

Dietz Verlag Berlin 1972 (1. Auflage)

Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist Beginn und Teil einer umfassenderen Untersuchung, die der Verfasser in den nächsten Jahren abzuschließen hofft. Die Spezifik des philosophischen Wissens, sein Inhalt, seine Form und Struktur sind Gegenstand dieser Untersuchung. Allerdings können die in dieser Monographie behandelten Fragen bei weitem nicht den Gesamtkomplex der Probleme umfassen, deren Analyse der Buchtitel verspricht. Es gibt sehr verschiedenartige Untersuchungen zur Philosophiegeschichte. Die einen befassen sich mit der Entwicklung des philosophischen Denkens der einzelnen Völker, andere untersuchen die Entwicklung der Philosophie im weltgeschichtlichen Maßstab und betrachten das philosophische Denken der einzelnen Völker als Etappe in der welthistorischen Entwicklung der Philosophie. Eine besondere Form philosophiegeschichtlicher Forschung sind die Arbeiten, die der Geschichte der Erkenntnistheorie, Ontologie, Dialektik, Naturphilosophie und Ethik oder einzelnen philosophischen Richtungen, Strömungen, Schulen, Philosophen sowie Perioden der Entwicklung der Philosophie gewidmet sind. Jede dieser Formen philosophiegeschichtlicher Forschung hat ganz zwangsläufig spezifische Aufgaben, doch ist für alle in gleichem Maße die Lösung theoretischer Probleme der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft Voraussetzung. So kann unserer Meinung nach das Problem des Widerspruchs in der Philosophiegeschichte als Thema einer Spezialuntersuchung nicht befriedigend gelöst werden, wenn der Forscher nicht die erforderlichen wissenschaftlichen Kenntnisse über die qualitative Besonderheit philosophischer Probleme sowie über die Spezifik ihrer Lösung in der Philosophie besitzt. Darüber hinaus müssen ihm, will er die Entwicklung des Begriffs „Widerspruch“ in der Philosophiegeschichte erforschen, die Grundzüge der philosophischen Form der Erkenntnis der Wirklichkeit, die ideologische Funktion der Philosophie sowie die erkenntnistheoretischen und die Klassenwurzeln der verschiedenen philosophischen Verfahren zur Lösung dieses Problems klar bewußt sein.

Gegenstand der philosophiegeschichtlichen Forschung ist die *Philosophie*, und die Probleme der Philosophiegeschichte sind *philosophische* Probleme. Diese Thesen sind unseres Erachtens ohne weiteres einleuchtend. Doch trotz Ciceros Behauptung, daß der Beweis die Gewißheit einschränke, meinen wir, daß sie des Beweises und der theoretischen Begründung bedürfen, und damit befaßt sich die vorliegende Monographie zu einem erheblichen Teil.

Es gibt keine philosophische Frage, mit der sich die philosophiegeschichtliche Wissenschaft nicht beschäftigen könnte, wenn auch keine einzige philosophische Lehre alle philosophischen Probleme umfaßt. Außerdem hat es die Philosophiegeschichte als Wissenschaft mit einer Reihe von Problemen zu tun, die nicht zum Gegenstand der Philosophie gehören. Dies gilt für die Geschichtsprobleme der philosophischen Wissenschaft – ihre Entstehung, Entwicklung, objektive Bedingtheit durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln und dergleichen mehr.

„Zum Gegenstand der Philosophiegeschichte als Wissenschaft“, erklärt M. T. Jowtschuk, „gehört die historische Entwicklung der philosophischen Begriffe über die allgemeinen Grundlagen (Gesetze) des Seins und der Erkenntnis, vor allem die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Auffassungen der Menschen über die Grundfrage der Philosophie – das Verhältnis des Denkens zum Sein –, folglich gehört dazu auch die Geschichte des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus um die Beantwortung dieser Frage. Zur Geschichte der Philosophie gehört außerdem die Entwicklung der Anschauungen der Menschen über das Wesen des Denkens, seine Formen und Gesetzmäßigkeiten, über die Wahrheit, über das Wechselverhältnis von Emotionalem und Rationalem usw. Die Geschichte der Philosophie muß, wie allgemein anerkannt wird, auch den Prozeß der Herausbildung und Entwick-

lung der Methoden des Denkens in den verschiedenen philosophischen Systemen erforschen.“¹ Die Philosophiegeschichte ist unserer Überzeugung nach keine Wissenschaftsdisziplin auf der „Nahtlinie“ mehrerer Wissenschaften: Sie ist kein „Kreuzungsprodukt“ aus Geschichte und Philosophie, aus zwei voneinander relativ unabhängigen Wissensgebieten, sondern der objektiv bedingte geschichtliche Entwicklungsprozeß der philosophischen Wissenschaft, sein kritisches Erfassen und letzten Endes sein Bewußtwerden.

Die Probleme der Philosophiegeschichte entstehen nicht deshalb, weil sie über die Zuständigkeitsgrenze sowohl der Philosophie als auch der Geschichte hinausgehen. Wie alle philosophischen Probleme bilden sie sich auf der Grundlage der geschichtlichen und Alltagserfahrungen der gesamten Menschheit, besonders aber im Prozeß der Erkenntnis – der einzelwissenschaftlichen wie der philosophischen. Der Philosophiehistoriker muß zweifellos Historiker im echten Sinn des Wortes sein. Wie groß aber auch die Bedeutung einer gewissenhaften, den strengen Forderungen der Geschichtswissenschaft entsprechenden Untersuchung der sozialen Verhältnisse ist, die eine bestimmte philosophische Lehre hervorgebracht haben, so besteht doch die Hauptaufgabe des Philosophiehistorikers darin, diese Lehre zu verstehen, sie kritisch zu durchdenken und ihren durch den sozialhistorischen Prozeß bedingten Zusammenhang zu erhellen. Aus dieser Sicht ist die philosophiegeschichtliche Wissenschaft eine spezifische Methode der philosophischen Forschung, Philosophie der Philosophie oder – wenn man so will – Metaphilosophie.

Völlig unmöglich ist es, die Geschichte der Philosophie allein „historisch“, empirisch zu erforschen und darzulegen, ohne sich von einer genügend großen, aus der Geschichte der [8] Philosophie, aus der Geschichte der Erkenntnis und der historischen Entwicklung der Menschheit geschöpften „Werteskala“ leiten zu lassen. Selbst die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf die Philosophiegeschichte setzt ganz eindeutig philosophische Prämissen voraus, das heißt die Anerkennung dessen, daß in der Philosophie irreversible Prozesse der Veränderung, der Umgestaltung, des Fortschritts ablaufen.

Der Versuch, ein absolutes Wertsystem zu finden, ist in der Philosophiegeschichte ebenso zum Scheitern verurteilt wie in der Physik – unschwer läßt sich in solchem Versuch der banale Anspruch auf Unparteilichkeit erkennen, die ebenso unmöglich ist, wie es unmöglich ist, daß ein wirklicher Denker keinen eigenen Standpunkt hat. Die Anhänger der „Unparteilichkeit“ ignorieren diese unbestrittene Tatsache, das heißt den Umstand, daß die Philosophiehistoriker ein und dieselbe Lehre auf verschiedene Weise beurteilen. Das geschieht keineswegs, weil sie die Quellen und alle damit verbundenen Fakten nicht gründlich genug studieren und von den Forderungen abgehen, die von Historiographie und Quellenkunde an eine wissenschaftliche Untersuchung gestellt werden. Das Wesen der Sache liegt viel tiefer.

Keine philosophiehistorische Darstellung ist eine wörtliche Wiederholung des von diesem oder jenem Philosophen Geschriebenen, sondern zumindest eine Wiedergabe mit eigenen Worten. Doch welcher ernsthafte Forscher des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Philosophie kann sich auf die reine Nacherzählung beschränken, die in der Regel noch sehr weit von einem wirklichen Verständnis dieses Prozesses entfernt ist? Verständnis und Interpretation sind nicht voneinander zu trennen, und der Philosophiehistoriker darf nur nach objektiv wissenschaftlicher Erkenntnis des zu erforschenden Gegenstandes streben. Das aber ist unvereinbar mit dem Verzicht auf eine feste theoretische Konzeption. Deshalb besagt in der Philosophiegeschichte die Forderung, der Forscher müsse völlig leidenschaftslos sein, er solle sich selbst, seinem theoretischen Gewissen untreu werden.

¹ M. T. Jowtschuk: Über einige methodologische Probleme der Philosophiegeschichte. In: Woprossy filosofii, 1959, Nr. II.

Wissenschaft ist unmöglich ohne die Kriterien der Wissenschaftlichkeit, aber in der Philosophie und in der Philosophiegeschichte gibt es in dieser Frage keine Einmütigkeit. Die philosophiegeschichtliche Wissenschaft hat die Aufgabe, aus-[9]gehend von einer kritischen Verallgemeinerung des im Weltmaßstab gesehenen philosophiegeschichtlichen Prozesses, Kriterien für die Beurteilung philosophischer Lehren auszuarbeiten.

Natürlich können sich diese Kriterien (und die mit ihnen verbundenen Forschungsmethoden) als völlig unbefriedigend erweisen, wenn der Philosophiehistoriker einen sektiererischen Standpunkt vertritt und beispielsweise der Meinung ist, ausschließlich Thomas von Aquin habe das System der absoluten philosophischen Wahrheiten geschaffen, während dessen große Vorgänger (ausgenommen vielleicht der „Heide“ Aristoteles, den der „doctor angelicus“ kommentierte) im Dunkeln tappten und die Philosophen der späteren Zeit vom einzig richtigen Wege abgekommen seien, den ihnen der „übernatürliche Philosoph, der „Heilige der Vernunft“ usw. usf. gebahnt hatte.

Die wirkliche theoretische Grundlage einer wissenschaftlichen Philosophiegeschichte ist die Philosophie des Marxismus. Sie ist die wissenschaftliche Bilanz der gesamten Entwicklung des philosophischen Denkens sowohl vor der Entstehung des Marxismus als auch in der nachfolgenden Zeit. Das bedeutet aber auch, daß der dialektische und historische Materialismus nicht nur historisch, sondern auch logisch auf einer Philosophiegeschichte basiert, welche die vielfältigen philosophischen Konzeptionen kritisch analysiert und als Folgerung aus der Gesamtentwicklung der Philosophie (und der wissenschaftlichen Erkenntnis schlechthin) die Grundthesen des dialektischen und historischen Materialismus formuliert. In diesem Sinne kann man sagen, daß die wissenschaftliche Philosophiegeschichte als theoretische Entwicklungskonzeption des philosophischen Denkens organischer Bestandteil der marxistisch-leninistischen Philosophie ist. Der Begriff „marxistisch-leninistische Philosophie“ ist demnach umfassender als der Begriff „dialektischer und historischer Materialismus“, denn er schließt auch die wissenschaftliche Philosophiegeschichte und einige andere philosophische Disziplinen (Ethik, Ästhetik usw.) ein.

Dem dialektischen und historischen Materialismus ist jegliche sektiererische Beschränktheit fremd. Man braucht nur daran zu erinnern, wie die Klassiker des Marxismus-Leninismus nicht nur den Vulgärmaterialismus, sondern auch den metaphysischen und mechanischen Materialismus sowie Feuerbachs anthropologischen Materialismus kritisierten, wie sehr sie die in den idealistischen Lehren Platons, Aristoteles', Leibniz', Rousseaus und Hegels enthaltenen genialen Ideen schätzten, um klar zu erkennen, daß in der Philosophie des Marxismus Parteilichkeit und Objektivität zu einer organischen Einheit verschmolzen sind.

Die Philosophie des Marxismus, die die Vorstellung von einem ein für allemal abgeschlossenen philosophischen System („absolute Wissenschaft“ sagt Marx) prinzipiell ablehnt, befindet sich in ständiger Bewegung, Entwicklung, auf dem Wege zu neuen Erkenntnissen. Sie ist sich der von ihr noch nicht gelösten Aufgaben bewußt, sie überdenkt sie immer aufs neue, sie analysiert selbstkritisch ihre Ergebnisse, da sie anerkennt, daß ihr durch den Rahmen des erreichten Wissens – nicht nur der philosophischen, sondern auch der allgemein wissenschaftlichen Kenntnisse – Grenzen gesetzt sind, und setzt sich mit ihren ideologischen Gegnern auseinander; die Philosophie des Marxismus ist auch Philosophiegeschichte, speziell Geschichte der marxistischen Philosophie und ihrer progressiven Entwicklung, und entwickelt als solche die theoretischen Voraussetzungen (und die Methode) für die Untersuchung jeder philosophischen Lehre. Ihre wissenschaftlichen Thesen bewertet die Philosophie des Marxismus wie jedes System wissenschaftlicher Erkenntnisse nur als annähernde Widerspiegelung der Wirklichkeit, als dialektische Einheit von relativer und absoluter Wahrheit in dem Sinne, daß jede relative Wahrheit in gewissen Grenzen eine richtige Widerspiegelung der objektiven Realität

ist und somit zugleich Elemente der absoluten Wahrheit enthält. Die Bedeutung des dialektischen und historischen Materialismus für die wissenschaftliche Philosophiegeschichte besteht keineswegs darin, daß er der Philosophiegeschichte fertige Lösungen und Beurteilungen vorschlägt, sondern darin, daß die Erforschung der Entwicklung der Philosophie wissenschaftlichen Charakter erhält.

Das sind einige unseres Erachtens sehr wichtige Schlußfolgerungen, die unmittelbar dem dialektischen und historischen Materialismus entspringen und eminente weltanschauliche Bedeutung für die Philosophiegeschichte als Wissenschaft haben. Diese Wissenschaft, die die „logische Methode“ (Engels) anwendet, ist selber eine philosophische Theorie. Sie untersucht die spezifischen Besonderheiten der Philosophie als Form der Erkenntnis, ihre Grundtypen, ihre Struktur, Problematik und Entwicklung, ihr Verhältnis zu den anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins (namentlich zu Wissenschaft, Kunst und Religion), das Wesen des philosophischen Meinungsstreits, die Veränderung des Gegenstandes der Philosophie sowie die Entstehung der wissenschaftlichen Philosophie und gibt damit Antwort auf die Frage nach dem Charakter des philosophischen Wissens.

Während die Grundfrage aller Philosophie letzten Endes die Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zum Materiellen ist, lautet eine der Hauptfragen der Philosophiegeschichte: „Was ist Philosophie?“

Die Bedeutung dieser auf den ersten Blick elementar erscheinenden Frage wird jedem offenkundig, der sich, und sei es nur in allgemeiner Form, den Unterschied zwischen der Philosophie und den Fach- oder Einzelwissenschaften vor Augen hält und sich fragt, warum es verschiedene Philosophien gab und auch heute gibt, während es keine prinzipiell miteinander unvereinbare Mathematiker oder Physiker gibt.

Natürlich geht es nicht um eine Definition, die nur formale Bedeutung hat, sondern um eine kritische Verallgemeinerung der Entwicklung der Philosophie, die möglichst genau ihren sozialen Status und ihr wissenschaftliches Ansehen bestimmt und es ermöglicht, Fragen richtig zu beantworten, die in der Vergangenheit von der Philosophie gestellt wurden, die aber auch heute noch vor ihr stehen. Daraus folgt – so scheint uns – unbestreitbar: Das wichtigste Problem der Philosophiegeschichte ist die Philosophie selbst. Dieses erstaunliche Phänomen des geistigen Lebens der Gesellschaft, der Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit zu verstehen, diese spezifische Form der Erkenntnis und Selbsterkenntnis, ihre notwendige, unentbehrliche, zwar nicht direkt sichtbare, aber nichtsdestoweniger ständig zunehmende Bedeutung für die intellektuelle Entwicklung der Persönlichkeit zu begreifen, ihre Rolle im ideologischen Kampf zu erklären, der in unserer Zeit mehr denn je zuvor ein Kampf der Weltanschauungen ist, sowie die potentiellen Möglichkeiten der Philosophie [12] und die Wege zu ihrer Realisierung aufzudecken, ist nicht nur für die Philosophiehistoriker ein dringendes Erfordernis, sondern für alle, denen die Frage nach dem Sinn ihres Lebens nicht sinnlos erscheint.²

Seltsam ist das Schicksal der Philosophie! In der alten Welt Synonym für Wissenschaft, kämpft sie in der Neuzeit, besonders aber in der jüngsten Zeit, um ihre Anerkennung als Wissenschaft. Woran liegt das? Etwa daran, daß die Philosophie in Anbetracht ihres Alters hinter ihren jüngeren Konkurrenten zurückgeblieben ist und der Marathonlauf ihre Kräfte bereits übersteigt? Vielleicht ist die Lösung des Rätsels sehr einfach: Was im Altertum Wissenschaft war, kann in unserer Zeit seinem Wesen nach nicht mehr Wissenschaft sein. Hat doch Francis

² Diese Frage wurde zum Beispiel in der „Komsomolskaja Prawda“ und in der „Literaturnaja Gaseta“ aufgeworfen. An der Diskussion beteiligten sich G. S. Batistschew, E. W. Iljenkow, B. M. Kedrow, F. W. Konstantinow, P. W. Kopnin, S. I. Matwejenkow, I. S. Narski und W. W. Sokolow.

Bacon gesagt, daß die Alten Kinder seien, wir aber – die Menschen der Neuzeit – werden volljährig. Doch der Begriff der Volljährigkeit kann kaum vorbehaltlos auf das Menschengeschlecht in jedem Stadium seiner Entwicklung angewandt werden. Immer hat die Menschheit alles vor sich. Allerdings gibt es noch eine Erklärung dieser heiklen Situation, die Wilhelm Windelband als Hypothese formulierte: Hat sich die Philosophie nicht in die Lage des Shakespeareschen Königs Lear begeben, der all seinen Besitz an seine Töchter verteilte und selber, da man ihn nicht mehr brauchte, auf die Straße geworfen wurde?

So kämpft die Philosophie um ihre Bürgerrechte in der Gelehrtenrepublik, obwohl sie formal niemand dieser Rechte beraubt hat. Es ist ihr ein inneres Bedürfnis, dessen sie sich gegenüber jeder anderen Wissenschaft, und seien deren Kompetenzen noch so gering, bewußt ist.

