismus auf, der die Realität des Übersinnlichen negiert und behauptet: Es existieren nur die Empfindungen und das, was aus ihnen gebildet wird. Die erkenntnistheoretische Quelle dieser subjektiv-idealistischen Konzeption ist eine realexistierende Besonderheit der Erkenntnis. Die sinnlichen Daten sind wirklich das, was gegeben ist, und nicht das im Erkenntnisprozeß Hervorgebrachte, und in diesem Sinne soll es als Ausgangspunkt genommen werden.[83]

Da die Sinnesorgane die Existenz der Gegenstände und der ihnen zugehörigen Eigenschaften bezeugen, aber ihre Existenz nicht beweisen, ist die Einsicht in den Unterschied zwischen Zeugnis und Beweis eine wichtige Etappe auf dem Wege vom naiven Realismus zur wissenschaftlich-materialistischen Weltansicht. Jedoch ist das Kriterium einer solchen Abgrenzung nicht im Bewußtsein enthalten; diese Tatsache bildet auch eine der erkenntnistheoretischen Quellen des subjektiven Idealismus, welcher behauptet, daß die Abgrenzung von Empfindungen und Dingen nichts anderes als die Abgrenzung der einen Empfindung von einer anderen ist.

Die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus enthüllen sich also nicht nur in der Struktur der Erkenntnistätigkeit, sondern auch im Entwicklungsprozeß der Erkenntnis, wodurch ständig die Möglichkeit einer idealistischen Mystifikation der Wirklichkeit vorhanden ist. Der Idealismus erwächst in diesem Falle aus der Entstellung oder der Verabsolutierung der Wahrheit oder eines [349] Teiles der Wahrheit, die das Resultat des Erkenntnisprozesses ist. Dadurch erklärt sich insonderheit auch die Tatsache, daß der Idealismus häufig an den wirklichen Errungenschaften der Wissenschaft schmarotzt, was ihm den Anschein der Wissenschaftlichkeit verleiht.

---

[83] Diese erkenntnistheoretische Besonderheit des idealistischen Empirismus hob W. Sershantow treffend hervor: „Der Idealismus entsteht aus dem naturalistischen Herangehen an die Empfindungen, wobei diese letzteren so betrachtet werden, wie sie uns unmittelbar gegeben sind, und sie sind uns nur als unsere inneren Erlebnisse gegeben. Der Idealismus nimmt diese Seite der Empfindungen isoliert vom Objekt und vom Nervensubstrat – er denkt sie sich als irgendeine immaterielle Substanz.“ (W. F. Sershantow: Materialistitscheskoje ponimanije ostschustscheni. In: Utschonnyje sapiski LGU, serija filossofskich nauk, 1958, Heft 15, S. 89/90.)

W. I. Lenin kritisiert G.W. Plechanow, weil dieser die Beziehungen zwischen dem Machismus und der Revolution in der Physik ignorierte. Dabei unterstrich Lenin, daß ein solches Herangehen an den Idealismus dem Geist der marxistischen Philosophie widerspricht. Diese Bemerkung hat auch allgemeine methodologische Bedeutung. Lenin schrieb: „Die menschliche Erkenntnis ist nicht (resp. beschreibt nicht) eine gerade Linie, sondern eine Kurve, die sich einer Reihe von Kreisen, einer Spirale unendlich nähert. Jedes Bruchstück, Teilchen, Stückchen dieser Kurve kann verwandelt (einseitig verwandelt) werden in eine selbständige, ganze, gerade Linie, die (wenn man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht) dann in den Sumpf, zum Pfaffentum führt (wo sie durch das Klasseninteresse der herrschenden Klassen *verankert* wird).“[84] Der Idealismus, betonte Lenin, „wächst am lebendigen Baum der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allgewaltigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis“.[85] Es handelt sich nicht einfach um einen Irrtum, sondern um sich irrende Erkenntnis, um eine verkehrte Interpretation der Tatsachen der objektiven Wirklichkeit und der Tatsachen des Bewußtseins, um eine verzerrte Auffassung des Wissens und folglich auch der Wahrheit oder vielleicht auch des Teils der Wahrheit, der in den idealistischen Anschauungen enthalten ist und manchmal auch von diesem oder jenem Idealisten entdeckt wird. Die erkenntnistheoretischen Wurzeln der idealistischen Konzeption aufzudecken, bedeutet, den Teil an Wahrheit aufzudecken, der darin enthalten ist. Die Lehre Lenins von den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus, schreibt A. D. Alexandrow, zeigte „den allgemeinen Weg des konsequenten wissenschaftlichen Kampfes gegen den Idealismus in der Wissenschaft. Dieser Weg besteht darin, deutlich diejenigen Züge einer gegebenen Theorie zu enthüllen, welche der Idealismus zu Unrecht überbetont, und, nachdem diesen Zügen ihr richtiger Platz zugewiesen ist und sie richtig erklärt sind, auf diese Weise die Wurzeln [350] der idealistischen Deutung selbst ans Tageslicht zu ziehen“.[86] Eine solche Fragestellung unterscheidet prinzipiell die marxistische Kritik am Idealismus von der positivistischen Negation einiger idealistischer Lehren.

Der Neopositivismus und die ihm nahestehende Philosophie der linguistischen Analyse kritisieren den objektiven Idealismus als inhaltlose Spintisiererei und reinsten Verbalismus, der durch Strukturbesonderheiten der natürlichen Sprache hervorgerufen sei, durch ihre unvermeidliche Unvollkommenheit und durch andere Ursachen, die keine direkte Beziehung zum Inhalt der Wissenschaft haben. Verweilen wir in diesem Zusammenhang bei dem Buch von Louis Rougier „Metaphysik und Sprache“.

Gleich anderen Neopositivisten unterscheidet Rougier die primären und sekundären Sprachen. Die primären bestünden aus Konstatierungen, das heißt aus Sätzen, die keine logischen Termini enthalten und deshalb „atomar“ genannt werden können. Solche Sätze drücken das sinnlich Gegebene aus, und die Wörter, aus denen sie sich zusammensetzen beziehen sich unmittelbar auf die Objekte. Deshalb bedürfen die atomaren Sätze keiner Verifikation, und die aus ihnen gebildete „primäre Sprache“ ist einfach die Sprache der Fakten, die unvereinbar mit den „idealistischen“ Irrtümern ist. Anders ist es mit der „sekundären Sprache“, welche aus „molekularen Sätzen“ besteht, die aus Sätzen der „primären Sprache“ gebildet werden und durch logische Konstanten verbunden sind. Der molekulare Satz enthält auch Wertbegriffe (wahr, falsch), Mengenbegriffe (alles, einiges), modale Begriffe (notwendig, zufällig, möglich) usw. Die Natur kennt weder die Negation, noch die Unvereinbarkeit, noch die Alternative, die durch die Disjunktion *oder* ausgedrückt wird, noch das hypothetische Urteil, das in sich das Wort *wenn* einschließt; in der Natur gibt es weder Klassen, noch die Quantifikatoren *ein, alle, einige*, noch Modalitäten in der Art von *wahrscheinlich, möglich* usf. Solche Termi-

[84] W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik: In: Werke, Bd. 38, S. 344.
[85] Ebenda.
[86] A. D. Alexandrow: Rol Lenina w raswitii nauki. In: Woprossy filossofii, 1960, Heft 8, S. 41.

ni wie „Sinn“, „Bedeutung“, „wahr“, „falsch“ beziehen sich nicht auf Dinge, sondern nur auf Wörter. In der Natur gibt es nur *einzelne* Tatsachen, und deshalb sind die Sätze der „sekundären Sprache“ keine Aussagen über Tatsachen. Der Satz „Das Geschöpf ist sterblich oder unsterblich“ enthält in sich nichts außer einer Tautologie („Das Geschöpf ist sterblich“), da die Frage der Existenz eines unsterblichen Geschöp-[351]fes nicht erörtert wird. Der Satz „Die Welt ist endlich *oder* unendlich“ ist nicht der Ausdruck einer wenn auch nur teilweisen Kenntnis der Welt, da die Möglichkeit des *oder* nur durch die syntaktische Struktur der Sprache bedingt ist, das heißt keine Beziehung zu irgendeinem zuverlässigen oder problematischen Wissen hat.

Während die Naturwissenschaft empirisch verifizierbare Sätze formuliert, beschäftigt sich die Philosophie – insoweit sie nicht die Prinzipien des Neopositivismus annimmt – mit dem reinsten Verbalismus; da sie keinen Unterschied zwischen primärer und sekundärer Sprache macht, vermengt sie die verschiedenen sprachlichen Ordnungen, Ebenen (zum Beispiel die formale und physische), die Eigenschaften der Bezeichnungen und die Eigenschaften der Sinne usw. Infolgedessen entstehen Pseudoprobleme, Pseudobegriffe und Pseudobehauptungen. Zum Beispiel schreibt der Metaphysiker die Eigenschaften der Dinge den Klassen zu, die spezifische linguistische Bildungen darstellen und nicht mehr. Die Klasse, erklärt Rougier, „besitzt keinerlei Eigenschaften, welche den Individuen eigen sind, aus denen sie besteht. Die Klasse der Sterblichen ist nicht sterblich, die Klasse der Farben hat keine Färbung, die Klasse der ganzen Zahlen ist keine ganze Zahl“.[87] Auf diese Weise entstehen die philosophischen Kategorien, die keinerlei empirischen Inhalt besitzen, da sie nicht aus den Dingen, sondern aus der Sprache geschöpft sind. Und Rougier meint, daß alle philosophischen Kategorien, die ihren Anfang bei Parmenides, Platon, Aristoteles nehmen, inhaltlose Funktionen darstellen. Auf solche Funktionen bezieht er die Begriffe Materie, Wesen usw.

Es besteht keine Notwendigkeit zu beweisen, daß eine solche Art der Kritik des spekulativen Philosophierens nominalistischen und subjektivistischen Charakter hat; ihre theoretische Voraussetzung bildet die neopositivistische Konzeption von der Philosophie als einer Tätigkeit, deren einziges Ziel die Klärung des Sinns von Sätzen ist. Der dialektische Materialismus weist die Reduzierung der philosophischen Probleme auf Pseudoprobleme zurück und betrachtet auch im gegebenen Fall den Irrtum des Idealismus (Neopositivismus) als eine inhaltliche Frage, die bestimmte historische, psychologische, theoretische und erkenntnistheoretische Wurzeln hat.

Schon Francis Bacon unterzog in seiner Lehre von den Idolen [352] den scholastischen Verbalismus einer Kritik, die in karikierender Form einige Besonderheiten der idealistischen Spekulation überhaupt wiedergab. Dieser spekulative Verbalismus existiert auch in unserer Zeit in der idealistischen Philosophie. Und wenn Rougier zeigt, daß die Wortschöpfungen Heideggers die Illusion einer anderen, und zwar einer von diesem Philosophen entdeckten Realität schaffen und daß den Unterschieden zwischen: das Seiende, das Sein, das Seiendsein, die Seienheit, Unseiendes, Unsein, das Dasein, das Sosein, das Anderssein keine wirklich bestehenden Unterschiede entsprechen, hat er im Grunde recht.[88] Die Sprache ist die Existenzform des Denkens; diese Einheit von Form und Inhalt trägt einen widersprüchlichen Charakter, mindestens deshalb, weil in den Wörtern nur das Allgemeine ausgedrückt wird. Deshalb sind auch Wörter und ebenfalls Sätze möglich, die nur einen imaginären Inhalt haben. Andererseits findet das Wissen bei weitem nicht immer seinen adäquaten Ausdruck in der Sprache, deren Entwicklung gerade durch das Bedürfnis nach einem solchen adäquaten Ausdruck stimuliert wird. Deshalb können auch die erkenntnistheoretischen Wurzeln des

[87] L. Rougier: La métaphysique et le langage, Paris 1965, S. 201.
[88] Ebenda, S. 192.

Idealismus nicht nur in den Sinneswahrnehmungen, im Denken, im Erkenntnisprozeß enthüllt, sondern müssen auch in der sprachlichen Sphäre der menschlichen Tätigkeit gesucht werden, die eine relative Selbständigkeit sowie eine spezifische Struktur und gesetzmäßige Funktion und Entwicklung besitzt.