Das Recht der Philosophie auf vollberechtigte Zugehörigkeit zum Reich der Wissenschaften wird ihr erstens vom „gesunden Menschenverstand“, zweitens von bestimmten Vertretern der Einzelwissenschaften und drittens von einigen Philosophen streitig gemacht. Was die Argumente des „gesunden Menschenverstandes“ betrifft, so laufen sie auf die Behauptung hinaus, die Philosophie flöße kein Vertrauen ein, da sie nicht [13] immer auf den „gesunden Menschenverstand“ Rücksicht nehme. In der Vergangenheit solidarisierten sich viele Vertreter der positiven Wissenschaften mit dieser Ansicht, heute aber, da Relativitätstheorie und Quantenmechanik geschaffen sind, neigen sie eher dazu, Engels zuzustimmen, der schrieb: „Allein der gesunde Menschenverstand, ein so respektabler Geselle er auch in dem hausbackenen Gebiet seiner vier Wände ist, erlebt ganz wunderbare Abenteuer, sobald er sich in die weite Welt der Forschung wagt ...“³

Manche Wissenschaftler werfen der Philosophie vor, sie könne keine Antwort auf die ihr gestellten Fragen geben und was noch schlimmer sei – sie antworte auf Fragen mit neuen Fragen, auf die die Einzelwissenschaften bei aller Gründlichkeit keine Antwort zu geben vermögen. Das sind wirklich vertrackte Probleme (ganz gleich, von wem sie aufgeworfen werden – von der Philosophie oder von den Einzelwissenschaften); zur Verteidigung der Philosophie kann man sagen, wenn sie keine Antwort auf eine ihr gestellte Frage gibt, dann kann auch derjenige, der die Frage gestellt hat, sie nicht beantworten. Stellt aber die Philosophie, statt eine Antwort zu geben, selber eine Frage, so muß überlegt werden, ob die Frage an sie richtig formuliert war. Damit aber hat sie schon etwas erreicht.

Die gefährlichsten Gegner der Philosophie befinden sich jedoch in ihren eigenen Reihen. Vor allem sind dies die Neopositivisten, die alle historisch entstandenen philosophischen Probleme zu Scheinproblemen erklärten. Der philosophiegeschichtliche Prozeß wurde von den Neopositivisten als eine Geschichte permanenter Irrtümer hingestellt. Dabei bemerkten sie nicht einmal, daß die Irrtümer der großen Philosophen Irrtümer von erhabener Größe sind. Durch ihre logischen Spezialuntersuchungen, die in keiner direkten Beziehung zu ihrer unverhüllt subjektivistischen und agnostizistischen philosophischen Lehre stehen, haben die Neopositivisten verdienstermaßen einen gewissen Einfluß erlangt. Der neopositivistische Feldzug gegen die „Metaphysik“ endete jedoch mit einer banalen Niederlage: Sie waren genötigt anzuerkennen, daß sich die „metaphysischen“ (philosophischen) [14] Probleme nicht aus der Welt schaffen lassen. Die sogenannten Pseudoprobleme erwiesen sich als wirkliche Probleme, zu denen der Neopositivismus keinen positiven Zugang fand. Die Krise des Neopositivismus erklärt sich zum großen Teil aus dem Bewußtwerden dieser heute offenkundigen Tatsache. Die Naturforscher, einschließlich jener, die sich gewisse Zeit unter neopositivistischem Einfluß befunden hatten, traten zur Verteidigung der Philosophie und gegen den Neopositivismus auf. Dieser Umstand ist sehr bedeutsam, da der Neopositivismus, wie I. G.

³ Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). in: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 21.

Petrowski zu Recht bemerkt, zum Unterschied von anderen idealistischen Lehren „in beträchtlichem Maße an den *Errungenschaften* der modernen Wissenschaft schmachtet“⁴. Albert Einstein, Max Planck, Louis de Broglie, Max Born und andere hervorragende Naturforscher haben in ihren Veröffentlichungen den neopositivistischen Skeptizismus kritisiert und Argumente für materialistische (und im Grunde auch dialektische) Anschauungen angeführt. Die entsprechenden Äußerungen haben eindeutig bewiesen, daß die Philosophie für die theoretische Naturwissenschaft lebensnotwendig ist. Somit wurde die Aktualität der philosophischen Problematik von Nichtphilosophen bezeugt, die darangegangen waren, sich mit philosophischen Untersuchungen zu befassen und einen nicht geringen Beitrag zur Entwicklung des philosophischen Denkens leisteten. Das eröffnet natürlich auch der philosophiegeschichtlichen Forschung vielversprechende Perspektiven.

In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren ist die marxistisch-leninistische Philosophiegeschichte durch viele Untersuchungen bereichert worden. Die 1957-1965 in der Sowjetunion erschienene sechsbändige „Geschichte der Philosophie“ (in deutscher Übersetzung Berlin 1960-1967) war der erste Versuch einer umfassenden Erforschung der Entwicklung der gesamten Philosophie von ihrer Entstehung bis zur Gegenwart.

Diese kollektive Arbeit, an der neben sowjetischen Marxisten auch viele marxistische Philosophiehistoriker der sozialistischen Länder aktiven Anteil hatten, hat naturgemäß eine erhebliche Anzahl philosophiegeschichtlicher Teiluntersuchungen ausgewertet. Die zahlreichen Abhandlungen sowjetischer [15] Philosophiehistoriker, die einzelne philosophische Richtungen, Strömungen oder Systeme untersuchen, sind ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Geschichte der Philosophie, sondern auch zur Entwicklung des dialektischen und historischen Materialismus. „Gegenwärtig“, so betont P. N. Fedossejew, „macht sich immer deutlicher der Übergang vom vornehmlich beschreibenden Stadium der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft zur analytischen Herausarbeitung der Entwicklungslogik des philosophischen Denkens bemerkbar.“⁵ Die Leistungen, die die marxistische und hier besonders die sowjetische Philosophiegeschichte aufzuweisen hat, bieten die Grundlage für eine systematische theoretische Untersuchung der Hauptprobleme des philosophiegeschichtlichen Prozesses.

Unsere Aufgabe bestand nicht nur in dem Versuch, anstehende Probleme im Rahmen unserer Kräfte zu lösen, sondern auch darin, Fragen aufzuwerfen, ungeachtet dessen, ob wir sie gegenwärtig lösen können. Man sollte die Fragen, die von der Philosophie aufgeworfen werden, keineswegs als weniger wesentlich ansehen als die Antworten, die sie darauf gibt. Sofern es um die wissenschaftliche, marxistisch-leninistische Philosophie geht, stellen manche sich die Sache so vor, als habe sie bereits alle Fragen, die in der Vergangenheit gestellt wurden, beantwortet, und es bleibe nur abzuwarten, wann Wissenschaft und Praxis neue Fragen aufwerfen, auf die sie dann sogleich eine Antwort erhalten werden. [16] In Wirklichkeit steht die

⁴ I. G. Petrowski: Wmesto predislowija. In: Filosofija marxisma i neopositivizm, Moskau 1963, S. 4.

⁵ P. N. Fedossejew: Filosofija i sowremennaja epocha. In: Oktjabr i nautschny progress, Bd. 2, Moskau 1967, S. 380. – Es muß erwähnt werden, daß eine Reihe methodologischer Fragen der Philosophiegeschichte bereits Gegenstand spezieller Untersuchungen waren, und zwar sowohl in der sechsbändigen „Geschichte der Philosophie“ als auch in Arbeiten (vornehmlich Artikeln, Broschüren, Referaten, Diskussionsbeiträgen) von A. G. Arsanjan, W. F. Asmus, O. W. Bogdanow, A. S. Bogomolow, B. E. Bychowski, A. M. Deborin, P. N. Fedossejew, J. P. Franzew, G. G. Gabrieljan, L. F. Iljitschow, M. W. Jakowlew, A. G. Jegorow, M. T. Jowtschuk, B. M. Kedrow, F. W. Konstantinow, P. W. Kopnin, W. S. Krushkow, M. K. Mamardaschwili, M. B. Mitin, I. S. Narski, S. I. Nowikow, M. M. Rosental, W. W. Sokolow, D. I. Tschesnokow und anderen Autoren einschließlich des Verfassers dieser Zeilen. Wir verweisen außerdem auf die Materialien der wissenschaftlichen Beratung über methodologische Fragen der Naturwissenschaften und der Gesellschaftswissenschaften (in: Metodologičeskije problemy nauki, Moskau 1964), auf die Materialien der wissenschaftlichen Beratung über methodologische Fragen der Geschichte (in: Istorija i soziologija, Moskau 1966) sowie auf die Artikelsammlung „Metodologičeskije woprossy obščestwennych nauk“, Moskau 1966.

Sache aber so, daß bei weitem nicht alle durch die vorangegangene Entwicklung der Philosophie aufgetauchten Fragen bereits endgültig gelöst sein können, das heißt gegenwärtig gelöst sind. Die Philosophie wartet außerdem nicht nur auf Fragen von außen, sie wirft selber Fragen auf und stellt sie sich dabei nicht nur selber, sondern legt sie den Wissenschaften und anderen Bereichen bewußter menschlicher Tätigkeit vor.

Der dialektische und historische Materialismus ist eine lebendige, sich schöpferisch entwickelnde philosophische Wissenschaft, in der es wie in jeder Wissenschaft ungelöste Fragen gibt. Sie dürfen nicht in den Hintergrund treten, man muß im Gegenteil dafür sorgen, daß sich die Aufmerksamkeit der Forscher auf sie richtet. Und der Philosophiehistoriker wird, wenn er ein streitbarer Vertreter des dialektischen und historischen Materialismus ist, versuchen, durch seine Spezialuntersuchungen nicht nur die historische Vergangenheit der Philosophie zu beleuchten, sondern auch dazu beizutragen, daß ihre aktuellen Probleme der Lösung zugeführt oder zumindest ihre Fragen richtig, schöpferisch gestellt werden.

Wir räumen ohne weiteres ein, daß einige unserer Schlußfolgerungen strittig sind, obgleich wir uns bemüht haben, sie möglichst umfassend zu begründen. Wir sind aber auch der Meinung, daß manche Thesen, die sich – offensichtlich durch häufige Wiederholung – als völlig unstrittig darstellen, dies durchaus nicht sind, das heißt, daß sie ebenfalls diskutiert werden müssen.

Jede wissenschaftliche Untersuchung wird zum Unterschied von einer populärwissenschaftlichen Arbeit publiziert, damit sie diskutiert wird. So sehen wir auch diese Monographie an, in der wir, wie wir glauben, nur solche Fragen abgehandelt haben, die wissenschaftlicher Diskussion wert sind. [17]

Erstes Kapitel **Liebe zur Weisheit – die Entstehung des Begriffs Philosophie“**

Säkularisierung der „göttlichen“ Weisheit

Als das Wort „Philosophie“ entstand, gab es bei den alten Griechen vermutlich keine Meinungsverschiedenheiten darüber, was als Weisheit anzusehen sei. Sie verknüpften das Neue und Unbegreifliche (die Philosophie) mit dem, was auf Grund der im Schoße der Mythologie entstandenen Tradition bekannt war und keine Fragen oder Zweifel hervorrief.

Weisheit wurde den Göttern (zumindest einigen von ihnen) zugeschrieben. Pallas Athene war die Göttin der Weisheit; zu ihren Füßen saß – das bezeugen viele Skulpturen – die Eule. Die Eule galt als heilig – wahrscheinlich, weil sie im Dunkeln zu sehen vermag.

Weisheit wurde das Wissen über das Unbekannte, für die Menschen Unbegreifliche, insbesondere die Fähigkeit der Weissagung des Zukünftigen, des Schicksals, genannt. Den mythologischen Vorstellungen zufolge haben die Götter die Personen, die die Orakel verkündeten, sowie von ihnen besonders Auserwählte mit Weisheit ausgestattet. Wie alle hervorragenden menschlichen Eigenschaften war auch die Weisheit eine Gabe der Götter. Homer sagte von Kalchas, dem „weisesten Vogelschauer“:

„Der erkannte, was ist, was sein wird oder zuvor war,
Der auch her vor Troja der Danaer Schiffe geleitet [18]
Durch wahrsagenden Geist, des ihn würdigte Phoibos Apollon;
Dieser begann wohlmeinend und redete vor der Versammlung ...“¹

Die den ersten philosophischen Lehren des antiken Griechenlands unmittelbar vorausgegangene mythologische Weltanschauung war die Ideenwelt der Urgemeinschaft. Die Entwicklung der Mythologie, ihre Umwandlung in eine besondere „künstlerische Religion“ sowie die Herausbildung theogonischer, kosmogonischer und kosmologischer Vorstellungen, die in der Folgezeit von den ersten griechischen Denkern naturalistisch interpretiert wurden, waren ein Spiegelbild der Hauptentwicklungsstufen der Gesellschaft vor der Klassenentstehung. In dieser Gesellschaft hatte der einzelne noch keine eigenen weltanschaulichen Vorstellungen. In ihr konnte es noch keine Philosophie geben, weil „hier“, wie A. F. Lossew mit Recht feststellt, „eben die Gens dachte, sich Ziele stellte und das Individuum nicht unbedingt selbständig zu denken brauchte, denn die Gens ist das Lebenselement, und das Lebenselement ist im Individuum elementar lebendig und wirksam, d. h., es wirkt instinktiv, nicht als bewußtes gesondertes Einzeldenken“².

Die Entstehung der antiken Philosophie fällt in die Periode der Herausbildung der Klassengesellschaft. Die Mythologie bleibt indessen immer noch die herrschende Form des gesellschaftlichen Bewußtseins. Die ersten Philosophen sind gerade deshalb Philosophen, weil sie mit der traditionellen mythologischen Weltanschauung in Konflikt geraten.

Solange die Mythologie das Bewußtsein der Menschen beherrschte, tauchte bei ihnen die Frage „Was ist Weisheit?“ gar nicht auf. Was Weisheit ist, war in der Mythologie absolut eindeutig bestimmt. Mit dem Entstehen der Philosophie trat an die Stelle der Mythen und Orakelprophezeiungen selbständiges, von äußerer Autorität unabhängiges Nachdenken des Menschen über die Welt, über das menschliche Schicksal. Es tauchten Menschen auf, die die anderen durch ihre Fähigkeit in Erstaunen versetzten, über Dinge zu urteilen, über die sich bisher niemand Gedanken gemacht und die kei-[19]ner in Zweifel zu ziehen gewagt hatte.

¹ Homer: Ilias. In: Ilias. Odyssee, Berlin, Weimar 1965, S. 9.

² A. F. Lossew: Istorija antitschnoi estetiki, Moskau 1963, S. 107.

Diese Menschen galten wahrscheinlich anfangs als geisteskrank. Sie selber nannten sich Philosophen, das heißt Weisheitsliebende. Zuerst waren die Philosophen da, dann entstand das Wort „Philosoph“ und erst später das Wort „Philosophie“.

Thales von Milet behauptete, das Wasser sei der Ursprung alles Existierenden. Nach Anaximenes gehen nicht nur alle Dinge, sondern auch die Götter aus der Luft hervor. Der Kosmos, so lehrte Heraklit, habe Sterbliche wie Unsterbliche gezeugt. Solche Behauptungen stellten revolutionäre Akte dar, als deren Folge das selbständige, kritische, von der mythologischen und religiösen Tradition unabhängige Denken, Fuß faßte.

Wir wissen nicht, ob die Zeitgenossen der ersten griechischen Philosophen wirklich daran geglaubt haben, daß die Milchstraße die verspritzte Milch der Göttin Hera war. Aber als Demokrit erklärte, die Milchstraße sei nichts anderes als eine Anhäufung von Sternen, wurde das wohl von den meisten als frevelhaft angesehen. Anaxagoras, der verkündete, daß die Sonne eine riesige Steinmasse sei, wurde deswegen verfolgt.

Die Tatsache, daß die Lehren der ersten griechischen Philosophen noch nicht frei von mythologischen Elementen waren, darf nicht ihre antimythologische Grundhaltung verschleiern. Der Mythos, so sagte Hegel, ist Ausdruck der „Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß ...“³ Die Entwicklung der Philosophie bedeutete eine fortschreitende Abgrenzung von der Mythologie sowie von der mythologischen Vorstellung, daß die Weisheit übernatürlichen Ursprungs sei. Eben darin lag nach Hegel „die Umwälzung, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtsein des Menschen, das allgemeine Bewußtsein des Denkens eines Jeden gesetzt ist“⁴.

Wer sich als erster Philosoph nannte, läßt sich schwer sagen. Wahrscheinlich war es Pythagoras. Der Tyrann von Phlius, Leon, fragte – nach der Darstellung von Diogenes [20] Laertius – Pythagoras, wer er sei. Pythagoras antwortete: „Ich bin ein Philosoph“. Dieses Wort war Leon unbekannt, und Pythagoras erklärte ihm in gemeinverständlicher Weise den Sinn. „Das Leben habe er“, berichtete Diogenes Laertius, „mit einer Festversammlung verglichen; wie nämlich zu einer solchen die einen sich einfänden als Kämpfer um den Preis, die anderen als Händler, die Besten aber als Zuschauer, so zeigten sich im Leben die einen als Sklavenseelen, als gierig nämlich nach Ruhm und Gewinn, die Philosophen aber als Forscher nach Wahrheit.“⁵

Aus dieser Schilderung geht klar hervor, daß Pythagoras die Weisheit als etwas behandelt, das einigen auserwählten Menschen eigen ist. Allerdings hat Pythagoras, so sagen andere Quellen aus, erklärt, Weisheit sei nur den Göttern eigen, während die Sterblichen nur Philosophen, das heißt Weisheitsliebende, sein können. Es hat den Anschein, daß sich in Pythagoras' Lehre die Tendenz zur Säkularisierung der „göttlichen“ Weisheit erst andeutet.

Somit ist die Entstehung der antiken griechischen Philosophie zugleich auch die Herausbildung der Überzeugung, daß Weisheit als höchstes Ideal des Wissens (und Verhaltens), ohne das das menschliche Leben kein wahres und lebenswertes Leben ist und sozusagen unnütz vertan wird, durch die eigenen Anstrengungen des Menschen erworben werden kann. Das heißt, die Quelle der Weisheit bildet nicht der Glaube, sondern die Erkenntnis und das Streben nach intellektueller und moralischer Vervollkommnung. Der Gegensatz zwischen Glau-

³ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Bd. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Hrsg. v. H. Glockner, 18. Bd., Stuttgart 1959, S. 188-189.

⁴ Ebenda, S. 107.

⁵ Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übers. v. O. Apelt, II. Bd., Berlin 1955, S. 114.

ben und Wissen wird so bereits an den Ausgangspunkten der Philosophie sichtbar.⁶

[21] Die griechische Geschichte erzählt von den sieben Weisen, dank denen die ersten Staaten – die Stadtstaaten – geschaffen wurden. Einige von ihnen sind wahrscheinlich nur Figuren aus der Legende. Aber Solon zum Beispiel ist als Staatsmann völlig real und historisch verbürgt – mit seinen Reformen ist die Bildung der athenischen Polis verbunden. Pythagoras, für den die Geschichte Griechenlands durchaus keine ferne Vergangenheit war, hatte offenbar eine mehr oder weniger klare Vorstellung von jenen Staatsmännern, die wirklich gelebt haben (zu ihnen gehörte unter anderen auch Thales von Milet) und die vermutlich später Weise genannt würden.

Heraklit – unmittelbarer Nachfolger der Milesischen Materialisten – behauptete: „... die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend.“⁷ Das bezieht sich natürlich nicht auf die Götter, die auf nichts zu hören brauchten, sondern ausschließlich auf den Menschen. Doch Heraklit, der auch den Menschen Weisheit zuerkannte, betonte zugleich, daß sie unbedeutend sei im Vergleich zur Weisheit der Unsterblichen, denn „*der weiseste Mensch wird gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem andern*“⁸. Diese Abgrenzung zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit enthält, wie uns scheint etwas Größeres als die traditionelle, aus der Mythologie geschöpfte Auffassung – nämlich die (freilich noch vage und inadäquat ausgedrückte) Anerkennung der prinzipiellen Unmöglichkeit absoluten Wissens.⁹

[22] Wer nach Weisheit strebt, soll gemäß der Natur der Dinge vorgehen. Diesen Gedanken konkretisierend, weist Heraklit darauf hin, daß es erforderlich sei, dem *Allgemeinen* zu folgen. Was aber ist das Allgemeine? Das ist das Feuer, dessen Wesen im ständigen Werden besteht; das ist der Logos – die absolute Notwendigkeit, das Schicksal, das bald mit dem ewigen Feuer identifiziert, bald von ihm abgegrenzt wird. Das Allgemeine ist unendlich vielfältig. Es ist allgegenwärtig, erzeugt und vernichtet alles. Nichts kann sich dem Allgemeinen entziehen. Die Menschen indes begreifen das Allgemeine nicht, sie erkennen seine grenzenlose Macht selbst dann nicht, wenn sie aus dem Munde des Philosophen von ihm hören, denn ihre Unwissenheit stellt sich ihnen als ihre „Einsicht“ dar. Mit Bitterkeit bemerkt Heraklit:

⁶ In der Mythologie bezeichnet das Wort „Weisheit“ nur eine Vorstellung, über die nicht diskutiert, sondern die lediglich zum Ausdruck gebracht und von der berichtet wird. In der Philosophie ist Weisheit schon nicht mehr bloß ein Wort, sondern ein Begriff, der durchdacht und definiert werden muß. Daraus leiten sich die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Streites her, in dem die Philosophie an sich zum Problem wird. Die eigentliche Quelle dieses Streites ist der gesellschaftliche Fortschritt, der dem Glauben, der Religion, Wissen und Wissenschaft gegenüberstellt. Wie J. P. Franzew ausführt, „zeigen die Tatsachen, daß philosophisches Denken in der Menschheitsgeschichte dann entsteht, wenn bereits Kenntnisse gesammelt wurden, die in Konflikt mit den tradierten Glaubenslehren geraten. Die religiösen Vorstellungen basieren auf dem Glauben. Das philosophische Denken, wie schwach entwickelt es [21] auch sein mag, gründet sich auf Kenntnisse, die dem blinden Glauben entgegengestellt werden. Die Entstehung des philosophischen Denkens ist der Beginn des Kampfes von Wissen und Glauben.“ (J. P. Franzew: *U istokow religii i swobodomyслиja*, Moskau 1959, s. 501.)

⁷ Herakleitos: (Fragment 112). In: H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. v. W. Kranz, 1. Bd., (West)Berlin 1954, S. 176.

⁸ Herakleitos: (Fragment 83). Ebenda, S. 169.

⁹ Diese naiv dialektische Auffassung vom Wesen des Wissens ging in den nachfolgenden Jahrhunderten bei den Begründern der metaphysischen Systeme des absoluten Wissens verloren, wahrscheinlich unter dem Einfluß der stürmischen Erfolge von Mathematik und Naturwissenschaft, die sich, so hatte es den Anschein, dem Punkt näherten, wo alles Existierende in erschöpfender Weise erkannt werden konnte. Der Gedanke, daß der menschliche Verstand allmächtig sei, gehört ganz der Neuzeit an. Die alten Griechen waren anscheinend von solchen Vorstellungen sehr weit entfernt. Höchster Ausdruck griechischer Weisheit ist die von Sokrates ausgesprochene Überzeugung: „Ich weiß, daß ich nichts weiß.“ Aus dieser Sicht ist Platon, der [22] des festen Glaubens war, seine Seele habe so lange im Reich der Ideen gewelt, daß er die Möglichkeit hatte, dieses Reich zu beschreiben, bereits kein Fortführer der Sokratischen Weisheitskonzeption mehr.

„... es verstehen solches viele nicht, so viele auch darauf stoßen, noch erkennen sie es, wenn sie es lernen; aber sie bilden es sich ein.“¹⁰

Weisheit setzt folglich vor allem voraus, das *zu verstehen*, womit die meisten Menschen *in Berührung kommen*, was ihnen im allgemeinen *bekannt* ist, was sie sehen, hören, kennen und dennoch nicht begreifen. Diese Vorstellung von der Weisheit ist bedingt durch die Epoche, in der sich die Philosophie herausbildete, als es noch keine wissenschaftlichen Spezialdisziplinen gab, die durch besondere Forschungen unmittelbar nicht beobachtbare Erscheinungen und Beziehungen zwischen ihnen hätten enthüllen können. Deshalb hatte der Philosoph nur die Möglichkeit, über das zu urteilen, was alle beobachteten: Erde, Sonne, Sterne, Pflanzen, Tiere, Tag, Nacht, Kälte, Wärme, Wasser, Luft, Feuer usw. Der Philosoph stellte über alles Überlegungen an, was im menschlichen Leben vor sich ging und was allen geläufig war: Geburt, Kindheit, Jugend, Alter, Tod, Glück und Unglück, Liebe, Haß und dergleichen mehr. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß in den ersten philosophischen Werken der alten Griechen wie auch der chinesischen und indischen Philosophen allen bekannte sinnlich wahrnehmbare Stoffe, denen man allerdings eine völ-[23]lig ungewöhnliche Bedeutung zuschrieb, für „Urprinzipien“ gehalten wurden. Die „substantiellen“ Grundeigenschaften dieser Stoffe wurden ebenfalls der alltäglichen Erfahrung entnommen: warm und kalt, Liebe und Haß, männlich und weiblich usw.

Die Weisheit oder – genauer – das Streben nach ihr bestand nach Auffassung dieser ersten Philosophen darin, über alle den Menschen bekannte Dinge ausgehend davon zu urteilen, daß sie eine allgemeine unvergängliche Grundlage haben. Das Begreifen des Allgemeinen enthüllt dem menschlichen Verstand das Ewige, Unendliche, Einheitliche in der Vielfalt der vergänglichen, endlichen und verschiedenartigen Dinge. Deshalb ist auch nicht alles Wissen (zum Beispiel das Wissen vom Einzelnen) Weisheit. Der Weg der Weisheit, den keiner ganz durchschreitet, das ist die Erkenntnis des Machtvollsten in der Welt und mithin des Wichtigsten für unser menschliches Leben.

Das Wichtigste, Mächtigste, Unvermeidliche ist nach Heraklit die allgemeine Veränderung, das Vergehen alles Entstandenen, die wechselseitige Umwandlung der Gegensätze, ihre Identität im ewigen Feuer, aus dem Erde, Luft, Seele und alles sonstige entstehen. Diese allgegenwärtige Einheit der unendlichen Vielfalt, das Zusammenfallen der Gegensätze trachtet der Philosoph als höchste Wahrheit zu erkennen, die ihm den richtigen Weg im Leben weist: die vergänglichen Dinge geringschätzen, sich der Relativität aller Güter, aller Unterschiede und Gegensätze bewußt werden, das Allumfassende, Allbestimmende begreifen. Obwohl eine Grenze zwischen der Weisheitsliebe und der prinzipiell unerreichbaren Weisheit gezogen wird, ist dennoch unverkennbar, daß diese selbstlose Liebe und das mit ihrer Hilfe zu erwerbende Wissen als Teil der absoluten Weisheit und in diesem Sinne als relativ (bezogen auf ihre Unvollständigkeit) behandelt werden.

Die Heraklitische Konzeption vom Ideal des menschlichen Wissens und Verhaltens ist von Aristokratismus und Pessimismus getragen. Von diesen Eigenheiten des „weinenden Philosophen“ sowie von seiner Dialektik abgesehen, die kein spezifisches Kennzeichen des philosophischen Denkens ist, weist diese Konzeption der Weisheit einige Besonderheiten auf, die nicht nur in der Antike, sondern auch in den nachfolgenden-[24]den Epochen als Wesensmerkmale des philosophischen Wissens und der philosophischen Einstellung zur Welt galten.

Das alte Griechenland, die Geburtsstätte der Konzeption der Philosophie als Liebe zur Weisheit (zur relativen, *menschlichen* Weisheit), wurde auch die Heimat einer wesentlich anderen Auffassung von Sinn und Bestimmung der Philosophie, die auf deren spätere Entwicklung

¹⁰ Herakleitos: (Fragment 17). In: H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Bd., S. 155.

einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat, des Sophismus. Das Wort „Sophist“ hat die gleiche Wurzel wie „Sophia“ (Weisheit), „Sophos“ (Weiser) und bedeutet auch „Meister“, „Künstler“. Die Sophisten traten zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie als *Lehrer der Weisheit* auf und lehnten damit jene Auffassung von der Philosophie ab, deren Ursprung auf Pythagoras zurückgeht. Die Sophisten waren die ersten Enzyklopädisten des Altertums. Sie befaßten sich mit Mathematik, Astronomie, Physik und Grammatik, aber weniger als Forscher denn als Lehrer. Sie ließen sich zudem den Unterricht bezahlen. Sie waren Begründer der Rhetorik. Die wichtigste pädagogische Aufgabe für sie war die Unterweisung des freien Bürgers der Polis in der Kunst des Urteilens, Argumentierens, Überzeugens, Widerlegens und Beweisens, um ihn zu befähigen, seine Interessen durch die Kraft des Wortes, des Arguments. und der Redegewandtheit zu verteidigen.

Weisheit identifizierten die Sophisten mit Wissen und Kenntnissen, mit der Fähigkeit zu beweisen, was man für notwendig, richtig, tugendhaft, vorteilhaft usw. hält.¹¹ Ein derartiges Wissen und eine solche Fertigkeit wurden zweifellos von dem Bürger Athens gebraucht, um an Versammlungen, Gerichtssitzungen, Diskussionen, Handelsabschlüssen teilneh-[25]men und mitwirken zu können. Durch ihre Tätigkeit als Lehrer der Redekunst und durch ihre Theorien, die scheinbar unerschütterliche Wahrheiten widerlegten und mitunter völlig ungewöhnliche Ansichten logisch begründeten, förderten die Sophisten die Entwicklung des logischen Denkens sowie die eleatische Handhabung der Begriffe, die es ermöglichte, anscheinend überhaupt nicht zu vereinbarende Dinge zu vereinen oder sogar zu identifizieren. Die logische Beweisbarkeit wurde als Haupteigenschaft der Wahrheit angesehen. Die erstmalig in der Philosophie der Sophisten auftretende universale Elastizität der Begriffe trug rein subjektivistischen Charakter: Beweisen hieß überzeugen, überreden. Anscheinend glaubten sie, man könne alles, was man wolle, beweisen. Dadurch wurden Worte wie „Sophist“, „Sophismus“, „Sophistik“ in späterer Zeit für jeden Gelehrten zu einer Beleidigung.

Die Sophisten legten gewöhnlich Nachdruck auf die Subjektivität und Relativität der Sinnesdaten, Überzeugungen und der auf sie gegründeten Schlußfolgerungen. Sie waren die ersten, denen bewußt wurde, daß sich Beweisgründe für alles finden lassen. Diese Wahrheit wurde von ihnen teils im Geiste, des philosophischen Skeptizismus und Relativismus, teils im Sinne der Anerkennung einer möglichen Wahrheit einander widersprechender Wahrnehmungen, Vorstellungen und Urteile ausgelegt. Die Sophisten lehrten ein Denken, das sich an keine feststehenden Prämissen bindet außer an jene, die der Mensch braucht, um das sich selbst gestellte Ziel zu erreichen. Sie strebten danach, die alltäglichen Vorstellungen und Begriffe variabel zu machen und deren durch den gewöhnlichen Wortgebrauch starr fixierte Unvereinbarkeit zu überwinden. Auf diesem Wege gelangten einige Sophisten zu dem Schluß, daß der Gegensatz zwischen gut und böse relativ sei, sie bewiesen den illusorischen Charakter der religiösen Überzeugungen und die Haltlosigkeit der zu jener Zeit allgemeingültigen Auffassung, daß zwischen Freien und Sklaven ein natürlicher Gegensatz bestehe.

Die Sophisten waren entweder Ideologen der Sklavenhalterdemokratie oder sie waren Gegner derselben, aber die einen wie die anderen verstanden die Philosophie als weltliche Weisheit,

¹¹ Bei seiner Darlegung der Anschauungen des Protagoras charakterisiert Platon dessen Auffassung der Weisheit folgendermaßen: „... in Beziehung auf Leiber verstehe ich darunter (unter den Weisen – *d. Verf.*) Ärzte, in Beziehung auf Gewächse Landleute.“ (Platon: Theaitetos. In: Platon: Sämtliche Werke. Nach der Übers. v. F. Schleiermacher, 4. Bd., Hamburg 1958, S. 133-134.) Was die Politik betrifft, so vertrat Protagoras – nach Platon – die Meinung: „Der Weise macht, daß anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen (den Bürgern *d. Verf.*) nun Heilsames erscheint und ist.“ (Ebenda, S. 134.) Diese Auffassung der Weisheit als *weltliches Wissen* tritt in direkten Konflikt mit den voraufgegangenen Vorstellungen von der Weisheit. Die Sophisten haben jedoch nur jene antimythologische Konzeption der menschlichen Weisheit logisch bis zu Ende geführt, die zusammen mit der Philosophie entstand und der erste Versuch ist, ihren spezifischen Inhalt und ihre Bestimmung zu erfassen.

als Wissen, als die Kunst des logischen Denkens, die es [26] dem gebildeten Menschen stets ermöglicht, dem Ungebildeten, Unwissenden überlegen zu sein.

Die Sophisten versuchten als erste, die Weisheit voll und ganz zu säkularisieren, sie jedem, der die entsprechende Bildung besaß, zugänglich zu machen. Diese demokratische Tendenz in ihrer Lehre war jedoch mit einer Simplifizierung der Aufgaben der Philosophie verknüpft; sie ignorierten die Tatsache, daß die Philosophie danach strebt, das Wesentlichste, Allgemeinste in allem, was existiert, das Wichtigste im menschlichen Leben und für das menschliche Leben zu begreifen. Diese Auffassungen der Sophisten wurden von Sokrates und besonders von Platon, der die Philosophie erneut auf ein für die Masse der Menschen unerreichbares Piedestal stellte, scharf kritisiert.¹² Platon versuchte zu beweisen, daß weder wahres Wissen noch echte Tugend von außen, durch Unterricht, vermittelt werden können. Dieser hilft bestenfalls das in der Seele des Menschen vorhandene, ihm aber unbewußt gebliebene Wissen zutage zu fördern, das während des Aufenthalts der Seele im Jenseits erworben wurde.

Auf diese Weise stellte Platon jene vom intellektuellen Ari-[27]stokratismus durchdrungene Auffassung der Philosophie als nur auserwählten Naturen eigene Liebe zur Weisheit um ihrer selbst willen wieder her, die schon in der ersten Periode der antiken griechischen Philosophie uneingeschränkt in Erscheinung getreten war. Nach Platon besteht Weisheit im Begreifen der unvergänglichen transzendenten Wirklichkeit, des Reichs der Ideen, vor allem aber des absolut Gerechten, absolut Wahren, absolut Schönen und in der Betrachtung aller Naturgegenstände und der menschlichen Tätigkeit von diesen irrationalen Position aus.

Da Platon bestrebt ist, ein System absoluten Wissens zu begründen (das unterscheidet ihn wesentlich von Sokrates), gibt er die ursprüngliche Vorstellung von der Philosophie als Liebe (Streben) zu einem nicht erreichbaren Ideal des Wissens und Lebens auf. Seine Kritik an der weltlichen Weisheit der Sophisten erweist sich im Endresultat nur als Negation der irdischen, diesseitigen Grundlage der Weisheit. Ähnlich den Sophisten trachtet er danach, ein Lehrer der Weisheit zu sein, obwohl er den Vorbehalt macht, daß man Weisheit nicht diejenigen lehren könne, deren Seelen sich mit ihr nicht von Anfang an vereinigt haben. Platons Lehre erhebt den Anspruch, ein Weisheitssystem zu sein, und zwar nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht.