Der Irrtum Rougiers besteht nicht darin daß er die Kritik der philosophischen Irrtümer mit der Sprachanalyse verbindet, sondern eher darin, daß er die philosophischen Probleme auf linguistische Mißverständnisse reduziert. Wie Bertrand Russell richtig nachwies, halten die Vertreter der „analytischen Philosophie“ es für eine altmodische Schrulle, die Welt verstehen zu wollen. Von diesem Standpunkt aus wird jede philosophische Betrachtung der den Menschen umgebenden Wirklichkeit zu einem Spiel mit Worten. Der Neopositivismus, der in einer Reihe von Fällen eine wertvolle Kritik des spekulativen Verbalismus gab, erwies sich letzten Endes als selbst im Banne des Verbalismus stehend, da er sich bemühte, den Inhalt der philosophischen Lehren auf die Wörter zu reduzieren, mit denen sie lediglich wiedergegeben werden. Gerade von diesem Standpunkt aus betrachtet Rougier die Frage der linguistischen Wurzeln der „Metaphysik“; alles wird auf das Unverständnis [353] der Natur der Sprache zurückgeführt, auf unkritischen Gebrauch der Wörter usw. Die soziale Bedingtheit der philosophischen Irrtümer wird nicht in Betracht gezogen. Deshalb kommt es bei ihm dazu, daß der Unterschied zwischen der deutschen und der französischen Philosophie aus der Sprache abgeleitet wird.[89]

Die Philosophie des Marxismus setzte dem unwissenschaftlichen Ignorieren des gesellschaftlichen Bewußtseins, welches das *gesellschaftliche Sein* widerspiegelt, ein Ende. Dank der materialistischen Geschichtsauffassung wurde das philosophische Begreifen der Welt zum erstenmal als sozialhistorischer Prozeß verstanden. Die Existenz der idealistischen Irrtümer wurde nicht mehr durch weitere Irrtümer erklärt, sondern wissenschaftlich, durch Erforschung ihres Inhalts sowie der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins, das die historisch bestimmten sozialen Beziehungen widerspiegelt, die mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln, den Klassenwidersprüchen usw. verknüpft sind.

Die Lehre von den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus deckt die *Möglichkeiten* der Entstehung dieser verkehrten Widerspiegelung der Wirklichkeit auf. Sie erklärt nicht und ist nicht berufen zu erklären, welches die *Ursachen* für die Existenz des Idealismus sind. Für die Aufhellung dieser Ursachen ist eine soziologische Erforschung des philosophischen Wissens notwendig; deren Grundlage kann nur die materialistische Geschichtsauffassung sein. Die kommunistische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse beseitigt keineswegs die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus, aber sie liquidiert die sozialökonomischen Quellen der idealistischen Mystifizierung der Wirklichkeit. Es verschwindet die entfremdete Arbeit und folglich auch die Entfremdung der Natur. Und je mehr die Gesellschaft bewußt die eigene [354] Entwicklung lenken wird, sagt Engels, „desto mehr werden sich die Menschen wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen, und je unmöglicher wird jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat“.[90]

---

[89] Rougier schreibt: „Die deutsche Sprache drückt dank der fundamentalen Rolle, die sie den Verben gibt, besser als zum Beispiel die französische die Bewegungsaspekte der Realität aus, ob nun von den Naturprozessen oder dem Strom des bewußten Lebens die Rede ist ... Sie hat die Berufung zur Philosophie des Werdens.“ (Ebenda, S. 191.) Eine solche Erklärung der dialektischen philosophischen Tradition in Deutschland ist, gelinde gesagt, verbal; aus ihr entnimmt man nicht, warum zum Beispiel der dialektische Idealismus Hegels zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstand, welches Verhältnis er zu den epochalen Ereignissen, zu den wissenschaftlichen Errungenschaften seiner Zeit und zur vorangegangenen, natürlich nicht nur deutschen, Philosophie hatte.

[90] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 453.

Der Idealismus wird nicht ewig bestehen, dieser spezifische Typ systematischer Irrtümer wird ebenso historisch vergehen wie die religiöse „Aneignung“ der Welt. Die Entwicklung der Erkenntnis schafft natürlich nicht die Irrtümer ab, aber sie vermag durchaus, eine Weltanschauung abzuschaffen, die auf Irrtümern beruht. Und das tut sie in beachtlichem Maße bereits in unserer Zeit.

4. Die dialektisch-materialistische Kritik am Idealismus. Das Prinzip der Parteilichkeit der Philosophie

Die philosophischen Thesen, wahre wie falsche, haben entgegen den Behauptungen der Neopositivisten einen sinnvollen Charakter. Wir bezeichnen als Sinn den Inhalt einer *Aussage*. Ohne Aussage gibt es keinen Sinn, das heißt ohne in einer bestimmten Form in einer natürlichen oder künstlichen Sprache formulierte Gedanken oder Erlebnisse des Subjekts. Aber es gibt auch keinen Sinn ohne Inhalt, das heißt ohne etwas, das sich auf das Objekt bezieht.

Der vorangegangene Abschnitt war der Untersuchung des erkenntnistheoretischen Sinnes der idealistischen Irrtümer gewidmet. Jetzt wollen wir die Frage nach dem sozialen Sinn der philosophischen Thesen stellen. In der dialektisch-materialistischen Kritik des Idealismus hat die Analyse dieser Seite des idealistischen Philosophierens ohne Zweifel eine vorrangige Bedeutung.[91]

[355] Vor Marx wurden die philosophischen Thesen nur als wahr oder falsch bewertet. Wir unterstreichen die fundamentale Bedeutung einer solchen Bewertung, die den Forderungen der Wissenschaftlichkeit entspricht, aber wir halten sie trotzdem nicht für ausreichend. Es geht nicht nur (und nicht so sehr) darum, daß ein bedeutender Teil der philosophischen Thesen, insofern sie bestimmte Hypothesen formulieren oder gewisse soziale Bedürfnisse motivieren, überhaupt nicht nach diesem zweigliedrigen System bewertet werden kann. Das Wichtige besteht darin, daß philosophische Ideen und Lehren bedeutende geistige Faktoren der gesellschaftlichen Entwicklung sind. Die Begründer des Marxismus hielten es für prinzipiell notwendig, eine bis dahin nicht existierende Abgrenzung zwischen fortschrittlichen und reaktionären philosophischen Konzeptionen einzuführen, wobei sie den konkret-historischen Charakter dieser Abgrenzung hervorhoben, denn ein und dieselbe Konzeption kann, ändert sich der Charakter der gesellschaftlichen Entwicklung, eine ganz unterschiedliche soziale Rolle spielen.

Marx und Engels begannen als erste, die Entwicklung der Philosophie in Verbindung mit einer historisch bestimmten Struktur der Gesellschaft, dem Klassenkampf, dem Übergang von einer gesellschaftlichen Formation zur anderen zu betrachten. Insbesondere entdeckten sie die Existenz der *bürgerlichen* Philosophie; die von ihnen ausgearbeitete philosophische Lehre nannten sie die Philosophie des Proletariats. Dieses prinzipiell neue Herangehen an die Analyse der philosophischen Lehren ist einer der wichtigsten Grundsätze der materialistischen Geschichtsauffassung.

Der Marxismus erbrachte den wissenschaftlichen Nachweis, daß die idealistische Auffassung von einer „Übergeschichtlichkeit“ des philosophischen Wissens unhaltbar ist; er erforschte

[91] Bürgerliche Kritiker des Marxismus beschreiben diese Besonderheit der marxistischen Analyse des Idealismus in ganz verkehrter Weise. Die Marxisten, erklärt zum Beispiel H. Acton, „sind der Meinung, daß der Idealismus ein unehrlicher Standpunkt ist“. (H. Acton: The Illusion of the Epoch, London 1957, S. 24.) Indessen verwirft der Marxismus, wie Engels bemerkt, prinzipiell die ethische Bewertung der Gegenüberstellung von materialistischer und idealistischer Weltanschauung und weist [355] darauf hin, daß diese Bewertung charakteristisch für den bürgerlichen Philister ist. Acton behauptet ebenfalls, daß Lenin „den Phänomenalismus aus dem Grunde ablehnte, weil er gefährlich für den Kommunismus ist“. (Ebenda, S. 203.) Selbstverständlich lehnt Lenin den Phänomenalismus als eine falsche, offensichtlich den Tatsachen widersprechende Theorie ab, welche vor allem für die Naturwissenschaft gefährlich ist. Aber das übergeht Acton mit höflichem Schweigen.

die historischen Wurzeln der metaphysischen Gegenüberstellung von Philosophie und gesellschaftlicher Praxis und begründete das Prinzip der Parteilichkeit der Philosophie als wissenschaftliches methodisches Prinzip des Studiums ihres sich verändernden sozialen In-[356]halts. Die marxistische philosophiegeschichtliche Wissenschaft machte zum erstenmal begreiflich, daß es eine sogenannte Überparteilichkeit der Philosophie nicht geben kann. Diese traditionelle falsche Konzeption des Idealismus kann nur als Widerspiegelung einer historisch vorübergehenden Besonderheit in der Entwicklung der Philosophie verstanden werden, und zwar als eine unwissenschaftliche Widerspiegelung, weil in ihr Erscheinung und Wesen des philosophischen Denkens nicht unterschieden werden.

Wenn die Philosophen im Verlauf vieler Jahrhunderte davon überzeugt waren, daß ihre Lehre überparteilich sei, so fragt man sich, was sie dazu veranlaßte. Weist nicht der Terminus „Überparteilichkeit“ indirekt auf eine wesentliche Besonderheit der Philosophie hin, welche allerdings mit Überparteilichkeit nichts gemein hat? Erweist es sich nicht, daß auf diese Weise jener Terminus und der mit ihm verbundene Inhalt eine inadäquate Charakteristik des wirklichen Status der Philosophie ist?

Der Standpunkt von einer Überparteilichkeit der Philosophie, auf dem die vormarxistischen Philosophen beharrten, kann nicht einfach eine inhaltlose Fiktion sein, obgleich kein Zweifel besteht, daß dieser Standpunkt die Heuchelei, die Liebedienerei, die Unterordnung unter die politische Reaktion, die Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden und dem Kampfe der Unterdrückten und Ausgebeuteten rechtfertigte. Kurz gesagt, die Konzeption der Überparteilichkeit der Philosophie verdient, als ein Phänomen des gesellschaftlichen Bewußtseins erforscht zu werden. Diese falsche Idee ist nicht einfach ein Vorurteil oder ein semantisches Mißverständnis.

Die Philosophie entsteht als theoretisches Wissen, dessen spezifisches Merkmal seine „Nutzlosigkeit“ ist. Die Ursache dafür besteht sowohl in der unentwickelten Theorie als auch in der Begrenztheit der gesellschaftlichen Praxis. Deshalb wurde die Philosophie nicht selten als Wissen um des Wissens willen und nicht als Wissen mit einem praktischen Sinn charakterisiert. Aristoteles sagt über die Philosophie: „Alle anderen Wissenschaften mögen notwendiger sein, keine aber besser.“[92] Die Herausbildung einer solchen Haltung zum Wissen war ein Meilenstein in der intellektuellen Entwicklung der Menschheit. Es ist auch klar, daß die Bindung der Philosophie an nichtphilosophische Bedürfnisse und [357] Interessen zu verneinen eine der Quellen der idealistischen Vorstellung ihrer Überparteilichkeit ist.

Schon die antiken Philosophen nahmen oft aktiven Anteil am politischen Kampf ihrer Zeit. Aber dabei blieben sie gewöhnlich *Theoretiker*, die sich nicht sosehr um die Lösung irgendwelcher politischen Aufgaben bemühten als um die Ausarbeitung eines bestimmten politisch sozialen Ideals. Eine solche nicht unmittelbar mit den Tagesereignissen verbundene sozialpolitische Position konnte unparteilich scheinen, da sie sich von den Positionen der verschiedenen Fraktionen der herrschenden Klasse unterschied.