Das Platonische Ideal des Staates ist die Lehre von der weisen Organisation der Gesellschaft, die die vollkommene Verkörperung des absolut Gerechten, absolut Wahren und absolut Schönen garantiert, wodurch sich für alle Zeiten eine Gesellschaftsordnung herausbilde, in

¹² Im Dialog „Des Sokrates Verteidigung“ läßt Platon durch den Mund des Sokrates jene Auffassung der Weisheit darlegen, die schon von den ersten griechischen Philosophen vertreten wurde. In seinem Streben, Weisheit zu lernen, so erzählt Sokrates, suchte er sie vor allem bei den Staatsmännern. Nach der Unterredung mit einem von ihnen kam er zu dem Schluß: „... als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser meint etwas zu wissen, obwohl er nicht weiß, ich aber, wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht.“ (Platon: Sämtliche Werke, 1. Bd., S. 13.) Sich an die Dichter wendend, sah Sokrates, daß „sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen viel Schönes, wissen aber nichts von dem was sie sagen ...“ (Ebenda.) Schließlich wandte sich Sokrates an die einfachen Leute, die Handwerker, und von ihnen sagte er: „... sie wußten wirklich, was ich nicht wußte, und waren insofern weiser.“ Indessen, weil sie ihre Kunst gründlich erlernt hatten, „wollte jeder auch in anderen wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit“. (Ebenda, S. 14.) Somit ist Sokrates, der die weltliche Weisheit, deren Erreichbarkeit von den Sophisten begründet wurde, nicht gänzlich ablehnt, nur bemüht nachzuweisen, daß die menschliche Weisheit unvollkommen ist, gemischt mit Unwissenheit, und sich deshalb nicht mit der göttlichen, absoluten Weisheit vergleichen läßt. Darum definiert Sokrates im „Protagoras“ die menschliche Weisheit als ein Sich-Erheben über die eigene Beschränktheit: „... Zuschwache sein gegen sich selbst ist also nichts anderes als Unverstand, und das Sichselbstbeherrschen nichts anderes als Weisheit.“ (Ebenda, S. 93.)

der jeder den ihm bestimmten Platz einnimmt: Handwerker oder Ackerbauer, Wächter oder Philosoph-Regent. Die theoretische Begründung dieser reaktionären Utopie, die die Krise des Athenischen Staates widerspiegelt, liefert die Vorstellung von der *erreichten* Weisheit, durch die sich Platon grundlegend von seinen Vorläufern und den nachfolgenden Denkern der antiken Welt unterscheidet.¹³

[28] Ausgangspunkt der Lehre des Aristoteles ist die Kritik an der Ideenlehre Platons, die zugleich auch eine Revision der Konzeption Platons von der Weisheit als Wissen vom Transzendenten ist. Aristoteles rehabilitiert die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit und ist bestrebt, die qualitative Vielfalt der materiellen Welt zu erklären, wobei er von der Vorstellung ausgeht, daß die Dinge Formen besitzen, die in ihrer Mehrzahl Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sind. Zwar läßt Aristoteles neben den sinnlich wahrnehmbaren Formen auch eine „Form der Formen“ und einen ersten Bewegter zu, da er keine anderen Wege zum Verständnis der Welt als Ganzes sieht. Jedoch unterscheidet sich Aristoteles' Idealismus wesentlich von dem Platons, der die Philosophie als Aufsteigen vom Diesseitigen zum Jenseitigen behandelt. Aristoteles hingegen sieht die Erforschung der Grundursachen, -prinzipien und -formen der Natur als Aufgabe der Philosophie an. Darin erblickt er die wahre Weisheit. Er verurteilt die Sophistik, die nach seinen Worten „nur eine Scheinweisheit“¹⁴ ist. Weisheit deckt sich nach Aristoteles mit Wissen, jedoch nicht mit dem Wissen von den Einzeldingen, sondern vom Seienden als solchem. Auf dem Gebiet der Ethik nimmt die aristotelische Auffassung der Weisheit die Philosophie der hellenistischen Epoche vorweg. „Der Einsichtige (das heißt der Weise – *d. Verf.*) strebt nach der Freiheit von Unlust, nicht nach dem was lustvoll ist.“¹⁵

Es stimmt zwar, daß Aristoteles den ersten Bewegter Gott nennt, aber diese Erklärung von ihm erinnert an die deistische Anschauung der Neuzeit. Denn Gott wird nicht als Gegenstand philosophischer Untersuchung angesehen. Hesiod und andere Dichter – die Vorläufer der antiken griechischen Philosophie –, die von der Mythologie ausgehend, theogonische [29] und kosmogonische Lehren geschaffen hatten, bezeichnet Aristoteles als Theologen. Dazu, daß sie beispielsweise die Unsterblichkeit der Götter damit erklärten, daß diese Nektar und Ambrosia genießen, bemerkt Aristoteles ironisch, eine solche Erklärung sei vielleicht für sie selber überzeugend gewesen, sie gehe aber über die Grenzen unseres Verstehens hinaus.¹⁶ Die Theologie ist für Aristoteles eigentlich keine Wissenschaft von Gott (oder von den Göttern), sondern eine „erste Philosophie“, deren Gegenstand die Primärursachen und deren Begründung bilden.

Das Weisheitsproblem tritt von neuem in den Vordergrund und wird im Grunde das Hauptthema des philosophischen Denkens in den Lehren der Zerfallsepoche der antiken Gesellschaft – im Stoizismus, Skeptizismus und Epikureismus. Für die Vertreter dieser philosophischen Anschauungen ist Weisheit weniger ein Wissensideal als vielmehr die richtige Lebensweise, die die Persönlichkeit von abwendbaren Übeln und Unmäßigkeiten, die Leiden

¹³ Sehr bezeichnend ist, daß Demokrit, der bedeutendste Vertreter des antiken griechischen Materialismus und Zeitgenosse Platons, Weisheit auffaßt als Erkenntnis der inneren Struktur und Einheit der Natur, der Materie, sowie als richtige Deutung dessen, was im menschlichen Leben das Gebührende ist. Nach Demokrits Lehre „entsteht ... aus dem Klugsein (das griechische „*phronein*“ erscheint im russ. Text als „*mudrost*“ – Weisheit – *d. Übers.*) [28] dieses Dreifache: Wohl denken, wohl reden und tun, was Pflicht ist.“ (Demokritos: Fragment 2. In: H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. Bd., S. 132.) Mit Demokrits Weisheitskonzeption ist auch seine Vorstellung von der Einhaltung des Maßes verknüpft: „Schön ist überall das Gleichmaß ...“ (Demokritos: Fragment 102. Ebenda, S. 163.) Die weltliche Weisheit Demokrits, deren politisches Ideal die Sklavenhalterdemokratie ist, steht der orakelhaften Philosophie Platons wie auch dem Subjektivismus der Sophisten gleichermaßen fremd gegenüber.

¹⁴ Aristoteles: Metaphysik. Übers. u. hrsg. v. F. Bassenge, Berlin 1960, S. 79.

¹⁵ Aristoteles: Nikomachische Ethik. In: Werke. Hrsg. v. E. Grumach. 6. Bd., Berlin 1964, S. 162.

¹⁶ Siehe Aristoteles: Metaphysik, S. 67.

nach sich ziehen, befreit. Das Entstehen dieser Anschauungen läßt sich bereits bei den ersten griechischen Philosophen nachweisen; das wichtigste für sie ist jedoch die Überzeugung, daß das Ziel der Erkenntnis in der Erkenntnis selbst liegt. Erst die hellenistische Philosophie verkündet nun das Prinzip: Wissen an sich hat keinen Wert, es ist nur insoweit erforderlich, als es uns lehrt, richtig zu leben.¹⁷ Das Glück, das nach Epikur das Hauptziel des menschlichen Lebens bildet, kann nur durch Bedürfnisbeschränkung und Verzicht auf Genüsse erworben werden, deren Folgen beklagenswert sind. Das Hauptsächliche im Glück sind unerschütterliche Gemütsruhe, Ataraxie, Weltabgeschiedenheit. „Bei Epikur“, bemerkt Marx in seiner Doktordissertation, „gibt es nichts Gutes, was für den Menschen außer ihm läge; das einzige Gute, was er in der Beziehung auf [30] die Welt hat, ist die negative Bewegung, frei von ihr zu sein.“¹⁸

Um sich aber von der Welt befreien zu können, ist es erforderlich, die Angst vor den Göttern wie auch die Furcht vor dem Tod zu überwinden. Hierfür wird letztlich die Naturphilosophie benötigt, insbesondere, wenn sie den Beweis liefern kann, daß keine Macht existiert, die die ruhige Selbstzufriedenheit des Weisen zu stören vermag. So gesehen trägt die Naturphilosophie sekundären Charakter: Sie antizipiert und begründet eine Art „Lebensphilosophie“, die sich im Endeffekt auf die Ethik reduziert. Die Weisheit dient so einem „angewandten“ Zweck: Die Philosophie als Lehre von der weisen Einrichtung des persönlichen Lebens wird als intellektuelle Therapie dargeboten. Epikur sagt: „Leer ist die Rede jenes Philosophen, durch die kein Leiden des Menschen geheilt wird. Denn wie man von der Medizin keinen Nutzen hat, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper treibt, so auch nicht von der Philosophie, wenn sie nicht die Leiden der Seele vertreibt.“¹⁹

Der griechische Stoizismus, der die Philosophie als „Übung in der Weisheit“ ansah, betonte genau wie der Epikureismus die – im wahrsten Sinne des Wortes – praktische Bedeutung des Philosophierens; es habe die Aufgabe, den Menschen zu lehren, „naturgemäß zu leben“. Dabei geht der Stoizismus von der fatalistischen Vorstellung aus, daß alles Existierende prädestiniert sei, weshalb die Forderung, naturgemäß zu leben, einerseits die Kenntnis der Natur, andererseits aber die unbedingte Unterwerfung unter die in der Natur liegende Notwendigkeit voraussetze. Der Mensch könne an der vorherbestimmten Ordnung der Dinge nichts ändern. Der Philosoph (oder der Weise) ist ein Mensch, der das Unvermeidliche begriffen hat, sich ihm bewußt unterwirft, auf alle sinnlichen Genüsse verzichtet, um sich an der Tugend zu ergötzen, die durch die Erkenntnis des Wesens der Dinge und durch den Sieg des Verstandes über die Leidenschaften erworben wird.

Der griechische Skeptizismus führt – trotz aller Unterschiede zum Epikureismus und Stoizismus – die Weisheit ebenfalls auf die Erlangung intellektueller Gelassenheit zurück, die allen Widerwärtigkeiten des Lebens trotze. Diogenes Laertius erzählt unter Berufung auf Poseidonius von Pyrrhon: „Als auf einer Seefahrt die Mitfahrenden durch einen Sturm in verzagte Stimmung versetzt wurden, blieb er selbst ganz ruhig und weckte wieder eine zuver-

¹⁷ Eine solche Auffassung vom Ziel der Erkenntnis, der Philosophie und der Weisheit im besonderen sind nach Meinung von S. Chatterjee und D. Datta für *alle* Systeme der alten indischen Philosophie kennzeichnend: Sie alle „betrachten die Philosophie als eine praktische Notwendigkeit und entwickeln sie, um zu verstehen, wie das Leben am besten geführt werden kann. Das Ziel der philosophischen Weisheit ist nicht bloß die Befriedigung intellektueller Wißbegier, sondern hauptsächlich ein mit Weitsicht, Voraussicht und Einsicht geführtes erleuchtetes Leben.“ (S. Chatterjee and D. Datta: *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta 1954, S. 12.)

¹⁸ Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: *Werke*, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 101.

¹⁹ Zit. in Porfirio: *A Marcella*. In: *Lettere ad Anebo. Lettera a Marcella*, Florenz 1957, S. 125, Fragment 221. (Der griechische Originaltext findet sich in der angegebenen Quelle auf S. 124. Nach ihm wurde die deutsche Fassung gestaltet, da – soweit festgestellt werden konnte – eine gedruckte deutsche Fassung des Porphyrius-Briefes nicht existiert – *d. Übers.*)

sichtlichere Stimmung, indem er auf ein sein Futter verzehrendes Schweinchen im Schiffe hinwies mit den Worten, diese Unerschütterlichkeit sei ein Muster für das Verhalten des Weisen.²⁰

Diese Evolution in der Auffassung der Weisheit (und damit auch in der Philosophie) spiegelt unseres Erachtens den Zerfall der antiken Polis und jener Gesellschaftsform wider, dank der die Freien aktiv am Leben ihres Stadtstaates teilnahmen. Der Mensch fühlt, daß ihm der Boden unter den Füßen entgleitet, seine Weisheit ist die illusorische Überzeugung, daß man in der Gesellschaft leben und gleichzeitig von ihr frei sein könne.

Die antike griechische Philosophie entstand als mächtiges intellektuelles Streben nach Wissen in seiner umfassendsten theoretischen Form. Sie endet als Versuch, Ruhe in der von antagonistischen Widersprüchen zersetzten Gesellschaft zu finden. Doch schließt diese Krise rationale Ideen in den Lehren der hellenistischen Epoche nicht aus; sie werfen zum Beispiel die Frage nach dem Primat der praktischen Vernunft über die theoretische Vernunft auf und unterziehen erstmalig die naiv rationalistische Konzeption vom Wissen um des Wissens halber einer systematischen Kritik. In der Epoche des Kapitalismus, insbesondere aber im Imperialismus, wo die Wissenschaft nicht nur Produktivkraft, sondern auch Destruktivkraft ist, sind die tragischen Folgen einer solchen Wissenskonzeption evident geworden. „Die griechische Philosophie“, sagt Marx, „beginnt mit sieben Weisen, unter denen der joni-[32]sche Naturphilosoph Thales sich befindet, und sie schließt mit dem Versuch, den Weisen begrifflich zu porträtieren.“²¹ Die nachfolgende Geschichte der griechischen und griechisch-römischen Philosophie – die Geschichte ihrer Transformation in die religiös-mystischen Lehren des Neupythagoreismus, des Neuplatonismus, des späten Stoizismus usw. – ist bereits die Vorgeschichte des Christentums, das der weltlichen Weisheit der antiken Philosophen ein Ende setzte.

Die Vergöttlichung der menschlichen Weisheit

Das Christentum, das zur herrschenden und im Grunde einzigen Ideologie des europäischen Mittelalters wurde, nahm den philosophischen Mystizismus und Irrationalismus der Epoche des endgültigen Verfalls der antiken Welt in sich auf. Engels wies darauf hin, daß „das Christentum nicht von außen, von Judäa in die römisch-griechische Welt importiert und ihr aufgenötigt worden, sondern daß es, wenigstens in seiner Weltreligionsgestalt, das eigenste Produkt dieser Welt ist“²². Die Apologeten des Christentums nannten die neue Religion, die den griechisch-römischen Polytheismus verdrängte, *Philosophie*. Sie versuchten zu beweisen, daß die Grundfragen der christlichen Glaubenslehre (Gott, Erschaffung der Welt) bereits von der griechischen Philosophie aufgeworfen worden waren, daß jedoch erst das Christentum die richtigen Antworten darauf gegeben habe. Augustinus, Tertullian und andere „Kirchenväter“ interpretierten und bearbeiteten den philosophischen Mystizismus und Irrationalismus der Neuplatoniker und verwandter idealistischer Lehren theologisch. Der vulgarisierte Neuplatonismus – eklektisch kombiniert mit dem späten Epikureismus, Skeptizismus und insbesondere dem Stoizismus – war die „*theoretische Quelle*“ der christlichen Religion.²³

²⁰ Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, II. Bd., S. 195-196.

²¹ Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 77.

²² Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 22, S. 456.

²³ „Der Stoizismus in seiner vulgarisierten Form“, heißt es im ersten Band der von G. F. Alexandrow, B. E. Bychowski, M. B. Mitin und P. F. Judin herausgegebenen „Geschichte der Philosophie“, „hat einen starken Einfluß auf die [33] Moralanschauungen der Gründer der ersten christlichen Kirchen ausgeübt; insbesondere wurde der große Einfluß der Schriften Senecas auf die von der Kirche dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefe und später auf Tertullian nachgewiesen. Noch enger verbunden ist das Christentum mit dem Neuplato-

[33] Somit erweist sich das Neue Testament oder die von den Aposteln Jesu Christi verkündete „göttliche Offenbarung“, wie ihre philosophiegeschichtliche Analyse zeigt, als eine theologische Umarbeitung der philosophischen Theorien der Spätantike, ergänzt durch zahlreiche Entlehnungen aus anderen „heidnischen“ Lehren. Indes stellt sich den mittelalterlichen Theologen und Philosophen die Heilige Schrift im Vergleich zur antiken menschlichen Weisheit als etwas grundlegend anderes dar. Sie sehen in ihr die göttliche Offenbarung, die unanfechtbare Quelle für die Beurteilung des Göttlichen und des Irdischen. Das heißt, daß für den mittelalterlichen Denker die göttliche Weisheit in einer der Menschheit zugänglichen Form existiert, die in den heiligen Büchern dargelegt ist. Die Aufgabe besteht nur darin, sie richtig zu verstehen und zu deuten.

Die Theologie ist die Metaphilosophie des europäischen Mittelalters. Die Theologie, lehrt Thomas von Aquin, steigt herab vom Göttlichen zum Irdischen, während die Philosophie danach strebt, sich vom Irdischen, Relativen zum Göttlichen, Absoluten zu erheben. Die Philosophie verfügt nur über die Wahrheiten des Verstandes, die Theologie indessen spricht übernatürliche, aber nicht vernunftwidrige Wahrheiten aus, deren Quelle die göttliche Vernunft ist. Die Philosophie wird unvermeidlich zur Magd der Theologie, die Weisheitsliebe zum intellektualisierten religiösen Gefühl. Metaphysische Weisheit kann nur eine Erläuterung der theologischen Weisheit sein, die ihrerseits eine Deutung der authentisch in der Bibel dargelegten göttlichen Weisheit ist. Der Philosoph kann deshalb nicht zu neuen, für ihn unerwarteten Schlußfolgerungen kommen: Die Schlußfolgerungen sind im voraus gegeben, [34] was zu tun übrigbleibt, ist, sie logisch zu erschließen, das heißt die christlichen Dogmen vor dem gesunden Menschenverstand zu rechtfertigen, der es nicht wagt, an Wundern (und am Übernatürlichen schlechthin) zu zweifeln, sich aber dennoch nicht vorzustellen vermag, wie das alles möglich ist.²⁴

Die Weisheit bei den alten Griechen, sagt Jacques Maritain, ist durch menschliche Maßstäbe begrenzt. „Es ist eigentlich eine philosophische Weisheit, die nicht danach trachtet, uns in der Vereinigung mit Gott zu erlösen, sondern uns nur zur rationalen Erkenntnis des Universums führen will.“²⁵ Die Religion hat, wie wir gesehen haben, der antiken griechischen Philosophie keine belebenden Impulse gegeben. Überlegungen über Gott nahmen in ihr einen unbedeutenden Platz ein, sogar in jenen Fällen, wo sie behauptete, daß die göttliche Weisheit der menschlichen Weisheit unendlich überlegen sei.

nismus. Die christliche Dogmatik hat viele wesentliche Züge mit dem Neuplatonismus gemein. Die göttliche Dreifaltigkeit der Christen entspricht Plotins Trinität das Eine – Geist – Seele. Das Christentum machte weitgehenden Gebrauch von der neuplatonischen ‚Emanation‘, vom neuplatonischen Spiritualismus sowie von der Lehre über die Ekstase und das ‚Entzücken‘ als einen Zustand, mit dessen Hilfe sich die Seele der Gottheit nähert und dann zeitweilig mit ihr völlig vereint ist in der Seligkeit ihrer unmittelbaren Anschauung usw.“ (Istorija filosofii, Bd. 1, Moskau 1940, S. 383.)