Aristoteles war ein Ideologe der herrschenden Klasse der Sklavenhaltergesellschaft. Er gehörte zur makedonischen Partei, aber in seiner Philosophie spiegelten sich die besonderen Interessen dieser Partei nicht wider. Die Interessen ein und derselben Klasse, zum Beispiel der Bourgeoisie, finden ihren Ausdruck in der politischen Tätigkeit mehrerer Parteien. Dabei sind die Unterschiede zwischen diesen in der Regel von zweitrangiger Bedeutung, ungeachtet dessen, daß sie erbittert um die Macht und um die Verwirklichung ihrer besonderen politischen Ziele kämpfen. Und das, was den Philosophen, der die Grundinteressen einer bestimmten Klasse vertritt, über ihre verschiedenen Fraktionen erhebt, erscheint an der Oberfläche als

[92] Aristoteles: Metaphysik, S. 22.

Absage an die parteiliche Position. Wenn er dagegen der Vertreter einer dieser Fraktionen ist, so ist das ein Grund zu sagen, daß er in solcher Eigenschaft nicht Philosoph ist, insofern, als der Philosoph als Schöpfer einer philosophischen Lehre nicht Parteigänger oder Gegner politischer Maßnahmen sein kann, zum Beispiel der Korngesetze, auf welchen die englischen Tones zu Anfang des 19. Jahrhunderts beharrten.[93]

[358] Wenn zum Beispiel die Lehre der Eleaten vom Sein oder die pythagoreische Theorie der Zahlen unabhängig von der politischen Linie sind, welche die Anhänger dieser Lehren vertraten, so kann diese Feststellung zu der Idee führen, daß sich die sozialpolitischen Anschauungen der Philosophen nur äußerlich auf ihre Grundlehre beziehen, daß sie nur insofern eine Rolle spielen, als der Philosoph als Mensch, dem Einfluß verschiedener Umstände unterliegend, eine „unphilosophische“ Position einnimmt.

Nach Hegel ist die Philosophie überparteilich, da in Gestalt des Menschen der „absolute Geist“ philosophiert. Das scheint eine eigentümliche ontologische Begründung der Idee der Unparteilichkeit der Philosophie zu sein. Übrigens zeigt eine genauere Analyse dieser These, daß sie eher etwas anderes begründet: die Notwendigkeit der wissenschaftlich-objektiven Forschung, welche die subjektive Willkür ausschließt. Hegel sagt: „Dazu aber gehört die Anstrengung, die eigenen Einfälle und besondern Meinungen, welche sich immer hervortun wollen, von sich abzuhalten.“[94] Aber die Erfüllung dieser Forderung schließt keineswegs eine soziale Orientierung der Philosophie aus. In gewissem Maße sah das auch Hegel ein, ungeachtet seiner Verabsolutierung des philosophischen Bewußtseins. Hegel verlachte die Forderung, „daß der Geschichtschreiber mit Unparteilichkeit verfahre“. Diese Forderung, schreibt Hegel, „pflegt insbesondere an die *Geschichte der Philosophie* gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen, wie ein Richter für keine der beiden streitigen Parteien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich angenommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er sich des Urteilens enthielte. Dies Erfordernis an den Richter kann man *Parteilichkeit* für das Recht nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer *subjektiven* Parteilichkeit zu unterscheiden. Bei der an den Geschichtschreiber geforderten Unparteilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht“.[95]

[359] Hegel stellt das wirkliche parteiliche Verhalten, welches vom Objektiven ausgeht und von diesem bestimmt wird, der Willkür des Subjekts gegenüber, „der subjektiven Parteilichkeit“. Auf diese Weise grenzt er persönliche und soziale Interessen voneinander ab. Der wahre Gelehrte steht über allen persönlichen Interessen; er entzieht sich ihnen, er mißachtet sie um der Sache willen. Aber ebendieser Gelehrte kann nicht und will eigentlich auch nicht sich über die sozialen Interessen stellen; er richtet sich in dem Maße, in dem er sie begreift und als notwendig anerkennt, bewußt nach ihnen.

---

[93] Jedoch ist die Frage eine völlig andere, wenn der Grundgegensatz der Klasseninteressen ins Auge gefaßt wird, der sich zwischen den kommunistischen Parteien der Arbeiterklasse und den bürgerlichen Parteien zeigt. Dieser Gegensatz – der klare Ausdruck des antagonistischen Widerspruchs zwischen den Grundklassen der bürgerlichen Gesellschaft – wird von der marxistisch-leninistischen Philosophie weltanschaulich erfaßt. Deshalb ist die Behauptung R. Garaudys, daß die Philosophie der kommunistischen Partei „grundsätzlich weder idealistisch noch materialistisch, noch religiös, noch atheistisch sein kann“ (R. Garaudy: Die große Wende des Sozialismus, Wien/München/Zürich 1970, S. 234), der Abfall eines Renegaten vom Marxismus, ein revisionistischer Übergang auf bürgerliche Positionen.

[94] G.W. F. Hegel: System der Philosophie, I. Teil. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Stuttgart 1929, S. 449.

[95] G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Berlin 1966, S. 427.

Die bürgerlichen Forscher behandeln in der Regel die Idee der Parteilichkeit in der Philosophie – und in der Sozialwissenschaft überhaupt – als etwas der Wissenschaft Fremdes, das in sie von außen hineingetragen wird. Daß diese Idee schon von Hegel und in gewissem Maße auch von anderen hervorragenden Denkern geäußert wurde, wird häufig nicht zur Kenntnis genommen. Die Idee der Parteilichkeit wird so als eine „Erfindung“ des Marxismus ausgegeben, die einen vollständigen Bruch mit den Traditionen der Wissenschaft darstellte.

In Wirklichkeit ist die marxistische Lehre von der Parteilichkeit der Philosophie eine tiefe Einsicht in den Prozeß der Philosophiegeschichte, die die vormarxistischen Philosophen vor allem deshalb nicht erreichen konnten, weil sie sämtlich an der idealistischen Geschichtsauffassung festhielten. Sie machten das gesellschaftliche Sein vom gesellschaftlichen Bewußtsein abhängig.

Die Frage der Widerspiegelung des gesellschaftlich-historischen Prozesses im philosophischen Bewußtsein wurde faktisch aus der wissenschaftlichen Betrachtung ausgeschlossen.[96]

[360] Die Begründer des Marxismus erforschten den historischen Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Philosophie als Widerspiegelung der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, des Kampfes der Bourgeoisie und des ganzen dritten Standes gegen die herrschenden Feudalverhältnisse und die ihnen entsprechende religiöse Ideologie. Die materialistische Geschichtsauffassung ließ die Entwicklung der philosophischen Ideen nicht nur in einem neuen Licht erscheinen, sondern zeigte auch, wie der bürgerliche Charakter der sozialen Umgestaltungen die idealistische Konzeption von einer überparteilichen Philosophie bedingte.

Die bürgerliche Revolution bedeutete den Sieg der neuen gesellschaftlichen Ordnung über den feudalen Provinzialismus, Separatismus, Partikularismus sowie über die Korporationen, die Standesprivilegien usw. Die Bildung von Nationen im heutigen Sinn des Wortes, die Liquidierung der feudalen Isoliertheit, die fortschreitende Entwicklung der ökonomischen Verbindungen, die Bildung eines zentralisierten Staates, die Herausbildung der bürgerlich-demokratischen Einrichtungen – das alles fand seinen ideologischen Ausdruck in der bürgerlichen Idee vom *Allgemeinwohl* als ideeller Grundlage einer zweckmäßigen Gemeinschaft der Menschen. In der bürgerlichen Ideologie des 18. Jahrhunderts wurde diese Idee als axiomatische Überzeugung davon formuliert, daß die allgemeinen, höheren Interessen der Nation über allen Sonderinteressen nicht nur der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft, sondern auch der großen sozialen Gruppen, der Klassen, stehen. Der allgemeine nationale Aufschwung und die bürgerlich-demokratischen Illusionen trugen dazu bei, daß die Idee der Einheit der Nation der Idee der Parteilichkeit entschieden gegenübergestellt wurde – nicht nur von den bürgerlichen Politikern, sondern auch von den Vertretern des damaligen Proletariats. In der Periode der Großen Französischen Revolution entsandten die Arbeiter von Reims den Spinnereiarbeiter Jean-Baptiste Armonville in den Konvent. Armonville predigte auf Volksversammlungen „Anarchie und ein Agrargesetz“, weshalb seine bürgerlichen Zeitgenossen ihn nicht anders nannten als den „Anführer des Reimser Mobs“. Dieser Proletarier des 18. Jahrhunderts beschuldigte die Bourgeoisie „einer unvernünftigen Parteilichkeit“, welcher er das Bemühen um das „allgemeine Wohl“ und „flammenden Patriotismus“ entgegenstellte, der „... keinerlei

[96] Freilich sprachen die vormarxistischen Philosophen nicht selten von dem gewaltigen Einfluß der Philosophie auf die Beziehungen zwischen den Menschen, die staatlichen Einrichtungen usw. Einige von ihnen betrachteten sogar die Philosophie, die ihnen der adäquateste Ausdruck der menschlichen Vernunft zu sein schien, als den wichtigsten Antrieb des gesellschaftlichen Fortschritts. Jedoch verträgt sich die Überzeugung von der Überparteilichkeit der Philosophie sowohl mit der Anerkennung als auch mit der Negierung einer hervorragenden Rolle der Philosophie bei der Entwicklung der Gesellschaft. Das Wichtigste bei dieser Überzeugung ist die Leugnung der Tatsache, daß sich in den philosophischen Ansichten die Klasseninteressen widerspiegeln.

Parteilichkeit duldet, welche die Gesetze der Brüderlichkeit und ver-[361]nünftigen Freiheit zerstört, einen Anschlag auf Vernunft, Gerechtigkeit und Recht darstellt“.[97]

So verlieh die historische Situation der Idee der Parteilosigkeit einen antifeudalen Sinn, vertuschte aber gleichzeitig ihren bürgerlichen, mit den Interessen der Werktätigen unvereinbaren Inhalt. Die gleiche antifeudale Tendenz und die Illusionen der Aufklärung über das wirkliche Wesen der bürgerlichen Umwälzung verstärkten den Schein einer Überparteilichkeit der Philosophie. Und die mit diesem Schein verbundenen Überzeugungen der bürgerlichen Philosophen waren keine Heuchelei, sondern ein Irrtum, die ideologische Form, mittels derer die Bourgeoisie begriff, daß ihre historisch begrenzten Aufgaben welthistorischen Charakter besaßen.[98]

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Tradition verkündeten die Begründer der bürgerlichen Philosophie: das einzige Prinzip, nach dem sich Philosophie und Wissenschaft richten sollen, ist das Prinzip der von jeder Autorität unabhängigen Wahrheit. Alle Meinungen und Glaubensüberzeugungen, alle moralischen, politischen, religiösen und anderen Anschauungen und Interessen sollen sich der Wahrheit beugen, denn nichts steht höher als diese. Der Wahrheitskult, den im gleichen Maße sowohl die Rationalisten als auch die Anhänger des Empirismus übten, wurde unmittelbar als Prin-[362]zip der Überparteilichkeit betrachtet, aber eigentlich war er eine *parteiliche* Position der fortschrittlichen Bourgeoisie. Die „Unparteilichkeit“ bedeutete damals die Negation der *feudalen Parteilichkeit*. Aber da der parteiliche Charakter dieser Negation von der Position des politisch noch nicht aufgespaltenen dritten Standes nicht eingesehen werden konnte, nahm sie die illusorische Form der Negation der Parteilichkeit überhaupt an. So schrieb zum Beispiel Jonathan Swift: „Außerdem mische ich mich in keinerlei Parteipolitik ein, sondern schreibe ohne Leidenschaft, Vorurteil oder Böswilligkeit gegenüber irgendeinem Menschen oder irgendeiner Gruppe von Menschen.“[99] Aber die Bourgeoisie dieser Epoche kämpfte wirklich für die Wissenschaft gegen die Religion, für den Fortschritt gegen die feudale Reaktion, für die Wahrheit gegen das, was deshalb als Wahrheit verkündet wurde, weil es mit der Autorität, der Tradition, der Macht – der weltlichen oder geistlichen – übereinstimmte.

Von der Position einer unbewußten Parteilichkeit aus verwarfen die Ideologen der Bourgeoisie die Parteilichkeit als Erscheinung des Egoismus, der Subjektivität, der Partikularität, die mit einer unbedingten Allgemeinheit des Wahren unvereinbar wären.[100] Die tiefen sozialen

---

[97] G. Loran: Rabotschi-deputat konwenta Shan-Batist Armonwil, Moskau/Leningrad 1925, S. 27.

[98] Ein charakteristisches Beispiel: Leibniz, ein Ideologe des vorrevolutionären deutschen Bürgertums, der in seiner Lehre die Tendenz zu Kompromissen mit den Feudalklassen zum Ausdruck brachte, unterwarf den Gegensatz zwischen Besitzenden und Besitzlosen einer Kritik und begründete, ausgebend vom Evangelium, die Idee einer Gemeinschaft des Eigentums. In diesem Zusammenhang schrieb A. M. Deborin: „Leibniz war überzeugt, daß die Gemeinschaft des Eigentums der Entwicklung der Menschheit als Ausgangspunkt diente, und glaubte daran, daß der historische Prozeß zu einer Ordnung führt, die sich auf die Gemeinschaft des Eigentums gründet.“ (A. M. Deborin: Gottfried Wilhelm Leibniz kak sozialny myslitel. In: Woprossy filossofii, 1961, Heft 3, S. 107.) Es war nicht so, daß Leibniz in dieser Frage die Anschauungen der utopischen Kommunisten teilte. In seiner Predigt der Gemeinschaft des Eigentums kam allem Anschein nach, wie A. M. Deborin zeigt, die Negation des Feudaleigentums zum Ausdruck. Dadurch tritt zutage, daß der bürgerliche Ideologe weit von einem Verständnis dessen entfernt war, zu welchen sozialen Folgen die bürgerliche Umwälzung der Gesellschaft führt.

[99] J. Swift: Gullivers Reisen. In: Ausgewählte Werke, Berlin/Weimar 1967, S. 397.

[100] Der hervorragende Ideologe der amerikanischen bürgerlichen Revolution, Benjamin Franklin, sagt in seinem Aufsatz „Regeln des Klubs zur gegenseitigen Vervollkommnung“, daß Mitglied dieses Klubs nur werden kann, wer positiv die Frage beantwortet: „Lieben Sie die Wahrheit um der Wahrheit willen, und werden Sie sich bemühen, sie unvoreingenommen zu suchen und für sich selbst anzuerkennen und sie anderen weiterzuvermitteln?“ (Siehe B. Franklin: Isbrannyje proiswedenija, Moskau 1956, S. 53.) Diese Konzeption der „Wahrheit um der Wahrheit willen“ hat mit einer beschaulichen Haltung zur Wirklichkeit nichts gemein; es geht um den Kampf gegen den Aberglauben, der den Menschen versklavt, um die Unterwerfung der blinden Naturgewalten,

Wurzeln dieser historisch notwendigen und fortschrittlichen „Unparteilichkeit“ deckte W. I. Lenin in dem Artikel „Sozialistische Partei und parteiloser Revolutionismus“ auf, in welchem er zeigte, daß die bürgerliche Revolution, insofern [363] als sie die feudale Ordnung zertrümmert, „auf diese Weise die Forderungen aller Klassen der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht“ und sich unvermeidlich äußert „in einem ‚das ganze Volk‘ umfassenden, auf den ersten Blick nicht klassenmäßigen Charakter des Kampfes aller Klassen der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Selbstherrschaft und die Leibeigenschaft“.[101] Die Spezifik der bürgerlichen Revolution besteht darin, erklärte W. I. Lenin, daß sie der ganzen gesellschaftlichen Bewegung den Schein der Unparteilichkeit verleiht. „Das Bedürfnis nach einem menschlichen, kulturellen Leben, nach Zusammenschluß, nach Wahrung der eigenen Würde, der Menschen- und Bürgerrechte erfaßt alle und jeden, vereinigt sämtliche Klassen, greift weit hinaus über jedes Parteiprinzip, rüttelt Menschen auf, die sich noch lange nicht bis zum Parteiprinzip zu erheben vermögen.“[102] In der bürgerlichen Philosophie tritt diese spezifische Besonderheit der bürgerlichen Revolution um so mehr als Schein der Unparteilichkeit auf, da diese weiter als jede andere Form des gesellschaftlichen Bewußtseins von der ökonomischen Basis der Gesellschaft entfernt ist.

Die Festigung der kapitalistischen Ordnung verlieh der bürgerlichen Philosophie einen konservativen, auf die Erhaltung des Bestehenden gerichteten Charakter. Infolgedessen wurde das Ideal der Unparteilichkeit, das früher direkt gegen die feudale Reaktion gerichtet war, jetzt den Klassenforderungen des Proletariats gegenübergestellt, die moralisch als ständische Position und als unvereinbar mit den Interessen der Gesellschaft als Ganzes verurteilt wurden. Die Entwicklung der antagonistischen Widersprüche innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft veränderte mit Notwendigkeit den konkret-historischen Inhalt des Scheines der Unparteilichkeit. So versuchte Mitte des 19. Jahrhunderts Auguste Comte – der Begründer der „vernünftigen“, „wissenschaftlichen“ positivistischen Philosophie – die französischen Proletarier davon zu überzeugen, daß „das wahre Glück nicht vom Reichtum abhängt, sondern hauptsächlich durch die Befriedigung der intellektuellen, moralischen und sozialen Bedürfnisse bedingt ist“, daß die Proletarier ohne Bedauern „den Genüssen, welche Reichtum und Macht bereiten“, entsagen sollten.[103] Dieses Beispiel zeigt, daß [364] die bürgerliche „Unparteilichkeit“, die in der Epoche des revolutionären Sturmangriffs gegen den Feudalismus eine notwendige Form des Kampfes gegen die reaktionären Traditionen und Kräfte ist, sich unausweichlich in die Heuchelei einer Apologie des Kapitalismus verwandelt. Gerade auf eine solche Art der „Unparteilichkeit“ beziehen sich die tiefgründigen und zornigen Worte W. I. Lenins: „Die Parteilosigkeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft nur ein heuchlerischer, verhüllter, passiver Ausdruck der Zugehörigkeit zur Partei der Satten, zur Partei der Herrschenden, zur Partei der Ausbeuter.“[104]

---

um eine vernünftige Umgestaltung des menschlichen Lebens. Das Streben nach Wahrheit und allgemeiner Gerechtigkeit stimmt mit der Einsicht des Ideologen der Bourgeoisie in die Aufgaben der bürgerlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse überein.

[101] W. I. Lenin: Werke, Bd. 10, S. 62.

[102] Ebenda, S. 64.

[103] Siehe A. Comte: Soziologie, III. Bd., Jena 1923, S. 499 ff.

[104] W. I. Lenin: Sozialistische Partei und parteiloser Revolutionismus. In: Werke, Bd. 10, S. 66. – Man muß hervorheben, daß gerade in der Epoche, als die Bourgeoisie die „Unparteilichkeit“ in eine heuchlerische Phrase verwandelte, die Vertreter der revolutionären Demokratie beginnen, entschiedener ihre Ansicht darüber auszusprechen, daß die Philosophie keine neutrale Position in den sozialen Grundfragen einnehmen kann. So schrieb der armenische revolutionäre Demokrat M. Nalbandjan: „Der Mensch hat kein Obdach, der Mensch hat kein Brot, der Mensch ist unbekleidet und barfuß, die Natur fordert ihr Recht. Einen einfachen und natürlichen Weg zu finden, die wahren menschlichen, vernünftigen Mittel zu suchen, damit der Mensch ein Obdach erlangen kann, damit er Brot hat, damit er seine Blöße bedecken kann, damit er seine Bedürfnisse befriedigen kann – das ist das Wesen der Philosophie.“ (M. Nalibandjan: Isbrannyje filossofskije i obstschestwenno-polititscheskije

So ist das Prinzip der Parteilichkeit in der Philosophie wie in jeder Sozialwissenschaft die notwendige Schlußfolgerung aus der materialistischen Auffassung des *gesellschaftlichen* Bewußtseins. Die Versuche, die Philosophie von den anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins als besondere Sphäre der reinen, interesselosen Anschauung zu isolieren, halten keiner Kritik stand. Der Anschein der Unparteilichkeit ist seinem Wesen nach allen Formen der herrschenden bürgerlichen Ideologie eigentümlich. Das bürgerliche Rechtsbewußtsein ist das trügerische Bewußtsein einer natürlichen Gerechtigkeit der Beziehungen zwischen Arbeit und Kapital, da diese „freiwillig" eingegangen werden. Die Anwendung des Gleichheitskriteriums auf ungleiche Menschen erscheint dem Mitglied der kapitalistischen Gesellschaft als Prinzip der Gleich-[365]heit aller Bürger vor dem Gesetz. Der Marxismus entlarvt die scheinbare Überparteilichkeit des Rechts, indem er nachweist, daß es den zum Gesetz erhobenen Willen der herrschenden Klasse darstellt. Dazu trägt auch die Erhaltung der Illusion bei, das in der kapitalistischen Gesellschaft herrschende Gesetz drücke die Interessen aller aus.

Auch die bürgerliche Moral gibt sich den Anschein einer Überparteilichkeit; sie proklamiert ihre Vorschriften als ewige, unveränderliche Normen zwischenmenschlicher Beziehungen. Indessen sind die tatsächlichen zwischenmenschlichen Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft denjenigen normativen Vorschriften, die verkündet und motiviert werden, direkt entgegengesetzt. Und diese ungeschriebene Moral trägt Klassencharakter, sie ist parteilich. Infolge dieses parteilichen Klassencharakters wird auch die Beziehung des Menschen zum Menschen unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft in bedeutendem Maße dadurch bestimmt, welcher Klasse oder sozialen Gruppe das eine oder andere Individuum angehört.

In noch höherem Maße als die Philosophie gibt sich die Religion unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft den Anschein der Überparteilichkeit. Die sich bekämpfenden Klassen haben gewöhnlich die gleiche Religion. In der Religion finden diese Klassen eine scheinbare Einheit, denn die Religion erhebt den Anspruch, die einander gegenüberstehenden Klassen zu versöhnen, findet doch unter den Bedingungen der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft der Klassenkampf im allgemeinen ohne religiöse Maskierungen statt. Die „überparteiliche" Religion suggeriert den Unterdrückten und Ausgebeuteten Demut und Geduld; sie verleiht ihrem Protest gegen die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse eine gemilderte, konformistische Gestalt. Die marxistische Kritik der bürgerlichen Philosophie, der bürgerlichen Religion, des bürgerlichen Rechts usw. zerstört deren Nimbus, über den Klassen und über den Parteien zu stehen, der nicht nur durch die Geschichte der kapitalistischen Produktion erzeugt wird, sondern auch durch die inneren objektiven Gesetzmäßigkeiten ihres Funktionierens. Die marxistische Theorie des Klassenkampfes bringt den wissenschaftlichen Nachweis, warum von der bürgerlichen Ideologie die Unparteilichkeit gepredigt wird und warum die sozialistische Ideologie die Negation dieser verlogenen, nur den Schein widerspiegelnden Idee ist.

[366] W. I. Lenin schreibt: „Der vollendetste, stärkste und klarste Ausdruck des politischen Kampfes der Klassen ist der Kampf der Parteien. Parteilosigkeit ist Gleichgültigkeit gegenüber dem Kampf der Parteien ... Gleichgültigkeit gegenüber dem Kampf ist daher in Wirklichkeit keineswegs Fernbleiben vom Kampf, Enthaltung vom Kampf oder Neutralität. Gleichgültigkeit ist stillschweigende Unterstützung desjenigen, der stark ist, desjenigen, der die Herrschaft hat."[105] Und Lenin zieht den Schluß, der eine gewaltige prinzipielle Bedeutung hat: die Parteilosigkeit ist eine Idee der Bourgeoisie, die Parteilichkeit eine sozialistische Idee.

---

proiswedenija, Moskau 1954, S. 460.) Selbstverständlich entstand dieses parteiliche Herangehen an die Philosophie nicht ohne Vorbereitung; es ist die Weiterentwicklung der humanistischen Ideen der bürgerlichen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts.

[105] W. I. Lenin: Sozialistische Partei und parteiloser Revolutionismus. In: Werke, Bd. 10, S. 65.