²⁴ Es muß hier darauf verwiesen werden, daß einige hervorragende, dem Christentum fremde mittelalterliche Denker unvergleichlich freier und unabhängiger die philosophische Weisheit deuten und sich in dieser Hinsicht Aristoteles annähern, dessen Nachfolger sie sind. So erklärte Ibn Sinn (Avicenna): „Die Weisheit besteht unserer Auffassung nach in zweierlei: sie ist (erstens) vollkommenes Wissen (welches, bezogen auf den Begriff, darin besteht, das Ding durch sein Wesen und seine Definition zu erkennen, und, bezogen auf das Urteil, besteht es in dem sicheren Urteil, das alle Ursachen der Dinge betrifft, die Ursachen haben); (zweitens) ist sie vollkommenes Handeln – dieses *Vollkommene* besteht darin, daß alles, was für sein Sein (das des Handelns) und seine Fortdauer notwendig ist, existiert, und zwar in dem Maße existiert, daß es zu seinem Sein paßt, und auch darin, daß alles, was der Zierde und dem Nutzen dient und nicht nur (für das Sein des Handelns) notwendig ist, ebenfalls existiert.“ (Avicenna: Le Livre de science. Trad. par M. Achena et H. Massé. 2, Paris 1955, S. 165.) Wir sehen, daß die menschliche Weisheit als mögliches vollständiges Wissen eingeschätzt wird. Und erst danach spricht Ibn Sinn unter Berufung auf den Koran im Geiste mittelalterlicher Tradition von der göttlichen Weisheit, die alle Dinge aus sich selber begreift, da sie sie ja schaffe. (Siehe ebenda, S. 165-166.)

²⁵ J. Maritain: Science et sagesse, Paris 1935, S. 30-31.

Es ist verständlich, daß Maritain von der „weltlichen“ Weisheit, die die klassische griechische Philosophie in Gestalt ihrer besten Vertreter anstrebte, nicht befriedigt ist. Eine solche Auslegung der Weisheit hat, wie er richtig feststellt, den Hang zur wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit. Indessen ist die wahre Weisheit, so schreibt Maritain, die Weisheit des Heils, die Weisheit der Heiligen. Dieser Vorstellung von der Weisheit kamen seiner Meinung nach die Philosophen des alten Orients nahe, da sie die Weisheit als Aufsteigen des Menschen vom Irdischen zum Göttlichen verstanden. Die wahre [35] Weisheit ist nach Maritain jedoch nur im Christentum und in den von ihm hervorgebrachten Formen des orthodoxen mittelalterlichen theologischen und philosophischen Denkens enthalten. „Die Weisheit des Alten Testaments“, behauptet dieser Neothomist, „verkündigt uns, daß unsere Persönlichkeit im Grunde nur in den Demut existiert und nun durch die göttliche Persönlichkeit erlöst wird ... Diese übernatürliche Weisheit ist eine Weisheit, die sich schenkt ...“²⁶

Maritain ist als bürgerlicher Denker unserer Zeit zutiefst vom Geist den mittelalterlichen Theologie und Philosophie durchdrungen. In der Rückkehr zur mittelalterlichen Denkweise (wobei er freilich nur die herrschende Ideologie des christlichen Mittelalters im Auge hat) sieht er den Ausweg aus der von Widersprüchen zerrissenen kapitalistischen Gesellschaft.²⁷ Besondere Bedeutung mißt Maritain der These des Thomas von Aquin bei, daß es drei Arten von Weisheit gebe – die göttliche (Offenbarung Gottes), die theologische und die metaphysische (die natürlich an letzter Stelle steht). Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Maritain den Averroismus verurteilt. Nach seiner Definition ist dieser „ein Versuch, die philosophische Weisheit von der theologischen Weisheit zu trennen“²⁸. Auf diese Weise führt uns die moderne neothomistische Weisheitskonzeption unmittelbar in den Kreis der theologischen und philosophischen Vorstellungen, die in der westeuropäischen Feudalgesellschaft herrschten.

Der Neothomist Johannes Hirschberger zeichnet die mittelalterliche Gesellschaft als beständig und sicher im Bewußtsein der unendlichen göttlichen Weisheit, die sich überall offenbare – im Aufbau der Natur, der Gesellschaft usw. „Wie sonst in keinen Periode der abendländischen Geistesgeschichte lebt hier eine ganze Welt in der Sicherheit über das Dasein [36] Gottes, seine Weisheit, Macht und Güte; über die Herkunft der Welt, ihre sinnvolle Ordnung und Regierung; über das Wesen des Menschen und seine Stellung im Kosmos, den Sinn seines Lebens, die Möglichkeiten seines Geistes im Erkennen des Weltseins und in der Gestaltung des eigenen Daseins; über seine Würde, Freiheit und Unsterblichkeit; über die Grundlagen des Rechtes, die Ordnung der Staatsmacht und den Sinn der Geschichte. Einheit und Ordnung sind das Zeichen der Zeit.“²⁹

Selbstverständlich hat es die von dem zeitgenössischen katholischen Philosophiehistoriker gezeichnete Idylle nie gegeben. Das Mittelalter kannte die Bauernkriege, die Kriege zwischen den Feudalherren, den Feudalherren und den Vasallen, zwischen den Königen und dem Papst. Es kannte auch die religiösen Ketzereien, das „weltliche“ Freidenkertum, die Inquisition. Die Behauptungen Hirschbergers wie die Erklärungen Maritains reproduzieren recht genau die im Mittelalter herrschende scholastische Weltanschauung, deren Sinn durch den Aus-

²⁶ Ebenda, S. 38.

²⁷ „Die Geschichte“, sagt Maritain, „ist ein unfaßbares Drama zwischen Personen und aufeinanderprallenden Freiheiten, zwischen der ewigen göttlichen Persönlichkeit und unseren erschaffenen Personen ... Wenn wir den Alpdruck der banalen Existenz des unbestimmten Pronomens, des Man, überwinden wollen, unter dem die Bedingungen der modernen Welt die Phantasie eines jeden von uns niederdrücken, wenn wir zu uns selbst und unserer Existentialität erwachen wollen, ist es angebracht, in unserer Mußezeit M. Heidegger zu lesen, aber wir werden auf jeden Fall besser daran tun, die Bibel zu lesen.“ (Ebenda, S. 37-38.)

²⁸ Ebenda, S. 56.

²⁹ J. Hirschberger: Geschichte der Philosophie, I. Teil, Basel/Freiburg/Wien 1960, S. 318.

spruch im Evangelium: „Selig sind, die da geistlich arm sind (Matth. 5,3) treffend gekennzeichnet wird.

Der dogmatische Glaube war in der Tat ein Synonym für die gesamte dem Menschen zuerkannte Weisheit. Obwohl die christliche Glaubenslehre behauptete, daß der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen sei, zeigte sich ihr wahres Anliegen in der humanismusfremden Überzeugung, daß das diesseitige, das heißt das wirkliche menschliche Leben nichts bedeute. Die göttliche Weisheit, die angeblich dem unendlichen Sein entspringt, das dem endlichen irdischen, überdies mit der Erbsünde belasteten Leben entgegengesetzt ist, war eine radikale Negierung der „eigenwilligen“ menschlichen Weisheit. Erst die Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise und die Entwicklung von Naturwissenschaft und Mathematik wiesen der Philosophie den Weg aus dem theologischen Labyrinth. [37]

Das neuzeitliche Ideal des philosophischen Wissens

Vom Standpunkt eines sich gegen Theologie und Scholastik richtenden philosophischen Skeptizismus läßt Michel Eyquem de Montaigne, Vorläufer der französischen Aufklärung, die antike, säkularisierte Interpretation der Weisheit wiedererstehen. Ganz im Geiste Epikurs erklärt er, einen Ausspruch Ciceros interpretierend, daß „alle Weisheit und alles Grübeln auf der Welt darin schließlich ihren Höhepunkt erreichen, daß sie uns die Furcht von dem Tode benehmen“³⁰. In seinen Essays“ beruft er sich nicht selten auf Bibelsprüche, jedoch nur zu dem Zweck, um die in ihnen von der Antike übernommene menschliche Weisheit, das heißt die moralischen Maximen in bezug auf eine vernünftige Einrichtung des menschlichen Lebens herauszustellen.

Pierre Bayle, ein anderer hervorragender Vertreter des bürgerlichen freien Denkens, deutet die Weisheit als mutiges Streben, in der Wahrheitserkenntnis immer weiter vorzudringen, als furchtlose Bereitschaft, Irrtümer und Vorurteile aufzugeben, als unerschütterliches Bewußtsein dessen, daß es für den Verstand nichts Verbotenes gibt. „... alles“, sagt er im „Historisch-kritischen Wörterbuch“, „kann für den Geist eine Nahrung werden; allein er muß sich selbst nicht vergessen, und muß sonst keiner Sache seinen Beifall geben, als dem Guten und Schönen, wenn gleich alle Welt davon reden sollte. Der Weise zeigt gleichen Muth bei beiden ...“³¹

Francis Bacon und René Descartes gehen noch weiter, da sie nicht nur die mittelalterliche Ideologie ablehnen, sondern auch ein neues Wissensideal – die Wissenschaftlichkeit begründen. Wissenschaft wird als zuverlässiges und systematisches Wissen verstanden, das aus natürlicher, nicht aber „übernatürlichen“ Quelle geschöpft wird, das heißt durch das Studium des „erhabenen Buches der Natur“, das allen Menschen für Versuche und Überlegungen offenstehe. Die moderne Welt, bemerkt dazu Maritain, ist die Welt „des Kon-[38]flikts zwischen der Weisheit und den Wissenschaften und des Sieges der Wissenschaft über die Weisheit“³².

Bacon verspottet in einem seiner Essays die „egoistische Weisheit“ (wisdom for a man's self) der Scholastiker, die, wie er sagt, durchaus nicht harmlos, sondern im Gegenteil schädlich für die Gesellschaft sei. „Die Klugheit (wisdom), welche bloß allein auf sich siehet, ist in ihnen meisten Aesten ein sehr verderbtes Ding. Sie kann der Weisheit den Mäuse verglichen

³⁰ M. de Montaigne: Philosophieren heißt sterben lernen. In: Ausgewählte Schriften, Berlin 1919, S. 119.

³¹ P. Bayle: Philosophisches Wörterbuch oder die philosophischen Artikel aus Baylens Historisch-kritischem Wörterbuche. Hrsg. v. L. H. Jakob, 1. Bd. Halle, Leipzig 1797, S. 388.

³² J. Maritain: Science et sagesse, S. 56.

(Zit. orig.: „... du conflit de la sagesse et des sciences et des sciences et de la victoire de la science sur la sagesse.“)

werden, welche kurz vor dem Einfall des Hauses dasselbe gewiß verlassen; den Weisheit des Fuchses, welcher den Dachs aus den Grube heraustreibt, die er sich, nicht ihm gegraben; der Weisheit eines Krokodills, welches Thränen vergießt, wenn es ein Thier verschlingen will.“³³ Anscheinend gibt es aber nicht nun egoistische Weisheit – auch für Bacon, ebenso wie er auch die göttliche Weisheit nicht negiert, aber die ganze Bedeutung der „Naturphilosophie“ besteht seiner Überzeugung nach in einer methodisch, national aufgebauten Erforschung der Naturgesetze zur Vermehrung den menschlichen Erfindungen, die unvergleichlich geeigneter seien, den Wohlstand der Menschheit zu sichern, als alle Perlen der griechischen Weisheit. „Die Weisheit den Griechen“, sagt er, „war aber Professorenweisheit, die sich in Disputationen erging. Diese Art ist der Erforschung der Wahrheit ganz und gar entgegen.“³⁴

Vom Standpunkt des Descartes ist die Weisheit kein besonderer Typ eines von allem anderen unterschiedenen Wissens und nun wenigen zugänglich. Er erklärt, daß „alle Wissenschaften insgesamt nichts anderes sind, als die menschliche Vernunft (sapientia – Weisheit), die stets eine und dieselbe bleibt, mag man sie auf noch so viele Gegenstände anwenden ...“³⁵ Diese neue Auffassung der Weisheit entspricht voll und ganz dem Geist den neuzeitlichen Wissenschaft, die an die Stelle der kontemplativen Betrachtung der [39] gewöhnlichen, ständig beobachtbaren Wirklichkeit die aktive Forschung, die Entdeckung von Neuem, das Experiment, den strengen Beweis, die Überprüfung der erzielten wissenschaftlichen Resultate setzt.

Descartes gehört nicht nur zu den Begründern der Philosophie, sondern auch der Mathematik und Naturwissenschaft der Neuzeit. Dementsprechend ist unter Weisheit nach seiner Lehre „nicht nur die Klugheit im täglichen Leben“ zu verstehen, „sondern ein vollkommenes Wissen all der Dinge, die den Mensch erkennen kann“³⁶. Das vollkommene Wissen sei zuverlässiges Wissen; seine Voraussetzungen, die sicher festgestellten evidenten Wahrheiten, zeichnen sich durch einen Grad von Klarheit und Deutlichkeit aus, der alle Zweifel gänzlich ausschließe. Die Philosophie definiert Descartes als Liebe zur Weisheit, und von diesen sagt er: „... man kann auch die Menschen als mehr oder minder weise bezeichnen, je nachdem sie von den wichtigsten Dingen mehr oder weniger Wahrheiten erkennen.“³⁷ Und als echter Vertreter der jungen, progressiven Bourgeoisie macht er in diesem Zusammenhang die Bemerkung, daß „die berufsmäßigen Philosophen sehr oft weniger weise und vernünftig sind, als andere, die sich niemals diesem Studium gewidmet haben“³⁸. Alle Bemerkungen darüber, daß einzig und allein Gott vollkommen weise sei, da nur ihm das vollkommene Wissen alles Seienden zukomme, können nicht den revolutionären Sinn des philosophischen Anliegens von Descartes, die Forderung nach Wissenschaftlichkeit, abschwächen, die, wie er ständig unterstreicht, nur auf dem Wege selbständiger, kritischer Forschung realisiert werden kann, deren Grundlage das Experiment und das „natürliche Licht“ (lumen naturale) der menschlichen Vernunft bilden. Es gibt, so sagt Descartes, vier Wege, um zur Weisheit oder zum wissenschaftlichen, echten Wissen zu gelangen: durch das Begreifen der offenkundigen Wahrheiten; durch die Sinneserfahrung; durch das, was uns der Umgang mit anderen Menschen lehrt; durch die Lektüre guter Bücher. Hinsichtlich der göttlichen Offenba-[40]rung bemerkt Descartes, daß „sie uns nicht stufenweise führt, sondern uns mit einem Schlage zu einem unfehlbaren Glauben erhebt“³⁹. Diese Erklärung klingt eher ironisch als gläubig, insbesondere wenn man be-

³³ F. Bacon: Von der eigennützig Klugheit. In: Moralische, politische und ökonomische Versuche, Breslau/Thorn/Leipzig 1762, S. 117.

³⁴ F. Bacon: Das neue Organon (Novum Organon). Hrsg. v. M. Buhr, Berlin 1962, S. 76.

³⁵ R. Descartes: Regeln zur Leitung des Geistes. In: Philosophische Werke, 1. Bd., Leipzig 1922, S. 3.

³⁶ R. Descartes: Die Prinzipien der Philosophie. In: Philosophische Werke, 2. Bd., S. XXXI-XXXII.

³⁷ Ebenda, S. XXXII.

³⁸ Ebenda, S. XXXIV.

³⁹ Ebenda.

rücksichtigt, daß nach Descartes die Weisheit nicht Glaube, sondern Wissen ist, das nicht auf einmal erworben wird.

Benedictus Spinoza nimmt die epikureische Weisheitskonzeption wieder auf, jedoch auf neuer, rationalistischer Grundlage, die eine wissenschaftliche, beweisträchtige Erforschung der äußeren Natur und des menschlichen Wesens voraussetzt. Epikur hatte die Ansicht vertreten, daß die philosophische Erklärung der Naturerscheinungen mit den Sinneswahrnehmungen übereinstimmen müsse, die ihm völlig zuverlässig erschienen. Spinoza, der – auf Galilei und Descartes fußend – die weltanschauliche Bedeutung des von Nikolaus Kopernikus entdeckten Widerspruchs zwischen dem sinnlichen Schein und dem Wesen der Erscheinungen voll und ganz zu schätzen wußte, begründet die Notwendigkeit des streng logischen (geometrischen) Beweises der philosophischen Thesen. Vom Standpunkt Epikurs lassen die Himmelserscheinungen zum Unterschied von den irdischen die verschiedensten mit den Sinneswahrnehmungen übereinstimmenden Erklärungen zu. Alle diese Erklärungen sind vernünftig, wenn sie nicht nur den Sinnesangaben entsprechen, sondern auch dazu beitragen, die Seelenruhe zu erlangen. Im Gegensatz zu Epikur will Spinoza beweisen, daß sowohl das Irdische als auch das Himmlische auf dieselbe Weise erklärt werden müsse. Die Notwendigkeit sei überall dieselbe, sie werde durch die logisch-mathematische Notwendigkeit ausgedrückt.

Weisheit ist nach Spinoza die Erkenntnis der allgemeinen Notwendigkeit und das Handeln in Übereinstimmung mit ihr. Deshalb ist Weisheit nicht nur Wissen, sondern auch Freiheit im Sinne von Herrschaft über sich selber. Spinoza sagt: „Aus den Dingen Vorteil ziehen und an ihnen nach Möglichkeit sich ergötzen (nicht freilich bis zum Überdruß, denn das hieße nicht: sich ergötzen) ziemt ... dem weisen Manne. Dem weisen Manne, sage ich, ziemt es, sich mit Maß an wohlschmeckenden Speisen und Getränken zu laben und [41] stärken, ebenso auch an Wohlgerüchen, an der Lieblichkeit grünender Pflanzen, an Schmuck, Musik, körperlichen Spielen, Theatern und anderen derartigen Dingen, aus denen jeder ohne irgend welchen Schaden eines anderen für sich Vorteil ziehen kann.“⁴⁰ Diese Vorstellungen sind weit vom mittelalterlichen Ideal der Weisheit entfernt.

Spinozas Vorstellung vom Philosophen als einem Weisen wird gewöhnlich so gedeutet, als sei der Weise ein Einsiedler, ein stets in Grübeleien versunkener und einfachen menschlichen Freuden abholder Mensch. Darin liegt zwar ein Körnchen Wahrheit. Doch sollte diese nicht überbewertet werden, zumal wenn man berücksichtigt, daß im 17. Jahrhundert alle Gelehrten die nicht eben zahlreichen Vertreter der erstmalig zum Beruf erhobenen theoretischen Erkenntnis waren. Weisheit ist für Spinoza vor allem die untrennbar mit dem theoretischen Wissen verbundene intellektuelle Kultur.⁴¹

In Leibniz' idealistischer Lehre wird die Weisheit als „vollkommene Wissenschaft“ gedeutet. Allerdings hält Leibniz eine solche Wissenschaft für Metaphysik, für ein spekulatives System von „Wahrheiten der Vernunft“, das er dem empirischen Wissen, den „Wahrheiten der Tatsachen“, gegenüberstellt. Die idealistische Interpretation des Prinzips der Wissenschaftlichkeit, die nationalistische „Begründung“ theologischer Vorstellungen, die Gegenüberstellung von Physik und Metaphysik – das alles war eine Konzession an die in Deutschland herrschende

⁴⁰ B. Spinoza: Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Übers. v. O. Baensch, Leipzig 1950, S. 229.

⁴¹ Diese Seite der Lehre Spinozas hebt A. F. Schischkin hervor: „In Spinozas Ethik sehen wir einen Weisen, der mit seiner eigenen Welt und seinen Beziehungen zum Kosmos, zur ewigen Natur beschäftigt ist. Die Charaktermerkmale dieses Weisen zeichnend, sagt Spinoza, daß dieser unmittelbar das Gute anstrebe, nicht aber aus Furcht vor dem Bösen, von der sich die abergläubischen Menschen leiten lassen, die sich mehr darauf verstehen, Laster zu tadeln, als Tugenden zu lehren; nie ist sein Tun von Falsch erfüllt, sondern stets rechtschaffen. Der Weise tut Gutes an seinem Nächsten nicht aus Mitleid (das ein Affekt ist, der sich einem passiven Seelenzustand zuordnet), sondern geleitet von der Vernunft, Tugend und Freiheit (verstanden als Herrschaft des Verstandes über die Affekte). (A. F. Schischkin: Is istorii etitscheskich utscheni, Moskau 1959, S. 115.)“

feudale Ideologie. Gleichwohl ist die Wissenschaft, deren Bedeutung Leibniz nicht nur als Philosoph, sondern auch als genialer Mathematiker und Naturforscher zu schätzen wußte, aus seiner Sicht ein adäquater [42] Ausdruck der Weisheit. Die Wissenschaft ist unanfechtbar – diese Überzeugung teilen nicht nur die Materialisten, sondern auch die progressiven Vertreter der idealistischen Philosophie. Unter diesem Blickwinkel stellen sie die traditionelle philosophische Frage nach dem Wesen der Weisheit.

Natürlich existierte der Begriff der Wissenschaft auch in der mittelalterlichen Scholastik. Sogar die Mystiker verwarfen bei weitem nicht immer diesen Begriff. Aber erst die Wissenschaft der Neuzeit – die wirkliche Wissenschaft – schafft den prinzipiell neuen Begriff der Wissenschaftlichkeit, den auch die idealistischen Philosophen, auf jeden Fall die progressiven Denker unter ihnen, wiewohl mit zahlreichen Vorbehalten, anzuerkennen gezwungen waren.

Holbachs „System der Natur“ ist eine Enzyklopädie der philosophischen Weisheit des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert. Ziel dieses Buches, so sagt sein Verfasser, sei es, den Menschen aus den Fesseln des Unwissens, der Leichtgläubigkeit, der Täuschung und Selbsttäuschung zu befreien, ihn zur Natur zurückzuleiten – von der ihn die Religion, die spekulativen Systeme und der beschämende Kult der Irrtümer hinwegführen –, um ihm den richtigen, den wahren Weg zum Glück zu weisen. Die Menschen bedürfen der Wahrheit mehr als des täglichen Brots, denn die Wahrheit ist das Wissen von den wahren Beziehungen zwischen den Menschen und den Dingen. Die Menschen werden nur dann getäuscht, wenn sie sich von der Natur abwenden, deren Gesetze nicht berücksichtigen und die Erfahrung – die einzige Quelle des Wissens – vernachlässigen. „Wenn die Menschen einmal auf die Erfahrung verzichten und der Vernunft abgeschworen haben, grübeln sie nur noch über die Ausschweifungen ihrer Einbildungskraft und gefallen sich darin, sich immer mehr in den Irrtum zu vertiefen; sie beglückwünschen sich zu ihren angeblichen Entdeckungen oder Erleuchtungen um so mehr, je mehr ihr Verstand umschattet ist.“⁴² Zur Natur zurückkehren heißt die Existenz des Übernatürlichen ablehnen, mit den Schimären Schluß zu machen, die den Inhalt aller Religionen bilden. Außer der Natur gibt es nichts. Sie ist kein abstraktes Sein, sondern [43] das unendliche Ganze, die unendliche Vielfalt der Erscheinungen. Der Mensch ist das höchste Werk der Natur, und nun, wenn er gemäß ihren Gesetzen vorgeht, erreicht er seine Ziele. Tugend, Verstand, Wahrheit sind keine spiritualistischen Wesenheiten. Es sind Geschöpfe der Natur, und nur sie sind achtenswert. Und sich an sie wendend, ruft Holbach pathetisch aus: „Flößt dem intelligenten Wesen Mut ein; gebt ihm Energie, damit es endlich wage, sich zu lieben, sich zu achten und seine Würde zu empfinden; damit es sich zu befreien wage, um glücklich und frei nur euren Gesetzen untertan zu sein; damit es sein Schicksal verbessere, damit es seinesgleichen liebe, damit es selber genieße und andere genießen lasse.“⁴³

Philosophische Weisheit kann gemäß der Lehre der französischen Materialisten nicht leidenschaftslose Betrachtung und Rechtfertigung des Bestehenden sein. Sie ist dazu berufen, kämpferisch die sklavische Unterwürfigkeit unter das Alte, die Tyrannei, die Unwissenheit und Trägheit zu entlarven, Wahrheit, Menschlichkeit und Glück zu verbreiten sowie mitzuwirken an einer vernünftigen Umgestaltung des menschlichen Lebens. Der leidenschaftliche revolutionäre Protest gegen das feudale Joch verleiht dem französischen Materialismus neue Züge, die ihn von der gesamten vorausgegangenen Philosophie qualitativ abheben. Das findet seinen Ausdruck schon in der Definition der Philosophie als Liebe zur Weisheit. Nach Hel-

⁴² P. Th. d’Holbach: System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt. Übers. v. F.-G. Voigt, Berlin 1960, S. 78.

⁴³ Ebenda, S. 559.

vétius „besteht die Philosophie, wie die Entstehung, dieses Wortes selbst beweist, in der Liebe zur Weisheit ...“⁴⁴

Der klassische deutsche Idealismus ist ungeachtet seiner ständigen Polemik gegen den französischen Materialismus im wesentlichen von den gleichen bürgerlich-humanistischen Idealen begeistert, die von Holbach, Helvétius und deren Mitstreitern begründet werden. Kants kategorischen Imperativ erweist sich bei näherer Betrachtung als idealistisch-aprioristische Deutung der Ethik eines vernünftigen Egoismus. Obwohl Kant der theoretischen Vernunft die praktische gegenüberstellt und dementsprechend die Notwendigkeit eines [44] „praktischen“ Ausweges über die Grenzen der Erfahrung hinaus postuliert und die christlichen Dogmen akzeptiert, ist er fest davon überzeugt, daß nur die Wissenschaft die wirkliche Grundlage der Weisheit bildet. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ formuliert er die Schlußfolgerung: „... Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man *thun*, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit ... gut und kenntlich zu bahnen ...“⁴⁵

Fichte geht in seiner Auffassung noch weiter. Für ihn ist Philosophie Wissenschaftslehre, allerdings zugleich auch subjektiv-idealistische, voluntarische Ontologie. Dieser durch die idealistische Interpretation der wissenschaftlichen Erkenntnis bedingte Widerspruch aber schmälert nicht die historische Bedeutung der Tatsache, daß Fichte das Problem einer wissenschaftlichen Philosophie explizit aufgeworfen hat. In Fichtes Lehre ist die Wissenschaft die höchste Form des Wissens, und die Philosophie kann ihren führenden Platz im intellektuellen Leben der Menschheit nur bewahren, soweit ihre Weltauffassung wissenschaftlich wird und die Prinzipien aller wissenschaftlichen Kenntnis überhaupt begründet. Unter diesem Gesichtspunkt ist die traditionelle Interpretation der Philosophie als Weisheitsliebe unhaltbar, denn die Philosophie muß wie jede Wissenschaft Systemcharakter tragen. Die Wissenschaftslehre, sagt Fichte, „kann ... jede andere Philosophie seyn lassen, was sie irgend will; Liebhaberei an der Weisheit, Weisheit, Weltweisheit, Lebensweisheit, und was es sonst noch für Weisheiten geben mag“⁴⁶. Das ist keine Negierung der Weisheit, sondern eine Kritik an der Auffassung, sie stehe über der Wissenschaft, die jedoch mit der idealistischen Konstruktion eines abgeschlossenen, absoluten, wissenschaftlich-philosophischen Systems in Konflikt gerät. Die Philosophie Hegels ist ein weiterer Schritt von der vorwissenschaftlichen philosophischen Weisheit zum wissenschaftlich-philosophischen Wissen, das als dialektische Auf-[45]hebung dieser Weisheit – ihre Negation und Bewahrung verstanden wird. Hegel sieht die wissenschaftliche Aufgabe seiner Zeit darin, die Philosophie in den Rang einer Wissenschaft zu erheben. In der „Phänomenologie des Geistes“ verspottet er sarkastisch das romantische Philosophieren, dessen Anhänger sich für Propheten halten. Die Adepten solcher Art Philosophie beschäftigen sich nicht mit Forschung, sondern mit Weissagung. „Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstands, die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume.“⁴⁷ Hegel denkt dabei an Schelling, Jacobi und an andere Philosophen, die zum Irrationalismus neigten. In der Polemik mit ihnen beweist er, daß die philosophische Wahrheit schon ihrer Natur nach nicht unmittelbares Wissen sein kann. Sie trägt vermittelten Charakter, entwickelt sich, bereichert sich, erkennt die ihr eigenen Widersprüche. Die Aufgabe des Philosophen sei es, in den immanenten

⁴⁴ J. C. H. Helvétius: Werk vom Menschen, von dessen Geisteskräften und von der Erziehung desselben, 1. Bd., 2. u. verb. Aufl., Breslau 1785, S. 256 (Anm.).

⁴⁵ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: Werke, Bd. V, Berlin 1968, S. 163.

⁴⁶ J. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. In: Sämtliche Werke, 2. Bd., Berlin 1965, S. 355.

⁴⁷ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Berlin 1967, S. 15.

Rhythmus des sich entwickelnden Begriffs einzudringen und sich in ihm zu bewegen, dabei müsse er sich aber „des eignen Einfallens“ in diese Bewegung „entschlagen“, dürfe er „in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen“. ⁴⁸ Hier ist die Rede von der ihre tradierte metaphysische Begrenztheit, den Dogmatismus, die Verabsolutierung der erzielten Ergebnisse überwindenden dialektischen Methode.

In seiner Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ schreibt Hegel: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt.“ ⁴⁹ Seine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ war ein solcher Versuch – aber auf Grund des Widerspruchs zwischen [46] der Methode und dem System in der Hegelschen Philosophie war er zum Scheitern verurteilt. Dieser Widerspruch und die damit verbundene Verabsolutierung des historisch begrenzten philosophischen Wissens läßt sich nicht vermeiden, wenn man auf dem Boden des Idealismus bleibt. Die positive Lösung der Aufgabe, eine wissenschaftliche Philosophie zu schaffen, wurde erst dank der materialistischen und dialektischen Philosophie des Marxismus möglich, einer Philosophie, die durch ihre unwiderrufliche Ablehnung einer dogmatischen Systemschaffung, durch die schöpferische Weiterentwicklung der eigenen Thesen, durch die kritische Aneignung der Erkenntnisse der Wissenschaft und der Erfahrungen der Praxis die Frage nach dem Charakter des philosophischen Wissens und dem Wesen dessen, was seit altersher Weisheit genannt wird, auf neue Weise stellt.

Das Problem der Weisheit – ein wirkliches Problem

Unser kurzer Exkurs in die Geschichte des Weisheitsproblems erlaubt uns den Schluß, daß sich seine Bedeutung historisch gewandelt hat. Von den positiven Wissenschaften, so läßt sich feststellen, ist das Problem der Weisheit niemals diskutiert worden. Folgt daraus nicht, daß Weisheit nur zur Philosophie Beziehung hat, und auch das nur, soweit sie den Einzelwissenschaften gegenübergestellt wird? Ist das Wort „Weisheit“ nicht unklar und deshalb eine unbefriedigende Bezeichnung für das philosophische Wissen? Sind der Weise und der Gelehrte, der Wissenschaftler, selbst in den Fällen, wo sie in einer Person vereinigt sind, nicht Antipoden? Vielleicht sollte man überhaupt auf das Wort „Weisheit“, das im Lexikon der positiven Wissenschaften fehlt, verzichten? „Gibt es so etwas wie Weisheit oder ist das, was uns als Weisheit erscheint, nur letzte, höchste Torheit?“ fragt Bertrand Russell. ⁵⁰

Wie zahlreiche andere Wörter hat das Wort „Weisheit“ mehrere Bedeutungen. Viele erblicken Weisheit in der klaren Abgrenzung von gut und böse, in der Einheit von Wissen und Verhalten, die sich auf eine richtige Einschätzung von Grund-[47]tatsachen, typischen Situationen gründen. Das ist richtig in dem Sinne, daß Weisheit nicht nur Wissen und ein nicht auf Wissen basierendes Handeln nicht weise sein kann. Aber auch hier entsteht die Frage nach dem Charakter des Wissens und danach, in welchem Maße es Einsicht ist, und zwar Einsicht in etwas, das für das menschliche Leben sehr wichtig ist. Wissen, das nur in Faktensammeln besteht, selbst wenn dazu eine große Forschungsarbeit erforderlich ist, ist noch weit entfernt von Weisheit, die sich eher als Schlußfolgerung, Verallgemeinerung äußert. Aber auch eine Verallgemeinerung hat mit Weisheit vielleicht erst dann etwas zu tun, wenn sie eine Bewertung enthält, die geeignet ist, bei der Lösung komplizierter Fragen der Theorie und des praktischen Lebens als Anleitung, Orientierung zu dienen.

⁴⁸ Ebenda, S. 48.

⁴⁹ Ebenda, S. 12.

⁵⁰ B. Russell: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Darmstadt 1951, S. 11.

Oft und wahrscheinlich nicht ohne Grund hat man die Einhaltung eines bestimmten Maßes im Verhalten und im Handeln Weisheit genannt, denn alles Extreme ist nicht gut. Das ist natürlich richtig, wenn das Bewußtsein des Maßes nicht zur Mittelmäßigkeit wird, zur Furcht vor einer grundlegenden Lösung, wenn sie sich als nötig erweisen sollte. Das meinte Marx, als er schrieb, daß das Maß eine Kategorie der Mittelmäßigkeit sei⁵¹, und natürlich nichts mit Weisheit zu tun hat.

Häufig gilt auch als Weisheit, wenn man sich seiner eigenen Irrtümer bewußt ist. Dagegen läßt sich natürlich nichts einwenden, da sich nur der nicht irrt, der nichts tut, wenn man das Nichtstun selber nicht schon als Fehler ansieht. Indessen zeichnet sich der Weise doch wohl vor einem Menschen, der der Weisheit ermangelt, dadurch aus, daß er sich nicht so oft irrt oder es zumindest versteht, große, nicht zu korrigierende Fehler zu vermeiden. Vielleicht haben deshalb viele die Weisheit in der Vorsicht, Bedächtigkeit, Umsicht gesehen. Diese an sich positiven Eigenschaften können jedoch leicht in Mängel umschlagen: in Klügelei, Unentschlossenheit, Zögern, Untätigkeit.

Die Schöpfer der sehr beeindruckenden Gestalt des Kosma Prutkow⁵² haben vortrefflich die triviale Weisheit verspottet, die sich in scheinbar durchaus vernünftigen, keinerlei Ein-[48]wände hervorrufenden Sprüchen wie: Geh einer Sache immer auf den Grund! Sei unermüdlich wachsam! usw. manifestiert. Die Volksweisheit äußert sich häufig darin, daß sie sich über die Neunmalklugen lustig macht, die verzwickte Sachen austüfteln, obwohl eine einfache und vernünftige Lösung der gegebenen Frage auf der Hand liegt.

Wenn wir vom Menschen als einem vernunftbegabten Wesen sprechen, denken wir dabei offensichtlich an seine Gattungsmerkmale. Nennen wir einen Menschen klug oder talentiert, dann betonen wir, daß er Eigenschaften besitzt, über die nicht alle verfügen. Weisheit ist nicht allen Menschen eigen, andererseits aber steht sie offensichtlich dem Wissen nahe, das potentiell in jedem Menschen steckt. Weisheit gibt es in den Sprichwörtern und Redensarten des Volkes, wengleich in ihnen auch Scheinweisheit und Untertanengeist enthalten sind. Aber von allen Lebewesen kann allein der Mensch, weil er Vernunft hat, unvernünftig sein.

Weist das nicht auf einen in der Weisheit enthaltenen Widerspruch hin, der sie ein weiteres Mal in Frage stellt? „... der Mensch“, stellt Eric Weil zu Recht fest, „ist ein vernunftbegabtes Wesen, aber das ist kein Urteil, wie es die Wissenschaft ausspricht, sondern ein Plan, der darauf zielt, die Welt umzugestalten oder Mängel zu beseitigen, Ausdruck des höchsten Strebens, des Menschlichsten im Menschen ...“⁵³ Jedoch gleich darauf fügt Weil – völlig im Geiste des Stoizismus und im offenen Widerspruch zum eben Gesagten – hinzu, daß der Mensch, wenn er sich als vernunftbegabt ausgibt, „nicht von einer Tatsache redet und nicht darauf Anspruch erhebt, von einer Tatsache zu reden, sondern seinen innersten Wunsch ausspricht, den Wunsch, frei zu sein – nicht vom Bedürfnis (das wird er nie sein, und es wird ihn nicht mehr quälen, als das Tier vom Bedürfnis gequält wird), sondern von Wünschen“⁵⁴.