Die bürgerlichen Kritiker der Idee der Parteilichkeit in der Sozialwissenschaft behandeln die parteiliche Position auf dem Gebiet der Theorie als Vorurteil, Voreingenommenheit, Dogmenhörigkeit, Unfähigkeit zur selbständigen Lösung der Fragen und zur kritischen Analyse der eigenen Überzeugungen, als das Fehlen der Bereitschaft, bei Andersdenkenden zu lernen, den Argumenten der anderen Seite zuzuhören, ruhig und unvoreingenommen die Lage der Dinge zu beurteilen. Die Parteilichkeit wird als Fanatismus geschildert, der manchmal bis zur Besessenheit geht, als Überzeugung, deren Voraussetzung die Nichtübereinstimmung mit allen denkbaren Gegnern ist, aber gleichzeitig als die ständige Bereitschaft, mit letzteren übereinzustimmen, wenn sie sich von ihren Ansichten lossagen. Für den parteilichen Menschen, behaupten viele bürgerliche Philosophen, Soziologen oder einfach Spezialisten für die Kritik des Marxismus, seien alle Fragen bereits entschieden, alle seine Überzeugungen entsprängen nur äußeren Einflüssen, einem solchen Menschen mangele es an der intellektuellen und moralischen Unabhängigkeit.

Die bürgerliche Kritik behauptet, daß die Parteilichkeit allein dem Marxismus eigen sei. Sie diffamieren den Marxismus als eine Lehre, die sich um der Parteilichkeit willen über die Wahrheit hinwegsetzt, und geben sich dabei als unparteilich und unvoreingenommen aus. Müßig, zu beweisen, daß eine derartige Deutung des Marxismus in höchstem Maße parteilich ist, und zwar im bürgerlichen Sinne, das heißt voreingenommen. Der Marxismus, und folglich die Philosophie des Marxismus, nimmt eine parteiliche Haltung ein, da er keinen Anspruch auf die Rolle des Schiedsrich-[367]ters in der Schlacht zwischen Bourgeoisie und Proletariat erhebt, sondern direkt für die Arbeiterklasse und alle Ausgebeuteten und Unterdrückten eintritt. Diese parteiliche Haltung wird natürlich von den Apologeten des Kapitalismus als Voreingenommenheit und Subjektivität hingestellt, denn gerade so schätzt die Bourgeoisie die Klassenforderungen des Proletariats ein.

Der bürgerliche Ideologe stellt der Parteilichkeit in der Theorie gewöhnlich den Objektivismus gegenüber, der als ein von subjektiver Einseitigkeit freies Herangehen an die Forschungsaufgabe aufgefaßt wird. Indessen hat der Objektivismus, der als Negation der Parteilichkeit hingestellt wird, nichts mit echter wissenschaftlicher Objektivität gemein. Er ist eine einseitige und deshalb subjektivistische Feststellung bestimmter objektiver Tendenzen, wobei gleichzeitig die entgegengesetzten Tendenzen weggelassen werden, die das Bild des Prozesses, auf dessen streng wissenschaftliche Beschreibung der Objektivist Anspruch erhebt, verändern. Der Objektivist ignoriert folglich eine solche in höchstem Grade wesentliche, notwendige Komponente des gesellschaftlich-historischen Prozesses wie den subjektiven Faktor. Der subjektive Faktor erscheint, wie B. A. Tschagin richtig bemerkt, „als die Kräfte des Bewußtseins, welche durch den Menschen, die sozialen Gruppen, Klassen, Völker, Parteien in Tätigkeit gesetzt werden. Diese Kräfte des Bewußtseins verwandeln, sich im Prozeß der Praxis in materielle Kräfte und wirken durch die Praxis auf die den Menschen umgebende Wirklichkeit, verändern sie und gestalten sie um“.[106] Engels kritisierte „jene selbstzufriedne ‚Objektivität‘ ..., die nicht weiter sieht als ihre Nase und ebendeshalb die bornierteste Subjektivität ist“.[107] Lenin unterwarf den Objektivismus Pjotr Struves einer systematischen Kritik. Struve kokettierte mit dem Marxismus und stellte ihn als fatalistische Lehre von den Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung dar, die sich ohne Beziehung zur Tätigkeit der Menschen, Klassen, Parteien usw. verwirklichten. Die objektive historische Notwendigkeit realisiert sich mittels der Aktivität der Klassen und Parteien und im Maße ihrer sozialen Aktivität. Die Durchsetzung der historischen Notwendigkeit ist kein einseitiger Prozeß; sein Charakter ist dadurch bedingt, [368] welche Klasse die Verwirklichung der Notwendigkeit voran-

[106] B. A. Tschagin: Lenin über die Rolle des subjektiven Faktors in der Geschichte, Berlin 1969, S. 3.
[107] Engels an Eduard Bernstein, 25. Januar 1882. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 35, S. 266.

treibt.[108] So erweist sich der bürgerliche Objektivismus durch seinen sozialen Inhalt als raffinierte bürgerliche Parteilichkeit und in theoretischer Beziehung als Spielart der fatalistischen Konzeption des Geschichtsprozesses, welche die dialektische Wechselbeziehung von Subjektivem und Objektivem ignoriert.

Marx charakterisierte die Anschauungen Ricardos, indem er hervorhob, daß dieser ausgezeichnete Ökonom ein bewußter Verteidiger der Interessen der Bourgeoisie war. Aber da Ricardo wirkliche Erfordernisse der gesellschaftlichen Entwicklung verfocht, widerspricht seine parteiliche Position nicht im geringsten dem für jeden echten Gelehrten natürlichen Wahrheitsstreben. Und Marx stellt fest, daß sich die Untersuchungen Ricardos durch wissenschaftliche Unbefangenheit und Wahrheitsliebe auszeichneten.[109] Der Widerspruch zwischen Parteilichkeit und wissenschaftlicher Objektivität entsteht nur dann, wenn der Gelehrte sich über die wirklichen Erfordernisse der gesellschaftlichen Entwicklung hinwegsetzt. In diesem Falle verrät er auch die wissenschaftliche Objektivität. Besitzt doch der wahre Erforscher des sozialen Prozesses gerade dank seiner Forschung die Einsicht in die historische Notwendigkeit. Das hatte Engels im Sinn, als er darauf hinwies, daß der Marxismus Anhänger gewinnt „in allen Ländern, wo es einerseits Proletarier und andrerseits rücksichtslose wissenschaftliche Theoretiker gibt“.[110]

Den Adepten der heuchlerischen bürgerlichen „Unparteilichkeit“ schockiert besonders, daß der Marxismus die Philosophie für parteilich erklärt und die modernen idealistischen Lehren als Kapitalismus-Apologetik betrachtet. Joseph Maria Bocheński, der den dialektischen Materialismus buchstäblich als Teufelswerk behandelt, behauptet nichtsdestoweniger, daß der Philosoph „... nicht das Bedürfnis hat, im Streit den Sieg zu behalten. Er ist immer bereit, seinem Standpunkt zu entsagen, wenn er feststellt, [369] daß die Ideen des Anderen richtiger *sind*“.[111] Da Bocheński aber offenbar einsieht, daß eine solche salbungsvolle Phrase den Tatsachen zu sehr widerspricht, ergänzt er: „Natürlich sind wir alle Menschen.“[112] Die soziale Position des Philosophen wird einfach als menschliche Schwäche erklärt. Dieses angeblich indifferente Verhalten zum Klassenkampf in der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet die Unterstützung der herrschenden Ausbeuterklasse. Und je mehr der bürgerliche Philosoph die Illusion von der Unerschütterlichkeit des Kapitalismus teilt, desto weiter erscheint ihm die Philosophie von der sozialen und politischen Wirklichkeit mit ihren stürmischen und nicht selten tragischen Kollisionen entfernt zu sein.[113]

---

[108] Siehe W. I. Lenin: Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve. In: Werke, Bd. 1, S. 414.
[109] Siehe Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 23, S. 461, Anm.
[110] Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 9.
[111] J. Bocheński: On philosophical dialogue. In: Philosophy in the Soviet Union. Hrsg. v. Laszlo, Dordrecht 1967, S. 178.
[112] Ebenda.
[113] H. Rombach bemüht sich zu beweisen, daß diese Entfernung der Philosophie von der sozialpolitischen Wirklichkeit besonders für unsere Zeit charakteristisch ist. Die Philosophie „spricht nicht mehr nach außen, sondern redet nur noch zu sich selbst; sie ist von Fachleuten für Fachleute“. (H. Rombach: Substanz, System, Struktur, Bd. I, Freiburg i. Br./München 1965, S. 550.) „Der Philosoph“, meint er weiter, „ist weder der berufene Politiker noch auch der Lehrer, etwa der Theologe, Richter und Mediziner.“ Aus dieser banalen Feststellung der Professionalisierung der philosophischen Tätigkeit zieht er jedoch eine weitführende Schlußfolgerung: Der Philosoph „ist wichtig nur für sich selbst und lebt in seinen Gedanken wie der Einsiedler in seinem Gehäuse“. (Ebenda.) Womit soll man diese anscheinend neutrale Position in der Epoche des Kampfes zweier sozialer Systeme und der vertieften antagonistischen Widersprüche in den kapitalistischen Ländern erklären? Vielleicht ist der Standpunkt Rombachs ganz untypisch? Nein, Rombach bringt eine der Grundtendenzen zum Ausdruck, wie die bürgerlichen Philosophen den Platz der Philosophie im modernen gesellschaftlichen Leben bestimmen. Diese Interpretation der Philosophie, als den vor sich gehenden sozialökonomischen Umwälzungen fremd gegenüberstehend, ist der Versuch, zu beweisen, daß die philosophische Auffassung der Welt ihre Anerkennung, so wie

[370] Wie verwunderlich es auf den ersten Blick auch scheint, die illusorische Vorstellung von der Ewigkeit des Kapitalismus existiert noch im Bewußtsein vieler Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, darunter auch ihrer Ideologen. Aber die kapitalistische Wirklichkeit untergräbt unentwegt diese Illusion. Schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts standen die weitblickendsten bürgerlichen Ideologen vor der Notwendigkeit, den Klassenantagonismus geistig zu erfassen, anstatt ihn einfach zu ignorieren. So entstand neben der traditionellen Vorstellung von der Überparteilichkeit der Philosophie eine neue Konzeption: Es kann keine unparteilichen Urteile in Fragen geben, welche die Interessen der Menschen berühren. „Wenn das Theorem vom Hypothenusenquadrat unsere Gewohnheiten verletzen würde, so würden wir es sehr bald verwerfen", schrieb Hippolyte Taine. „Wenn wir das Bedürfnis fühlten, zu glauben, daß die Krokodile Götter seien, so würden wir ihnen noch am gleichen Tag einen Tempel auf dem Karussellplatz errichten."[114] In diesen Worten ist nicht nur die Anerkennung der Abhängigkeit einer gewissen Art von Urteilen von den menschlichen Bedürfnissen enthalten, sondern auch eine relativistisch-subjektivistische Negation der Möglichkeit der objektiven Wahrheit solcher Urteile. Die Denker, welche behaupten, daß die Philosophie überparteilich ist, meinten, jede Erscheinung der Parteilichkeit in der Philosophie sei eine Absage an die uneigennützige Wahrheitssuche. Geradeso deutet auch Taine die Parteilichkeit, nur mit dem Unterschied, daß er die Möglichkeit einer unparteiischen Soziallehre ausschließt; die Philosophen unterscheiden sich im allgemeinen nicht so sehr von anderen Menschen, sie haben dieselben Leidenschaften, denselben Glauben, dieselben subjektiven Veranlagungen und „ihre Meinungen sind ihre Gefühle, ihre Religion sind ihre Leidenschaften, ihr Glaube ist ihr Leben".[115] So teilt Taine, wenngleich er die traditionelle Konzeption einer [371] Überparteilichkeit der Philosophie bestreitet, die für deren Anhänger charakteristische Vorstellung von den Folgen der Parteilichkeit, welche ihm unheilvoll erscheinen.