Nach unserem Dafürhalten ist Weisheit kein leeres Wort, keine Bezeichnung für eine nichtexistierende Erscheinung. Wir glauben, daß es nicht nur in der Philosophie Weisheit gibt. Die Auffassung, daß einzig und allein das Philosophieren zur Weisheit führe, ist eine der größten Illusionen der vor-[49]marxistischen Philosophie. Weisheit wird auf mannigfachen Wegen erworben. Sie äußert sich in verschiedenen Wissens- und Tätigkeitsbereichen.

⁵¹ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 216.

⁵² Kosma Prutkow – literarisches Pseudonym, unter dem in den sechziger Jahren des 19. Jhs. in Rußland eine Gruppe Schriftsteller Satiren publizierte.

⁵³ E. Weil: Logique de la philosophie, Paris 1950, S. 11.

⁵⁴ Ebenda.

Als Niels Bohr davon sprach, daß die neue fundamentale theoretische Synthese in der modernen Physik völlig neue, „verrückte“ Ideen erfordere, das heißt Ideen, die mit den in der Wissenschaft verankerten Wahrheiten scheinbar unvereinbar sind, war das eine im höchsten Grade vernünftige oder, anders ausgedrückt, weise Auffassung einer für die Weiterentwicklung der Naturwissenschaft lebenswichtigen Frage.

Die utopischen Sozialisten verdamnten den Kapitalismus als größtes moralisches Übel und als Entstellung der menschlichen Natur, sie verurteilten die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen als unvereinbar mit Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Marx und Engels, die die kapitalistische Ordnung noch leidenschaftlicher haßten und sie entlarvten, hielten den Versuch, die Notwendigkeit der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft aus der moralischen Verurteilung des Kapitalismus abzuleiten, für völlig untauglich. Diese Welt ist entgegen der Leibnizschen Illusion nicht die beste aller möglichen Welten. Eine schlechte Gesellschaftsordnung geht nicht einfach infolge ihrer moralischen Mängel unter: Möglicherweise war gerade die Unmoral eine der Kräfte, dank derer sich die bürgerliche Gesellschaft behauptet hat. Marx und Engels haben die Notwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus durch die wissenschaftliche Analyse der objektiven ökonomischen Entwicklungsgesetze des Kapitalismus bewiesen, die die materiellen Voraussetzungen für die sozialistische Ordnung schaffen.

Im Gegensatz zu den Utopisten, die annahmen, daß der Übergang zum Sozialismus immer möglich sei, sobald die sozialistischen Ideen weitgehende gesellschaftliche Anerkennung finden, wiesen die Begründer des Marxismus nach, daß die sozialistische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur unter bestimmten historischen Bedingungen zur Notwendigkeit wird. Das war nicht allein eine wissenschaftliche, auf einer großen historischen Erfahrung basierende Erkenntnis, sondern auch eine weise Fragestellung von größter aktueller Bedeutung für die Menschheit.

Leidenschaftlich geißelte Lenin die banale Weisheit der [50] Liberalen und Opportunisten, die ihre Furcht vor der Revolution durch tiefsinnige Sprüchlein darüber fechtfertigten, daß man vom Leben lernen müsse, keine überflüssige Ungeduld und Hast zeigen dürfe usw. Lenin wies darauf hin, daß Marx und Engels sich in der Bestimmung der Zeitspanne bis zur sozialistischen Revolution geirrt hatten und betonte: „... *solche* Fehler der Giganten des revolutionären Denkens, die das Proletariat der ganzen Welt über die kleinlichen, alltäglichen Groschenaufgaben zu erheben suchten und erhoben, sind tausendmal edler, erhabener, *historisch wertvoller und wahrhafter* als die banale Weisheit des zopfigen Liberalismus, der deklamiert, lamentiert, trompetet und orakelt über die Eitelkeit der revolutionären Eitelkeiten, über die Vergeblichkeit des revolutionären Kampfes, über den Zauber konterrevolutionärer ‚konstitutioneller‘ Hirngespinnste ...“⁵⁵ Es gibt Weisheit und Weisheit. Die „Weisheit“, wie sie dem weisen Stschedrinschen Gründling⁵⁶ eigen ist, wird von Ohnmacht und Furcht genährt, mit ihr tröstet sich der Untertanengeist, der sich mit seiner Lage auszusöhnen sucht.

Kurze Zeit nach dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution trat Lenin gegen den Menschewiken Suchanow auf, der zu beweisen versuchte, daß die sozialistische Revolution in Rußland keine historische Berechtigung habe, da in Rußland die materiellen Bedingungen für den Übergang zum Sozialismus fehlen. Lenin schrieb aus diesem Anlaß: „Wenn zur Schaffung des Sozialismus ein bestimmtes Kulturniveau notwendig ist (obwohl niemand sagen kann, wie dieses bestimmte ‚Kulturniveau‘ aussieht, denn es ist in jedem Westeuropäi-

⁵⁵ W. I. Lenin: Vorwort zur russischen Übersetzung des Buches „Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh. Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u. a. an F. A. Sorge und andere“. In: Werke, Bd., 12, S. 376.

⁵⁶ Siehe M. Saltykow-Stschedrin: Der weise Gründling. In: Die Tugenden und die Laster. Märchen für Kinder gehörigen Alters, Leipzig 1966, S. 31-39.

schen Staat verschieden), warum sollten wir also nicht damit anfangen, auf revolutionärem Wege die Voraussetzungen für dieses bestimmte Niveau zu erringen, und *dann* schon, auf der Grundlage der Arbeiter- und Bauernmacht und der Sowjetordnung, vorwärtsschreiten und die anderen Völker einholen.“⁵⁷ Eine solche sowohl dem Fatalismus als auch dem Subjektivismus fremde Fragestellung nach [51] den historischen Perspektiven des Sowjetlandes muß in der Tat weise genannt werden.

Es gibt Weisheit, weil es große, für die Menschheit (und für jeden einzelnen Menschen) lebenswichtige Fragen gibt; diese Fragen treten ins Bewußtsein, werden formuliert und können nicht unbeantwortet bleiben. Mögen die Antworten darauf auch keine fertige, endgültige Lösung bringen; sie tragen stets zur richtigen Fragestellung und damit auch früher oder später zur Beantwortung der Frage bei.

Die Philosophen, welche die Weisheit der Wissenschaft gegenüberstellten, haben sich geirrt. Diesen Irrtum begehen auch viele heutige Idealisten irrationalistischer Prägung. So schrieb Walter Ehrlich: „Eigentlich soll Philosophie ja *Weisheit* bedeuten, also ein besonderes Wissen, das mit dem von jedermann erreichbaren wissenschaftlichen Erkennen (erreichbar, wenn die nötige Zeit und die Ausbildung vorhanden sind) gar nicht zusammenfällt.“⁵⁸ Kein Wissen darf sich in Gegensatz zur Wissenschaft stellen. Es gibt kein Wissen, das über der Wissenschaft steht. Indessen gibt es vorwissenschaftliches und unwissenschaftliches Wissen, und dazu gehört die Gegenüberstellung von Weisheit und Wissenschaft. Heißt das nun, daß die Weisheit Wissenschaft werden muß oder zur Wissenschaft wird? Wissenschaft ist ein System von Begriffen, deren Bedeutung organisch mit dem Gegenstand der betreffenden Wissenschaft verknüpft ist. Weisheit ist kein Begriffssystem; die Spezifik der Weisheit kann nicht durch den Hinweis auf den Forschungsgegenstand bestimmt werden. Bei ihr gibt es ganz offensichtlich nichts Derartiges aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht Forschung ist, wohl aber Einsicht. Diese Einsicht gründet sich auf die *Angaben* der Wissenschaft, aber nicht nur darauf. Keine geringere Bedeutung für die Weisheit hat die Alltagserfahrung und die historische Erfahrung.

Weisheit ist nicht als Ideal gedachtes Wissen, denn nicht alles ideal denkbare Wissen wird Weisheit. Die exakte und vollständige Kenntnis einer physikalischen Struktur hat nichts gemein mit Weisheit, was natürlich in keiner Weise den Wert dieses physikalischen Wissens schmälert. Aber Weisheit ist kein unerreichbares Ideal. Der Rationalismus der Neuzeit, der versucht hat, eine „vollkommene Wissenschaft“ der [52] Weisheit zu schaffen, war sich offensichtlich nicht bewußt, daß das absolute Ideal ein inhaltsloser Begriff ist. Ideale sind historisch – sie werden von der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt, die sie in ihrer fortschreitenden Bewegung später überholt. Das Ideal des Wissens, das Ideal der Gesellschaftsordnung kann als konkret historisches Ideal voll und ganz realisiert werden, und ebendeshalb ist der Begriff der absoluten Vollkommenheit darauf unanwendbar. Gibt es überhaupt einen solchen Begriff? Unserer Meinung nach ist es kein wissenschaftlicher Begriff.

Jacques Maritain ist sicher „konsequenter“ als Leibniz, wenn er behauptet, vollkommene Wissenschaft sei unmöglich und vollkommene Weisheit gebe es nur in der Heiligen Schrift. Aber diese Anschauung hat nur Sinn für religiöse Menschen, zudem nur für solche, die die Bibel für eine „göttliche Offenbarung“ halten und sie nicht als ein historisches Dokument betrachten. Die Philosophie kann, da sie in Begriffen denkt, nicht auf den Glauben gegründet werden.

Die Philosophie beginnt mit Betrachtungen über die Weisheit. Das Problem der Weisheit hat bis heute seine Bedeutung als philosophisches Problem bewahrt. Es wäre aber nicht richtig

⁵⁷ W. I. Lenin: Über unsere Revolution. In: Werke, Bd. 33, S. 464, 465.

⁵⁸ W. Ehrlich: Philosophie der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1965, S. 17.

anzunehmen, Philosophie laufe nur auf Forschen nach Weisheit oder Erlangung von Weisheit hinaus. So erklärt beispielsweise Jean Piaget: „Diese vernünftige Synthese von wie immer geartetem Glauben und Wissen ist, was wir ‚Weisheit‘ genannt haben, und dergestalt scheint uns der Gegenstand der Philosophie zu sein.“⁵⁹

Dieser Definition der Weisheit und des Gegenstandes der Philosophie können wir nicht zustimmen. Weisheit kann man als eine spezifische Form des Wissens ansehen, aber die erwähnte „vernünftige Synthese“ kann sich höchstens auf die ferne Vergangenheit der Weisheit beziehen, als das Wissen noch nicht als Wissenschaft existierte.

Eine spezifische Besonderheit der Philosophie besteht darin, daß sich die allgemeine, objektive Bedeutung ihrer Thesen ständig in einem Prozeß des Werdens und der Entwicklung befindet. Ist das ein charakteristisches Merkmal für Weisheit? Doch wohl nicht! Trotzdem hat der ursprüngliche Sinn des Wortes „Philosophie“ seine Bedeutung auch in un-[53]seren Tagen behalten. Er besagt, daß menschliche Weisheit möglich ist, aber auch, daß wir sie nie ausschöpfen können.

Einige zeitgenössische religiöse Philosophen behaupten, daß die Weisheit, da sie sich in Wissenschaft umgewandelt habe, degradiert sei und die Kunst von der Technik abgelöst wurde. Wir glauben, daß diese Denker sowohl von der Wissenschaft als auch von der Technik eine falsche Vorstellung haben. Natürlich besteht Weisheit nicht darin, die Struktur der Desoxyribonukleinsäure zu kennen, wie auch Kunst sich nicht in der Fließfertigung von Automobilen äußert. Jedoch tritt in den modernen Entdeckungen der Wissenschaft und den Errungenschaften der Technik immer mehr eine neue Basis sowohl für die Weisheit als auch für die Kunst in Erscheinung.

Weisheit wird nicht Wissenschaft, ebenso wie Wissenschaft nicht Weisheit wird. Wie hoch die Philosophie die Weisheit auch schätzen mag, sie darf sich nicht mit ihr identifizieren. Philosophie kann und muß ein System wissenschaftlich begründeter Kenntnisse sein. Diese Schlußfolgerung hat jedoch nichts gemein mit der positivistischen Behandlung des Strebens nach Weisheit als metaphysischen Anspruch.

Bekanntlich hat ihr Kampf gegen die „Metaphysik“ den Neopositivisten auf die überraschendste Weise die Erkenntnis vermittelt, daß die philosophischen Probleme nicht aus der Welt zu schaffen sind. Diese bemerkenswerte Tatsache kann als Beweis dafür gelten, daß das Weisheitsproblem in der Philosophie seine Bedeutung behält, genau wie die Frage nach einer vernünftigen Einrichtung des menschlichen Lebens in der Gesellschaft seit ihrer Erörterung nicht aufgehoben wurde. Man kann Bertrand Russell beipflichten, der trotz all seiner Schwankungen in der Beurteilung von Inhalt und Bedeutung der Philosophie letzten Endes erklärt hat, daß es allgemeine Fragen gibt, auf die sich im Laboratorium keine Antwort finden läßt. Daraus folge allerdings nicht, daß man sie den Theologen überlassen darf. Sich mit diesen Fragen zu beschäftigen, sei die Philosophie berufen. „Besteht die Welt aus Geist und Materie, und wenn ja, was ist dann Geist und was Materie? Ist der Geist an die Materie gebunden oder wird er von unabhängigen Kräften beherrscht? Liegt dem Universum etwas Einheitliches zugrunde? Wohnt ihm ein [54] Zweck inne? Strebt es in seiner Entwicklung einem Ziel zu? Gibt es tatsächlich Naturgesetze, oder glauben wir nur dank der uns eingeborenen Ordnungsliebe daran? Ist der Mensch, wie die Astronomen meinen, nur eine Winzigkeit aus unreinem Kohlenstoff und Wasser, die ohnmächtig auf einem kleinen, unbedeutenden Planeten umherkriecht? Oder ist er das, was Hamlet in ihm sieht? Ist er vielleicht beides zugleich? Kann man ein edles oder ein minderwertiges Leben führen, oder ist es überhaupt belanglos, wie man lebt? Wenn es eine edle Lebensführung gibt, woraus besteht sie und wie können wir

⁵⁹ J. Piaget: *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris 1965, S. 281.

dazu kommen? Muß das Gute unvergänglich sein, um Wertschätzung zu verdienen, oder ist es erstrebenswert, selbst wenn das Universum sich unerbittlich seinem Untergange nähert? ... Die Untersuchung dieser Fragen, wenn schon nicht ihre Beantwortung, ist Sache der Philosophie.“⁶⁰

Wir wollen nicht darauf eingehen, *wie* Russell die hauptsächlichsten philosophischen Fragen formuliert und welche Fragen er in seiner Aufzählung ausläßt. Uns scheint, daß diese Fragen zu einem erheblichen Teil so formuliert sind, daß im Grunde genommen eine richtige Antwort auf sie unmöglich ist. Die Philosophie des Marxismus hat diese Probleme neu formuliert und sich natürlich nicht auf die Feststellung beschränkt, daß sie nicht zu beseitigen sind. Der dialektische und historische Materialismus löst diese und andere philosophische Probleme im Bündnis mit der Naturwissenschaft und den humanitären Wissenschaften.

Eine andere Position nehmen Russell und jene Philosophen ein, die vom positivistischen Nihilismus zur Anerkennung der Unvermeidlichkeit der „Metaphysik“ übergegangen sind. Das Bemühen, den Dogmatismus der Theologen und den Dogmatismus überhaupt zu vermeiden, hat Russell zum Skeptizismus und einem gemäßigten Pessimismus geführt, in welchem er die für einen Philosophen (und Gelehrten schlechthin) einzig würdige weltanschauliche Position sieht. Die theoretische Aussage dieser Position wird folgendermaßen formuliert: „Bei lebhaften Hoffnungen und Befürchtungen ist Ungewißheit qualvoll; sie muß jedoch ertragen werden, wenn wir ohne die Unterstützung tröstlicher Märchen leben wollen. Es tut weder gut, die von der Philosophie aufgeworfenen Fra-[55]gen zu vergessen, noch uns selbst einzureden, wir hätten über jeden Zweifel erhabene Antworten darauf gefunden. Wie man ohne Gewißheit und doch auch ohne durch Unschlüssigkeit gelähmt zu werden, leben kann, das zu lehren ist vielleicht das Wichtigste, was die Philosophie heutzutage noch für diejenigen tun kann, die sich mit ihr beschäftigen.“⁶¹ Sicher gibt es nicht wenige, die geneigt sind, in diesen Worten das letzte Wort der Weisheit zu sehen, obwohl es uns als gewiß erscheint, daß es völlig unmöglich ist, bedeutsame Entscheidungen zu treffen ohne Gewißheit und wenn man von eben der Unschlüssigkeit gelähmt ist, die der englische Philosoph mit Recht ablehnt.

Wir haben die verschiedenen Interpretationen des Wortes „Weisheit“ im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der Philosophie analysiert. Eingedenk der oben erwähnten Vieldeutigkeit dieses Wortes wäre es wahrscheinlich vernünftig, auf eine Definition des Begriffs „Weisheit“ zu verzichten. Denn die zahllosen Bedeutungen dieses Begriffs, die sich bis in unsere Tage erhalten haben und deshalb nicht unberücksichtigt bleiben können, machen jede solche Definition aus der Sicht der Philosophiegeschichte, die dazu berufen ist, die historische Entwicklung der philosophischen Vorstellungen über die Weisheit zusammenzufassen, haltlos. Allein, selbst die Aufzählung der sinngemäßen Bedeutungen dieses Wortes und die Konstatierung der Tatsache, daß jede dieser Bedeutungen in gewissem Maße an die anderen anklingt, führen so oder anders an einen Begriff heran. Ohne auf eine Definition Anspruch zu erheben, wollen wir immerhin die Weisheit als eine Tatsache und nicht als ein System ansehen. Als Tatsache, die begriffen und im theoretischen Begriff erfaßt werden kann. So gesehen kann Weisheit als Verallgemeinerung des vielfältigen Wissens und der Erfahrung der Menschheit verstanden werden, als eine Verallgemeinerung, die in Form von Prinzipien der Erkenntnis, der Wertung, des Verhaltens, des Handelns formuliert werden kann. Das ist freilich eine sehr allgemeine Bestimmung, aber dennoch erleichtert sie, von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Philosophie“ zur Analyse der Spezifik des philosophischen Wissens überzugehen. [56]

⁶⁰ B. Russell: Philosophie des Abendlandes, S. 11.

⁶¹ Ebenda, S. 12.