Die folgende Entwicklung der bürgerlichen Philosophie unter den Bedingungen des sich verschärfenden Klassenkampfes förderte die Tendenz, die Parteilichkeit der Philosophie anzuerkennen und die Philosophie direkt mit der Politik der Bourgeoisie zu verbinden. Ein Zeitgenosse Taines, Friedrich Nietzsche, der die sich immer mehr verschärfenden Klassenauseinandersetzungen ahnte, verlachte die traditionelle Vorstellung von einem spekulativen Philosophieren, das keine merkliche Wirkung auf die Menschheitsgeschichte zeige. „Wie ich den Philosophen verstehe, als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist, wie ich meinen Begriff ‚Philosoph' meilenweit abtrenne von einem Begriff, der sogar noch einen Kant in sich schliesst, nicht zu reden von den akademischen ‚Wiederkäuern' und andren Professoren der Philosophie"[116], schreibt Nietzsche. In seiner Person bekennt ein Teil der bürgerlichen Philosophen der vorimperialistischen Epoche offen, daß der Kampf der philosophischen Ideen kein Schauspiel ist, dem man gelassenen Blicks zusehen kann; freiwillig oder unfreiwillig, bewußt oder unbewußt nehmen wir daran teil. Im Kampf der Weltanschauungen nimmt jeder dafür oder dagegen Stellung, und der Philosoph unterscheidet sich auch dadurch vom Nichtphilosophen, daß er eine bestimmte gesellschaftliche Position weltanschaulich be-

---

sie ist, darstellt, daß das Bestreben, die Welt zu ändern – sogar in den Fällen, in denen das völlig berechtigt wäre –, über die Kompetenz der Philosophie hinausgeht, welche dieses Bestreben weder motiviert noch seine Unhaltbarkeit beweist. Man muß bemerken, daß ein derartiger Standpunkt nicht selten von den bürgerlichen Philosophen ausgesprochen wird, die anerkennen, daß die bürgerlichen Werte diskreditiert sind, aber keinen Ausweg aus der Krise der bürgerlichen [370] Gesellschaft sehen. Und wenn zum Beispiel G. Ryle die Philosophen Menschen nennt, „die über Philosophen philosophieren" (G. Ryle: Introduction – The Revolution in Philosophy, London 1957, S. 4), drückt er in seinen Worten nicht nur seine Überzeugung betreffs der Unabhängigkeit der Philosophie von anderen Formen des Wissens aus, sondern auch die Enttäuschung über die Philosophie.

[114] H. Taine: Les philosophes classiques du XIXème siècle en France, Paris 1868.

[115] Ebenda.

[116] F. Nietzsche: Ecce homo. In: Werke, 6. Abt., 3. Bd., S. 318.

gründet, formuliert und verficht. Daß Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff besteht und nicht aus anderen Elementen, nimmt man ohne Protest oder Beifall hin, einfach als Tatsache. Aber dem Menschen ist es durchaus nicht gleichgültig, was der Philosoph über Materialität oder Immaterialität, über Körper und Geist, über die uns umgebende Welt, über die Zukunft der Menschheit und sogar über ihre Vergangenheit sagt. „Man darf die Objektivität nicht mit Objektivismus verwechseln“[117], erklärt der französische Irrationalist Émile Boutroux.

Diese Worte stehen dem nahe, was Nietzsche sagt, und führen gleichzeitig weiter; Boutroux stellt die Objektivität dem Objektivismus gegenüber. Seine Kritik des Objektivismus ist nicht nur [372] überaus weit von Wissenschaftlichkeit entfernt, sondern sogar gegen sie gerichtet. Der Objektivismus, behauptet Boutroux, ist die Sphäre der wissenschaftlichen Forschung, welche die Beziehung des Menschen zum Objekt sogar dann eliminiert, wenn dieses Objekt der Mensch selbst ist. Zum Unterschied vom Objektivismus sei die Objektivität der Wissenschaft fremd und eine spezifische Eigenheit der Philosophie, die in alle ihre Urteile die menschliche Beziehung zum Erkenntnisgegenstand hineintrage. Die philosophische Objektivität nähere sich auf diese Weise der „natürlichen“ menschlichen Subjektivität, die dem seelenlosen Objektivismus der wissenschaftlichen Erkenntnis entgegengestellt wird. So beginnt die Überprüfung der traditionellen Konzeption der Überparteilichkeit der Philosophie.

Von Boutroux ist es nicht weit zum Existentialismus, der die wissenschaftlichen Wahrheiten als unpersönlich, aber die Philosophie als engagierte, an die Persönlichkeit gebundene Ansicht der Dinge, vor allem der menschlichen Realität, definiert. Heidegger zum Beispiel spricht freilich nicht von der Parteilichkeit der Philosophie. Er stellt Erwägungen über die „Stimmung des Denkens“ an, die in vollem Maße auch in der reinen Spekulation, die sich von Gefühlsantrieben oder Interessen frei hält, zu finden ist. Heidegger schreibt: „Oft und weithin sieht es so aus, als sei das Denken nach der Art des räsonierenden Vorstellens und Rechnens von jeder Stimmung völlig frei. Aber auch die Kälte der Berechnung, auch die prosaische Nüchternheit des Planes sind Kennzeichen einer Gestimmtheit. Nicht nur dies; sogar die Vernunft, die sich von allem Einfluß der Leidenschaften frei hält, ist als Vernunft auf die Zuversicht in die logisch-mathematische Einsichtigkeit ihrer Prinzipien und Regeln gestimmt.“[118]

Während es Heidegger dabei bewenden läßt, daß das philosophische Denken durch von ihm unabhängige subjektive Faktoren bedingt ist, geht Jaspers weiter. In seiner „Autobiographie“ behauptet er, daß gerade die Politik zur Vertiefung der philosophischen Auffassung beitrage. „Nur weil ihn die Politik ergriff“, so sagt er, „erlangte seine Philosophie die Fülle des Bewußtseins.“[119] [373] Und indem Jaspers die Schlußfolgerung aus der eigenen intellektuellen Entwicklung verallgemeinerte, erklärte er: „Es gibt keine Philosophie ohne Politik und politische Schlußfolgerungen.“[120]

Der dritte markante Vertreter des Existentialismus, Jean-Paul Sartre, bemüht sich, die Gegensätze der philosophischen Grundrichtungen auf sozialem Gebiet herauszuarbeiten, wenn er zum Beispiel den Idealismus charakterisiert: „Ein Zug des Idealismus, der dem Revolutionär besonders widerstrebt, ist die Neigung, die Veränderungen der Welt als von den Ideen gelenkt, oder, besser noch, als Veränderungen innerhalb dieser Ideen darzustellen.“[121]

Sartre ist überzeugt, daß im Gegensatz zum Idealismus der Materialismus eine „wirksame Waffe“ ist. Das sei, so erklärt er, „keine Laune der Intellektuellen und kein Fehler der Philo-

[117] É. Boutroux: Du rapport de la philosophie aux sciences. In: Atti del IV congresso internationale di filosofia, Bd. 1, Genua 1911, S. 23.
[118] M. Heidegger: Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1956, S. 43.
[119] Siehe K. Jaspers: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, München 1967, S. 35.
[120] Siehe ebenda, S. 56.
[121] J.-P. Sartre: Situationen, Hamburg 1956, S. 287.

sophen“, denn „es steht fest, daß der Materialismus heute in dem gleichen Maße die Philosophie des Proletariats ist, wie dieses Proletariat revolutionär ist“.[122] Übrigens verbindet Sartre die revolutionäre Bedeutung des Materialismus nicht mit der in ihm enthaltenen objektiven Wahrheit. Seine Bewertung des Materialismus ist äußerst pragmatisch: Er ist der „*einzige Mythos*, der den revolutionären Erfordernissen entspricht“.[123]

So können wir feststellen, daß die idealistische Konzeption der Überparteilichkeit der Philosophie in gewissem Maße durch die bürgerlichen Philosophen selbst revidiert wird. Das zeugt aber nicht davon, daß sie sich dem Verständnis der Richtigkeit der marxistischen Konzeption annäherten. Sogar diejenigen von ihnen, die direkt die Philosophie mit der Politik verbinden, halten sich durchaus nicht etwa für *bürgerliche* Philosophen, sie meinen, daß sie außerhalb der Parteien stehen. Ihre vulgäre, relativistische Deutung der Parteilichkeit der Philosophie ist aus der bürgerlichen idealistischen Wissenssoziologie geschöpft.

Die Wissenssoziologie, die sich unter dem Einfluß des historischen Materialismus, aber gleichzeitig im Kampfe gegen ihn bildete, verwirft die traditionelle Forderung, die wertmäßige Orientierung aus der Gesellschaftswissenschaft radikal zu eliminieren, die schon Anfang dieses Jahrhunderts Max Weber systematisch [374] zu begründen versucht hatte.[124] Diese Forderung wird heute als veraltet, unrealisierbar und sogar gefährlich erklärt, da sie die Soziologie desorientiere und ideologisch entwaffne. Gunnar Myrdal schreibt: „Es gibt keine andere Methode, die soziale Wirklichkeit zu studieren, als vom Standpunkt menschlicher Ideale. Eine interessenlose Sozialwissenschaft hat es niemals gegeben und kann es aus logischen Gründen auch niemals geben. Die wertgeladene Nebenbedeutung unserer Begriffe zeigt unser Interesse am Gegenstand an, gibt unseren Gedanken ihre Richtung und unseren Folgerungen ihre Bedeutung. Sie wirft auch Fragen auf, ohne die es keine Antworten gäbe.“[125]

Die bürgerliche Soziologie beginnt auch die ziemlich banale Wahrheit anzuerkennen, daß Objektivität und Neutralität nicht ein und dasselbe sind. Aber die Wertorientierung, oder das „Zugehörigkeitsgefühl“, werden hauptsächlich als Eigenschaften charakterisiert, die der Forscherpersönlichkeit eigentümlich seien. Die Frage nach den sozialen Interessen, die ihren Ausdruck in philosophischen und soziologischen Theorien finden, wird wie eh und je nicht in Rechnung gestellt. Die Ideologie wurde ein spezieller Forschungsgegenstand der heutigen bürgerlichen Philosophen und Soziologen. Ihre Bedeutung wird in der Regel hervorgehoben, aber kein einziger Forscher hält sich selbst für einen Ideologen. Das verdeutlicht, daß die bürgerlichen Denker unfähig sind, dem Mythos von der Überparteilichkeit der Philosophie und der Sozialwis-[375]senschaft überhaupt ein Ende zu setzen. Sie entschließen sich nicht zu einer positiven Bewertung der sozialen Tendenz der philosophischen Theorie. Das ist die Natur der bürgerlichen Parteilichkeit; das Gewand der Überparteilichkeit kann sie nicht entbehren. Dies ist das unklare Eingeständnis dessen, daß die bürgerliche Parteilichkeit ihrem Wesen nach volksfeindlich ist.

---

[122] Ebenda, S. 268.
[123] Ebenda.
[124] Max Weber, der konstatierte, daß die unterschiedlichen Wertsysteme der Welt sich in einem ununterbrochenen Kampf miteinander befinden, meinte, daß gerade diese Tatsache die Vereinigung wissenschaftlicher Objektivität des Forschers mit irgendeiner Wertorientierung unmöglich mache. Eine solche Orientierung schließe freilich nicht die Möglichkeit aus, die Mittel für ein im vorhinein feststehendes Ziel zu suchen (siehe M. Weber: Gesammelte Schriften und Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 545), doch in einem solchen Fall erweist sich die Wissenschaft als bloße intellektuelle Technik. Eine wirkliche Forschung kann ihre Resultate nicht vorwegnehmen und muß deshalb zu jeder unerwarteten Schlußfolgerung bereit sein. Die Argumentation Webers ist eine systematische Weiterentwicklung der traditionellen Konzeption von der Neutralität des Forschers. Jedoch Neutralität und Objektivität sind keineswegs zusammenfallende Begriffe, und Interesselosigkeit ist eine Beziehung zur Wirklichkeit, die psychologisch eine Forschungsaktivität ausschließt.
[125] G. Myrdal: Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft, Hannover 1965, S. 45

Die Erforschung des Phänomens der Parteilichkeit der Philosophie reduziert sich natürlich nicht auf die Enthüllung ihres sozialen Inhalts und ihrer sozialen Tendenz; in dieser Beziehung unterscheidet sich die Philosophie nicht von anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, wie bereits hervorgehoben wurde. Aber die Philosophie ist eine spezifische Form der Erkenntnis. Was den Inhalt der Philosophie betrifft, so bezieht er sich bekanntlich nicht nur auf die soziale Wirklichkeit, sondern auch auf die Wirklichkeit der Natur. Gerade dadurch wird der besondere Platz der Philosophie im System der Naturwissenschaften einerseits und der Gesellschaftswissenschaften andererseits bestimmt.

Wenn der Philosoph sich über gesellschaftliche und politische Fragen äußert, unterscheidet sich seine parteiliche Position im Prinzip nicht von der Position des Soziologen, Historikers oder Ökonomen. Freilich haben die philosophischen Urteile einen allgemeineren, abstrakteren Charakter als die Urteile des Ökonomen oder Historikers. Aber dieser Unterschied ist im gegebenen Fall nicht von Belang, obgleich er die Möglichkeit gibt, die sozialpolitischen Äußerungen der Philosophen verschieden zu interpretieren. Das Problem, das uns hier interessiert, besteht in etwas anderem. Da den wichtigsten Inhalt der Philosophie die ontologischen und erkenntnistheoretischen Probleme bilden, ergibt sich folgende Frage: In welchem Maße sind die von den Philosophen geäußerten gesellschaftspolitischen Ideen organisch mit ihren ontologischen und erkenntnistheoretischen Konzeptionen verbunden? Enthalten die ontologischen und erkenntnistheoretischen Konzeptionen (natürlich implizite) eine bestimmte soziale Tendenz?

Hierzu sei bemerkt, daß es auf diese Fragen keine ein für allemal gültige Antwort geben kann, weil der Grad der Abhängigkeit der einen Anschauungen von den anderen unterschiedlich ist. Die Sozialutopie Platons erfaßt theoretisch eine bestimmte historische Erfahrung. Man ginge vom Materialismus ab, wollte man sie nur als theoretische Schlußfolgerung aus der Lehre von den transzendenten Ideen betrachten. Genauso falsch wäre es, zu übersehen, [376] daß die Platonische Staatstheorie mit der Lehre von den unwandelbaren Ideen der Gerechtigkeit, der Wahrheit, des Schönen, die nach Platon das irdische Leben bestimmen, zusammenhängt. Der ideale Staat, über den Platon schrieb, war als glückliches Ende der Mißgeschicke der Menschheit durch die Errichtung einer vollendeten sozialen Ordnung gedacht. Die Lehre von den transzendenten Ideen begründete und rechtfertigte dieses soziale Ideal.

Dem Versuch, eine Einheit zwischen den ökonomischen Ansichten Berkeleys und seiner Philosophie herzustellen, würde wohl kaum Erfolg beschieden sein. Aber es ist auch offensichtlich, daß die ökonomischen und philosophischen Anschauungen Berkeleys einige gemeinsame Züge besitzen, die seinem nominalistischen Empirismus entspringen. Das kommt zum Beispiel in der Berkeleyschen Theorie des Geldes zum Ausdruck.

Die Theorie des Naturrechts wurde von Materialisten und Idealisten, Rationalisten und Empirikern ausgearbeitet. Die Meinungsverschiedenheiten über die Entstehung und das Wesen des Staates zwischen Hobbes und Rousseau, Spinoza und Locke – sie alle waren bekanntlich Anhänger der Theorie des Naturrechts – können nicht auf die philosophischen Meinungsverschiedenheiten zwischen diesen Denkern zurückgeführt werden. Das zeugt davon, daß man die gesellschaftspolitischen Konzeptionen nicht als logische Schlußfolgerungen aus ihren Lehren über die Welt und über die Erkenntnis betrachten darf. Ein noch größerer Fehler wäre der Versuch, die ontologischen und erkenntnistheoretischen Ansichten der Philosophen aus ihren gesellschaftspolitischen Überzeugungen abzuleiten. Für das Verständnis der Beziehungen zwischen den einen und den anderen Anschauungen ist etwas anderes wesentlich: Obgleich sie nicht unmittelbar miteinander verbunden sind, ergänzen sie einander auf die eine oder andere Weise im Rahmen einer einheitlichen – materialistischen oder idealistischen, rationalistischen oder empiristischen – philosophischen Theorie.

Die philosophische Lehre von den Elementen (Wasser, Luft, Feuer, Erde) entstand im Altertum und hatte bis zum 18. Jahrhundert ausschließliche Geltung. Es wäre ein Zugeständnis an den Vulgärsoziologismus, diese Theorie als Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins, einer historisch bestimmten sozialen Struktur anzusehen. Aber das gilt nicht nur für die Lehre von den Elementen; die erkenntnistheoretischen und ontologischen Ideen entbehren unmittelbar jeder sozialen Färbung. Jedoch ergibt sich aus dieser [377] Tatsache nicht die Schlußfolgerung einer Überparteilichkeit der Philosophie, sondern die wissenschaftliche Auffassung, daß die *Interpretation* bei der Enthüllung des sozialen Sinns, der Parteilichkeit der philosophischen Ideen von großer Wichtigkeit ist.

Locke behauptete – und das nicht ohne Grund –, daß die Theorie der eingeborenen Ideen der Tyrannei diene.[126] Bei Platon begründete diese Theorie eine „natürliche“ Ungleichheit unter den Menschen, das heißt, sie hatte aristokratischen Charakter. Locke hat jedoch nicht recht, insoweit er von der sozialen Tendenz dieser Theorie spricht und dabei die Möglichkeit einer anderen Interpretation nicht berücksichtigt, einer Möglichkeit, die zu seiner Zeit schon bekannt war. Nach der Lehre Descartes’ sind die ursprünglichen Ideen der menschlichen Vernunft, aus denen die Gesamtheit des menschlichen Wissens deduziert werden kann, im gleichen Maße allen Menschen angeboren und bilden das, was man gewöhnlich gesunden Menschenverstand (bon sens) nennt und über dessen Mangel sich bekanntlich niemand beklagt. Diese Interpretation der Lehre von den eingeborenen Ideen ist ihrem Wesen nach demokratisch. Die Lehre Lockes von der Erfahrung, derzufolge eingeborene Ideen nicht existieren, also die philosophische Antithese zu der Lehre Descartes’, drückt in sozialer Beziehung die gleichen bürgerlich-demokratischen Tendenzen aus. In der Lehre der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts begründete der Sensualismus philosophisch die bürgerlich-humanistische Weltanschauung. Aber der gleiche materialistische Sensualismus war auch die philosophische Grundlage des utopischen Kommunismus von Mably, Dézamy und ihren Nachfolgern.

Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts, der die menschliche Vernunft als allmächtige Erkenntnisfähigkeit proklamierte, hatte seinem Wesen nach antitheologischen und unter damaligen historischen Bedingungen antifeudalen Charakter, ungeachtet der Inkonsequenz seiner hervorragendsten Vertreter, die sich bemühten, die rationalistische Erkenntnistheorie für die Lösung theologischer Probleme zu nutzen. Die Materialisten empiristischer Prägung, die gegen die Rationalisten polemisierten, arbeiteten ein ebensolches antitheologisches, antifeudales Programm aus. Jedoch war die idealistische Interpretation des Empirismus in der Philosophie Berkeleys eine Begründung des Kompromisses mit der feudalen Ideologie.

[378] Kant versuchte, den Rationalismus mit dem Empirismus zu versöhnen. Diese philosophische Position förderte, wie seine Lehre zeigt, die Ausarbeitung einer bürgerlich-demokratischen Weltanschauung. Dieser Prozeß wurde in noch höherem Maße durch den Rationalismus Fichtes gefördert.

Der materialistische Anthropologismus Feuerbachs war eine Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen und damit eine radikal-demokratische Negation der feudalen ideologischen Vorurteile. Die marxistische Negation des Anthropologismus, das heißt die Auffassung des menschlichen Wesens als Gesamtheit der historisch bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse, ist die philosophische Begründung der objektiven Notwendigkeit des Klassenkampfes für die Erringung wirklicher sozialer Gleichheit.

Die Lehre Thomas Carlyles von den „Helden“ und der „Masse“ war die Ideologie der feudal-romantischen Reaktion. Die Junghegelianer, die diese Lehre aufgriffen, interpretierten sie im

[126] Siehe J. Locke: Über den menschlichen Verstand, Bd. I, Berlin 1968, S. 104.

Geiste des bürgerlichen Radikalismus. Die russischen Narodowolzen verwandelten diese Lehre in einen revolutionären Aufruf an die kleinbürgerliche Intelligenz: Helden zu werden, um das Volk aufzuwecken und es zu führen.

Es ist nicht nötig, noch mehr Beispiele zu bringen, um zu illustrieren, daß der soziale Sinn der erkenntnistheoretischen und ontologischen Ideen von ihrer Interpretation nicht zu trennen ist, und zwar einer solchen Interpretation, die sie mit bestimmten gesellschaftspolitischen Positionen verbindet. Nur unter dieser Bedingung erfüllt sich eine beliebige philosophische These im Kontext dieses oder jenes Systems von Anschauungen mit einem sozialen Inhalt und wird in diesem Sinne zu einem parteilichen Standpunkt.

Bis jetzt sprachen wir von der Parteilichkeit als einer sozialen Position in der Theorie oder einer bestimmten Interpretation erkenntnistheoretischer und ontologischer Ideen. Der dritte für die Philosophie spezifische Aspekt der Parteilichkeit ist die konsequente Durchführung, das Beharren auf einer prinzipiellen Linie, das strikte Verfolgen der Prinzipien einer philosophischen Theorie. Unter diesem Gesichtspunkt setzt die Parteilichkeit in der Philosophie eine deutliche Abgrenzung der einander ausschließenden Richtungen voraus, die konsequente Gegenüberstellung der vertretenen Richtung und der entgegengesetzten Richtung, das klare Bewußtsein, daß eine Vereinigung von Materialismus und Idealis-[379]mus prinzipienlos und ohne Perspektive ist, den Kampf gegen den Versuch einer Versöhnung dieser philosophischen Grundrichtungen. Damit wird einer der wichtigsten Aspekte der dialektisch-materialistischen Kritik des Eklektizismus und der verschiedensten Versuche, die angeblich veraltete Antithese von Materialismus und Idealismus zu überwinden, bestimmt.

Marx erkannte schon 1843, das heißt, als er erst zum dialektischen Materialisten wurde, in tiefgründiger Weise die prinzipielle Unzulänglichkeit derjenigen philosophischen Lehren, die den Anspruch auf eine „höhere“ Synthese – auf die Vereinigung einander ausschließender Positionen erheben. Von diesem Standpunkt aus kritisierte er den späten Schelling: „Den französischen Romantikern und Mystikern ruft er zu: ‚Ich die Vereinigung von Philosophie und Theologie‘, den französischen Materialisten: ‚Ich die Vereinigung von Fleisch und Idee‘, den französischen Skeptikern: ‚Ich der Zerstörer der Dogmatik‘ ...“[127] W. I. Lenin schätzte diese parteiliche philosophische Position des jungen Marx hoch ein. Er schrieb dazu, es sei „gerade dieses bewußte Ignorieren der zwitterhaften Projekte zur Versöhnung von Materialismus und Idealismus das größte Verdienst von Marx, der auf einem exakt bestimmten philosophischen Weg *vorwärtsschritt*“.[128]

Wir haben oben den philosophischen Eklektizismus bereits berührt; im Lichte der marxistischen Lehre von der Parteilichkeit der Philosophie erweist er sich als Anspruch auf eine überparteiliche Position im Kampf der Grundrichtungen. Der Eklektizismus, der selbstverständlich keine überparteiliche Anschauung ist, ist immer bereit, die philosophische Parteilichkeit, Konsequenz, Prinzipienfestigkeit als Einseitigkeit, Unfähigkeit zur geistigen Kommunikation und als Dogmatismus zu verunglimpfen. Der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus unterscheidet sich jedoch radikal von derartigen in Wissenschaft und Philosophie tatsächlich vorkommenden einseitig gegensätzlichen Anschauungen. So beharrten im Kampf zwischen metaphysischen Deterministen und metaphysischen Indeterministen beide Seiten auf einseitigen Anschauungen. Die einen zeigten, daß die Notwendigkeit allgemein [380] und die Freiheit unmöglich ist; die anderen begründeten die Existenz einer indeterminierten Freiheit. Diese einseitigen Konzeptionen wurden durch die dialektische Problemstellung überwunden, welche die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit enthüllte.

---

[127] Marx an Ludwig Feuerbach, 3. Oktober 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 420.
[128] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 342.

Eine ebenso einseitige Gegenüberstellung erlebten die rationalistischen und empiristischen philosophischen Lehren. Wir erkennen heute sehr gut, worin die Rationalisten recht hatten und worin ihre Gegner im Recht waren. Die einseitige Gegenüberstellung der Erkenntnistheorie des Rationalismus und der empiristischen Erkenntnistheorie wurde jedoch nicht durch ihre Versöhnung aufgehoben, sondern durch eine neue Auffassung des Verhältnisses von Theoretischem und Empirischem. Ausgangspunkt für die Überwindung dieser Einseitigkeit war die dialektische Negation des materialistischen Sensualismus.

Die Antithese von Materialismus und Idealismus unterscheidet sich prinzipiell von Gegensätzen dieser Art. Mit den Worten von Marx, die das Verhältnis gegensätzlicher Extreme charakterisieren, kann man sagen, Materialismus und Idealismus „verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern".[129] Dergestalt umfaßt die Antithese von Materialismus und Idealismus die Gesamtheit aller philosophischen Fragen. Der Materialist bereichert seine Lehre nicht, sondern läßt sie verarmen, wenn er idealistische Thesen in sie aufnimmt. Der Idealist überwindet seine Grundirrtümer nicht, wenn er, wie das Mach tat, einzelne materialistische Thesen aufnimmt. Der Umstand, daß Materialismus und Idealismus gewöhnlich ein und dieselben philosophischen Probleme erörtern, dämpft nicht den zwischen ihnen bestehenden Gegensatz, sondern verschärft ihn. Dieser Gegensatz der philosophischen Grundrichtungen wird noch dadurch verstärkt, daß es einen dritten Weg, jedenfalls für konsequente Philosophen, nicht gibt. Lenin schrieb: „Die Genialität von Marx und Engels liegt gerade darin, daß sie im Laufe einer sehr langen Periode, *fast eines halben Jahrhunderts*, den Materialismus weiterentwickelt, die eine philosophische Grundrichtung vorwärtsgetrieben ... haben ..."[130] Eine solche Konsequenz, die von den [381] Eklektikern als Einseitigkeit ausgegeben wird, ist der echte Weg der wissenschaftlichen Forschung.

Diejenigen, welche Irrtum für Wahrheit hinnehmen, machen natürlich ihren Gegnern, die ihre Irrtümer zurückweisen, den Vorwurf, einseitig, unduldsam und nicht bereit zur Kommunikation zu sein. Freilich verfallen nicht selten auch die, welche die Wahrheit vertreten, in Irrtümer, was jedoch nicht zugunsten des Kompromisses spricht. Gegensätzliche Anschauungen voneinander abzugrenzen, eine deutliche Scheidung von verschiedenartigen Standpunkten vorzunehmen, die Prinzipien konsequent durchzuführen, keine Vermengung nicht miteinander übereinstimmender Ansichten zuzulassen – alle diese Forderungen strenger Wissenschaftlichkeit sind zugleich die marxistischen Imperative philosophischer Parteilichkeit.

Die Gegenüberstellung von Parteilichkeit und Wissenschaftlichkeit, die so charakteristisch für die bürgerlichen Gelehrten ist, bringt eine grundlegende Besonderheit der Ideologie der Bourgeoisie, die ihrer Natur nach unwissenschaftlich ist, zum Ausdruck. Und wenn der bürgerliche Ideologe von der Unwissenschaftlichkeit jeder Ideologie spricht, so erhebt er lediglich das Wesen seiner eigenen Ideologie zur Norm. Das ist typischer Subjektivismus. Die Philosophie des Marxismus begründet das Prinzip der Einheit von Parteilichkeit und Wissenschaftlichkeit. Friedrich Engels sagt: „... je rücksichtsloser und unbefangener die Wissenschaft vorgeht, desto mehr befindet sie sich im Einklang mit den Interessen und Strebungen der Arbeiter."[131]

Die Philosophie darf man nicht als teilweise parteilich oder als parteilich in dem Teil, der den sozialen Problemen gewidmet ist, betrachten. Die Parteilichkeit der Philosophie – das ist ihr soziales Pathos, ihre konkret-historische Orientierung und Treue zur Sache, die ihren ganzen

[129] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 292.
[130] W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 340.
[131] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 307.

Inhalt durchdringt und sich bei der Stellung und Lösung aller Fragen kundtut. Der Wunsch allein, das Prinzip der Parteilichkeit in der Philosophie durchzuführen, reicht nicht aus, es ist ein tiefes Verständnis ihres sozialen und erkenntnistheoretischen Inhalts wie auch der methodologischen Besonderheiten ihrer wissenschaftlichen Anwendung auf den verschiedenen Gebieten der Philosophie notwendig. [383]

Schlußbemerkungen

Man vergleicht die Geschichte der Philosophie nicht selten mit einer Komödie der Irrungen oder mit dem Umherirren in einem Labyrinth, mit der Anarchie von Systemen und Systemchen, doch sie ist eine der wichtigsten Dimensionen des intellektuellen Fortschritts der Menschheit. Die Suche nach der richtigen Weltanschauung und die tragischen Irrtümer und Divergenzen der philosophischen Lehren, ihre Polarisation in einander ausschließende Richtungen, der mitunter als permanenter Skandal der Philosophie angesehene Kampf dieser Richtungen – all das ist nicht nur Suchen, Leiden und Irren einzelner philosophischer Individuen. Es ist das geistige Drama der Menschheit, und die es für eine Farce halten, betrachten das Tragische offenbar nur als idola theatri [Idole des Theaters].

Die Antinomien, in die die Philosophie zerfällt, die Krisen, die sie erschüttern, Rückschritte, Wiederholung von Irrtümern der Vergangenheit, das Verwerfen wirklicher philosophischer Entdeckungen um längst widerlegter Irrtümer willen, die hartnäckig für Wahrheiten gehalten werden – charakterisiert das wirklich nur die Philosophie? Die Philosophie ist das geistige Abbild der Menschheit, und die positiven und negativen Ergebnisse der Philosophie [384] bilden einen sehr wesentlichen Inhalt ihrer intellektuellen Biographie.

Es ist die Spezifik der Philosophie, die Erfahrung der Menschheit und die Gesamtheit des Wissens theoretisch zu erfassen, um eine einheitliche Weltauffassung zu schaffen. Die Wirklichkeit philosophisch zu erfassen, wird immer komplizierter, denn ununterbrochen und immer schneller werden die menschliche Erfahrung und das menschliche Wissen reicher. Die theoretischen Resultate der philosophischen Forschungen erscheinen recht dürftig, besonders im Vergleich zu den Resultaten der Naturwissenschaften. Der Kampf zwischen den philosophischen Lehren, der ihre Übereinstimmung selbst in elementaren Fragen vereitelt, macht Außenstehende skeptisch gegenüber einer Wissenschaft, die anderen Wissenschaften, deren Ergebnisse in der Praxis meßbar sind, so unähnlich ist. Aber obwohl die Philosophie ohnehin nicht viel verspricht und, wie es manchem scheint, noch weniger hält, besitzt sie – und das müssen auch philosophierende Laien anerkennen, die die Philosophie abschaffen wollen, weil sie eine praktisch nutzlose Beschäftigung sei – eine erstaunliche Anziehungskraft: Sie lehrt, wie Engels sagt, theoretisch zu denken. Es sind tatsächlich einige allgemeine Vorstellungen notwendig, um über einen einzelnen Gegenstand nachzudenken. Eine größere Gesamtheit von Gegenständen erfordert noch mehr allgemeine Vorstellungen, um sie zu verstehen. Lenin wies darauf hin, „daß jeder, der an spezielle Fragen herangeht, ohne vorher die allgemeinen gelöst zu haben, unweigerlich auf Schritt und Tritt, ohne sich dessen bewußt zu sein, über die allgemeinen Fragen ‚stolpern' wird".[1] Kurz gesagt, je umfangreicher das Gebiet der Erscheinungen ist, dem sich die Erkenntnis zuwendet, um so mehr allgemeine Begriffe braucht sie. Aber das theoretische Denken untersucht nicht einfach nur Erscheinungen, die beschrieben, gezählt usw. werden können, sondern Gesetzmäßigkeiten, deren Allgemeingültigkeit nicht auf empirisch feststellbare Grenzen in Raum und Zeit beschränkt ist.

Eine unbedingte Voraussetzung für die theoretische Erkenntnis ist also das philosophische Denken. Das darf nicht so simplifiziert werden, daß nur derjenige, der Philosophie studiert, ein theoretisch denkender Mensch werden könne. Die Menschen können auch [385] logisch denken, wenn sie keinerlei Vorstellung von der Logik als Wissenschaft haben. Vielleicht haben sie sich die Elemente der Logik in der Schule im Mathematikunterricht, im Unterricht in der Muttersprache oder auf eine andere mittelbare Art angeeignet. Daraus wird kaum jemand den Schluß ziehen, daß das Studium der Logik die Entwicklung des theoretischen Denkens nicht fördere. Das gilt in noch größerem Maße für die Philosophie. Die hohe Einschätzung

[1] W. I. Lenin: Die Stellung zu den bürgerlichen Parteien. In: Werke, Bd. 12, S. 492.

des philosophischen Wissens für die Bildung des theoretischen Denkens, besonders seiner entwickeltsten Formen, weist direkt auf die hervorragende, aber wohl noch ungenügend gewürdigte Bedeutung der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft hin, die als wissenschaftlich-theoretische Zusammenfassung des gesamten philosophischen Wissens eine ganz besondere, mit nichts zu vergleichende Rolle bei der Entwicklung der individuellen Fähigkeit zum theoretischen Denken spielen kann. Es ist deshalb eine der Grundaufgaben dieser Wissenschaft, ein rationelles System der schöpferischen Aneignung des unerschöpflichen Reichtums philosophischen Wissens zu schaffen und die Gesetzmäßigkeiten, die die widersprüchliche Einheit dieses Wissens bedingen, zu untersuchen.

Die zahllosen philosophischen Konzeptionen, Theorien, Strömungen und Richtungen erschweren nicht nur dem Unerfahrenen, sich zurechtzufinden, sondern auch dem Fachphilosophen, der versucht, diese Wissensvielfalt weltanschaulich zu erfassen. Und diesem Ziel hier Klarheit hineinzutragen, sollen die Forschungen dienen, die der Spezifik des philosophischen Wissens, der Natur der philosophischen Probleme, der philosophischen Grundfrage, den philosophischen Grundrichtungen usw. gewidmet sind. Wir meinen, daß solche Forschungen der irrationalistischen Konzeption von einer Anarchie der philosophischen Systeme den Nimbus nehmen. Diese Konzeption wurzelt merkwürdigerweise vor allem in den Vorurteilen des Alltagsbewußtseins.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß der Kampf der philosophischen Richtungen nicht fruchtlos, nicht ohne Perspektive ist: Der Idealismus hat als System von Anschauungen bereits eine Niederlage erlitten. Die Entwicklung der dialektisch-materialistischen Weltanschauung ist die wissenschaftliche Erfassung und die kritische Aneignung der gesamten Geschichte des philosophischen Denkens, in der es, wie wir zutiefst überzeugt sind, keine leeren Seiten gibt.

[386] Freilich erschöpft sich die Aufgabe der theoretischen Begründung der marxistischen Zusammenfassung des philosophiehistorischen Prozesses nicht im Studium der philosophischen Grundrichtungen. Das ist lediglich der Anfang einer großen Arbeit, deren Fortsetzung in Forschungen bestehen muß, die dem historischen Prozeß der Veränderung des Gegenstandes der Philosophie, den spezifischen Formen der Aufeinanderfolge und der fortschreitenden Entwicklung des philosophischen Wissens, dem Werden und der Entwicklung der wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung gewidmet sind. Wir hoffen, daß diese überaus wichtigen theoretischen Probleme der philosophiehistorischen Wissenschaft in nächster Zukunft Gegenstand spezieller Monographien sein werden.