Zweites Kapitel **Über den Sinn der Frage: Was ist Philosophie?**

Philosophie als philosophisches Problem

In der Philosophie gibt es unzählige verschiedene Antworten auf die Frage: Was ist Philosophie? Diese Antworten lassen sich weder als richtig noch als falsch charakterisieren, weil jede Antwort wiederum eine Antwort auf eine andere Frage von speziellerem Charakter ist. So ist die Aristotelische Definition der Philosophie im wesentlichen eine Definition der Philosophie des Aristoteles. Bis zu welchem Grade ist aber die Philosophie des Aristoteles (wie auch die jedes anderen Philosophen) der authentische Ausdruck des Wesens der Philosophie, das sich bekanntlich historisch wandelt? Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, waren fast alle Philosophen davon überzeugt, daß ihre philosophischen Lehren der wahre Ausdruck des unveränderlichen Wesens der Philosophie sind.

Somit kann, wenn es auf die Frage: Was ist Philosophie? viele Antworten gibt, ihre Lösung nicht auf die Auswahl der richtigen Antwort beschränkt werden. Man muß diese Vielfalt untersuchen. Dabei wird sich wahrscheinlich zeigen, daß sowohl die Frage wie auch die zahlreichen Antworten uns zwingen, uns jener vielfältigen Wirklichkeit zuzuwenden, die von der Philosophie erfaßt wird. Dann ist für die Beantwortung der Frage, die infolge ihrer zu häufigen Wiederholung für die Philosophie unerquicklich wird, weniger ein Vergleich der [57] bereits vorhandenen Antworten erforderlich, als vielmehr die Untersuchung des *Verhältnisses* des philosophischen Bewußtseins zum gewöhnlichen Bewußtsein und zur historischen Erfahrung der Menschen, zu den sogenannten Einzelwissenschaften, zu den sozialen Bedürfnissen und Interessen. Denn nur die Erforschung dieses historisch sich wandelnden Verhältnisses kann sowohl den fundamentalen Charakter der Frage selbst als auch die Unvereinbarkeit von verschiedenen auf sie gegebenen Antworten erklären.

Wenn man die Frage: Was ist Konsistenz? stellt, dann geht es wahrscheinlich um den Sinn des Terminus. Fragt man: Was *ist* das?, dann weist man gewöhnlich auf den Gegenstand hin, der die Frage ausgelöst hat, und dann kann die Antwort mühelos gegeben werden, natürlich sofern wir eine Vorstellung von dem betreffenden Gegenstand haben.

Allerdings kann die Frage: Was *ist* das? auch rhetorischen Charakter haben, aber dann drückt sie eher einen emotionalen Zustand des Fragenden aus und bedarf deshalb kaum der Antwort. In einigen Fällen bezieht sich die Frage: Was ist das? auf eine Erscheinung, die entdeckt, aber noch nicht erforscht ist. In dem Maße, in dem diese Erscheinung beobachtet wird, kann ihre Beschreibung als Antwort auf unsere Frage dienen. Ist aber eine solche nicht möglich oder sagt sie nichts Wesentliches aus, dann bleibt die Frage offen; weil wir nicht über die erforderlichen empirischen Daten für eine zufriedenstellende Antwort verfügen.

Anders ist es in der Philosophie. Der Sinn der Frage: Was ist Philosophie? ist offensichtlich mit dem Sinn aller philosophischen Fragen schlechthin verknüpft, ferner mit der Situation, in der sich die Philosophie im Verlaufe der Jahrtausende befand, mit einer Situation, der sie sich bis zu einem gewissen Grade auch heute noch konfrontiert sieht.

Natürlich kann die Frage: Was ist Philosophie? wie jede andere Frage ein so geringes Interesse ausdrücken, daß sich der Fragende mit einer beliebigen *bestimmten* Antwort begnügt. So fragt zum Beispiel ein Tourist nach einem zufällig in sein Blickfeld geratenen Gebäude. Er bekommt eine Antwort, notiert sich den *Namen* und geht weiter. Unter dem gleichen Aspekt wird die Frage nicht selten von gebildeten Menschen gestellt, die Philosophie hauptsächlich deshalb interessiert, [58] weil von ihr gesprochen wird. Manche Gebildete erwarten kurze Antworten auf alle Fragen, die in den Unterhaltungen gestreift werden. Wenn sich aber die Philosophen selber die Frage: Was ist Philosophie? stellen, dann unterliegt es keinem Zwei-

fel, daß sie nach dem Sinn ihres eigenen intellektuellen Lebens, ja sogar danach fragen, ob es einen solchen Sinn gibt. Deshalb drückt sich darin, daß die Philosophen selber die uns interessierende Frage aufwerfen, zu einem beträchtlichen Maße das Bewußtsein aus, daß es notwendig ist, die Existenz der Philosophie zu rechtfertigen, ihre wirkliche *raison d'être* [Daseinsberechtigung, Rechtfertigung] zu beweisen. Es bestehen also Zweifel an der Rechtmäßigkeit und Begründetheit wenn nicht der Philosophie schlechthin, so doch in jedem Falle an den meisten ihrer früher oder heute existierenden Spielarten. Es ist erforderlich, die Entstehung der verschiedenen Strömungen in der Philosophie zu untersuchen. Die Tatsache, daß sie *historisch* entstanden sind, ist durch Fakten bewiesen. Sind diese Unterschiede nicht aber unvergänglich? Solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, klingt die Frage: Was ist Philosophie? ungefähr so wie die berühmte Frage des Pontius Pilatus: „Was ist Wahrheit?“

Es ist nicht schwierig, auf die Frage: Was verstehen Schelling, Nietzsche oder Sartre unter Philosophie? zu antworten. Nicht deshalb, weil es eine einfache Frage ist, sondern weil ihr Inhalt streng fixiert werden kann. Übrigens ist es, um auf die Frage: Was ist Philosophie? zu antworten, erforderlich, von dem, was Schelling, Nietzsche, Sartre und viele andere Philosophen voneinander unterscheidet, zu abstrahieren. Was bleibt aber nach einer solchen Abstraktion, die die Unterschiede der einzelnen philosophischen Richtungen unbeachtet läßt? Eine abstrakte Identität? Doch diese ist nur das Moment einer konkreten Identität, deren Wesen in direkter Beziehung zum Wesen des in ihr enthaltenen Unterschiedes steht.

Das Bestehen einer Vielfalt miteinander unvereinbarer philosophischer Richtungen kompliziert die Lösung der Frage: Was ist Philosophie? Aber gerade dieser Umstand zeugt davon, daß die Schwierigkeit, auf diese Frage zu antworten, um so größer ist, je mehr faktische Angaben für ihre Lösung vorliegen. Die Philosophen verfügen im Unterschied zu den phi-[59]losophischen Laien über diese faktischen Angaben. Deshalb wird für sie die Beantwortung der Frage: Was ist Philosophie? besonders schwierig. Mithin hat die Frage: Was ist Philosophie? einen völlig anderen Gehalt für Menschen, die das Studium der Philosophie aufnehmen, als für die Philosophen, die sich die Frage selber stellen und denen bewußt ist, daß man die Antwort nicht einfach einem Buch entnehmen kann. Manche gebildete Leute, die die Philosophie für eine zu ernsthafte (und ermüdende) Beschäftigung ansehen, um dafür Freizeit zu opfern, sie aber zugleich für eine ungenügend seriöse Sache halten, um dafür Arbeitszeit aufzuwenden, erregt es, daß viele Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe, Wahrheiten, die sie niemals anzweifeln, sich als unklar und zweifelhaft darstellen, sobald sie Gegenstand einer qualifizierten philosophischen Diskussion werden. Sie fühlen sich betrogen, da man ihnen die kein Nachdenken erfordernde Gewißheit dessen genommen hat, was für sie völlig evident war. In der Geschichte der Philosophie, wo jeder hervorragende Denker anstatt das folgende Stockwerk zu errichten, aufs neue beginnt, das Fundament zu legen, gibt es indessen im Grunde genommen keine Vorstellungen, Begriffe und Wahrheiten, die keine Einwände hervorrufen: Hier werden Fragen, die als gelöst galten (und nicht selten auch wirklich gelöst waren), ständig zu neuen Problemen. Wird die Frage: Was ist Philosophie? nicht deshalb in der Philosophie seit der Zeit ihrer Entstehung bis in unsere Tage diskutiert?

Alle bedeutenden philosophischen Lehren – das ist eine empirische Tatsache, von der die philosophiegeschichtliche Wissenschaft ausgeht – *lehnen einander* ab. Diese Ablehnung kann abstrakt, metaphysisch, oder aber konkret, dialektisch sein, doch gerade diese Ablehnung charakterisiert *jedes* philosophische System und infolgedessen auch die Spezifik einer jeden Philosophie ungeachtet dessen, daß die Ablehnung unmittelbar nur auf den zwischen den einzelnen philosophischen Systemen bestehenden Unterschied hinweist. Diese, auf den ersten Blick „antagonistischen“ Beziehungen der philosophischen Lehren zueinander, haben ständig den Gedanken der Einheit der philosophischen Wissenschaft in Frage gestellt. Wenn es aber nur Philosophien gibt, aber nicht die Philosophie, verliert dann nicht die Frage, was Philoso-

phie ist, jeden [60] Sinn? Ist in diesem Falle Philosophie als Wissenschaft überhaupt möglich? Die Bedeutung dieser Fragen wuchs historisch – zusammen mit den sich verstärkenden Divergenzen zwischen den philosophischen Systemen. Die Tatsache, daß die philosophischen Systeme der Vergangenheit ständig wiederbelebt und neu entwickelt werden, verleiht diesen Fragen noch größere Schärfe, da sich auf diese Weise nicht nur die philosophischen Lehren der betreffenden historischen Epoche gegenüberstehen, sondern alle Philosophien, die es irgendwann einmal gegeben hat.

In der vormarxschen Philosophie gibt es keine allgemeingültige Definition der Begriffe, einschließlich des Begriffs der Philosophie selber. Bekannt ist, daß Ludwig Feuerbach mehrmals erklärte, seine Philosophie sei überhaupt keine Philosophie. Doch niemand kommt es in den Sinn zu behaupten, Feuerbach wäre kein Philosoph. Die Entstehung der Philosophie des Marxismus bedeutete die *Negierung* der Philosophie im alten Sinne des Wortes – sie machte Schluß mit einem Philosophieren, das sich den positiven Wissenschaften und der Praxis entgegenstellte. Dennoch hört diese alte Philosophie nicht auf zu existieren, sie schafft neue Systeme und Systemchen. Das heißt nicht, daß die Aufhebung der alten Philosophie nicht stattgefunden hat; die alte Philosophie ist ein historisch überlebtes System von Anschauungen.

In den positiven Wissenschaften besiegt die Wahrheit gewöhnlich stets den Irrtum im Laufe einer bestimmten historischen Periode, die für ihre Erfassung, für zusätzliche Überprüfungen, neue Bestätigungen usw. erforderlich ist. Der philosophiehistorische Prozeß kennt keine solche Gesetzmäßigkeit. Es ist unmöglich zu sagen, wieviel Zeit dafür gebraucht wird, damit eine philosophische Wahrheit über einen Irrtum triumphiert – einige philosophische Wahrheiten, die vor vielen hundert Jahren aufgestellt wurden, haben bis heute noch nicht das Dickicht der philosophischen Vorurteile durchbrechen können. Die Gründe hierfür liegen weniger in der Philosophie als in den historisch determinierten sozialökonomischen Bedingungen, die – wie jetzt bereits nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch bewiesen, nicht ewig sind.

Es läßt sich zeigen, daß die Unvereinbarkeit der meisten bedeutenden philosophischen Lehren, der verschiedenen In-[61]terpretationen des Begriffs „Philosophie“ es äußerst schwierig macht, philosophische und nichtphilosophische Fragen voneinander abzugrenzen. Indessen stimmen extrem entgegengesetzten Richtungen angehörende Philosophen gewöhnlich darin überein, welche Fragen wirklich philosophische Fragen sind und welche nicht. Niemand wird Lamarck für einen Philosophen halten, weil er das Buch „Philosophie zoologique“ geschrieben hat, obwohl in diesem Werk auch philosophische Fragen behandelt werden. Und nicht nur die Philosophen, sondern auch andere philosophisch gebildete Menschen wissen sehr wohl zwischen philosophischen und nichtphilosophischen Ideen zu unterscheiden.

Es dürfte leichter sein, Philosophisches von Nichtphilosophischem zu unterscheiden als Chemisches von Physikalischem. Erkennungsmerkmale philosophischer Erwägungen sind fast immer vorhanden, da eine negative Definition der Philosophie (das heißt ein Hinweis darauf, was nicht Philosophie ist) gewöhnlich keine Mühe erfordert. Doch die Spezifik der Philosophie bleibt nach wie vor ein Problem. Deshalb muß man die Frage: Was ist Philosophie? zu den philosophischen Grundfragen zählen. Sie wird nicht von denen diskutiert, die die Philosophie nicht kennen, sondern von jenen, die sie gründlich studiert haben und für die die Philosophie Forschungsgegenstand ist. Das ist eine Frage, die die Philosophen weniger anderen als sich selber stellen. Diese Fragestellung ist ein Zeugnis für die Entwicklung des Selbstbewußtseins der Philosophie und eine notwendige Erscheinungsform ihrer kritischen Haltung zu sich selbst.

So unterscheidet sich die Philosophie von anderen Wissenssystemen insbesondere dadurch, daß sie ständig nach ihrem Wesen, nach ihrem Gegenstand und nach ihrer Bestimmung fragt. Diese Besonderheit der Philosophie trat bereits in vollem Umfange im alten Griechenland

zutage, als Sokrates den Spruch des Delphischen Orakels: „Erkenne dich selbst!“ zum philosophischen Kredo erklärte. Wie Platons Dialoge bezeugen, führte diese Aufgabe ständig zur Diskussion über den Sinn der Philosophie.

Hegel wies darauf hin, daß die sokratischen Schulen, die dem Aufruf des Sokrates: „Erkenne dich selbst!“ folgten, „die Beziehung des Denkens auf das Seyn“ untersuchten, indem [62] sie danach strebten, die subjektive Seite des menschlichen Wissens zu enthüllen. Dabei war für sie der „Gegenstand der Philosophie“ die Philosophie „als erkennende Wissenschaft selbst“.¹ Die Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit hat noch deutlicher gezeigt, daß das Selbstbewußtsein der Philosophie, die Verwandlung der Philosophie in einen Gegenstand spezieller philosophischer Forschung eine *conditio sine qua non* [unerläßliche Voraussetzung] für ihre fruchtbringende Entwicklung bildet.²

Man darf jedoch nicht glauben, daß der Inhalt der Frage, was Philosophie ist, bei jedem Philosophen der gleiche ist und sich darin nur Unzufriedenheit mit den vorliegenden Antworten ausdrückt. In Wirklichkeit ist die faktische Voraussetzung für das Aufwerfen dieser Frage durch die Philosophen nicht das Streben nach einer vollkommenen Definition, sondern die neue philosophische Problematik, die der alten gegenübergestellt wird. Man verkündet, sie sei von relevanter Bedeutung und sie bestimme eigentlich das Wesen des Begriffs Philosophie.³

Auf diese Weise äußert sich in der Erörterung der Frage: Was ist Philosophie? ein sich ständig bereichernder Inhalt der [63] Philosophie, eine Erneuerung ihrer Problematik durch die Geschichte der Menschheit. Deshalb hat diese Frage ihre Bedeutung durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt. In unseren Tagen besitzt sie besondere Aktualität, da die Menschheit sich mächtige Naturkräfte dienstbar gemacht hat und diese sich auf Grund des antagonistischen Charakters der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nicht nur als Wohl, sondern auch als eine unerhört große Bedrohung der Existenz der Menschheit erweisen.

Der heutige ideologische Kampf, der den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse wesentlich bestimmt, stellt immer wieder die alten, aber ewig neuen Fragen nach dem Sinn des mensch-

¹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Bd. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 18. Bd., S. 124.

² Nach Schelling, der mit der folgenden Feststellung durchaus recht hatte, „ist ... die Idee von der Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist“. (F. W. J. v. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: Werke. Hrsg. v. M. Schröter, 1. Hauptbd., München 1927, S. 661.) Allerdings ist die Philosophie nicht deshalb „Wissenschaft von sich selbst“, weil sie die „unendliche Wissenschaft“ ist, die alles umfaßt. Das von Schelling richtig ausgedrückte Wesen der Sache liegt darin, daß die Idee der Philosophie Resultat ihrer *historischen* Entwicklung und der widerspruchsvolle Inhalt dieser Idee die Reflexion der wirklichen Widersprüche der Philosophieentwicklung und alles dessen ist, was sowohl den Inhalt wie die Form dieser Entwicklung bestimmt.

³ Als Fichte mit Entschiedenheit erklärte, daß „man sogar unter den wirklichen philosophischen Schriftstellern vielleicht nicht ein halbes Dutzend finden dürfte, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sey ...“ (F. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. In: Sämtliche Werke, 2. Bd., S. 325.), meinte er natürlich jene philosophischen Probleme, die seine eigene Philosophie aufwarf und deren Lösung seines Erachtens die Philosophie zu einer echten Wissenschaft gemacht haben würde, geeignet, einer vernünftigen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens zu dienen. Zur ersten Aufgabe des philosophischen Forschens erklärt Fichte die Entscheidung der Frage: Worin besteht die Bestimmung des Menschen überhaupt? Die „letzte (abschließende – d. Verf.) Aufgabe für alles philosophische Forschen“ sei die Beantwortung [63] der Frage: „... welches ist die Bestimmung des Gelehrten, – oder was eben soviel heisst, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird – die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen ...“? (J. G. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In: Sämtliche Werke, 6. Bd., S. 294.) Diese Auffassung der Philosophie als Wissenschaft vom Menschen und die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das seine vernünftige soziale Wesenheit am adäquatesten in der Wissenschaft realisiert, bedeutet aus Fichtes Sicht, daß die Philosophie *Wissenschaftslehre*, die Lösung von Fragen ist, die bereits Kant gestellt hatte. Es ist klar, daß diese neue Auffassung vom Sinn der Philosophie und ihren Aufgaben zugleich in neuer Weise die Frage, was Philosophie ist, stellt.

lichen Lebens und dem „Sinn der Geschichte“, nach dem Wesen des Menschen, seiner Beziehung zur Natur und zu sich selber, nach der Willensfreiheit, der Verantwortung und der äußeren Determiniertheit, nach dem Fortschritt usw. Jene, die behaupten, daß die Philosophie eine historisch überlebte Methode ist, die empirische Wirklichkeit zu erfassen, erklären diese und analoge Fragen selbstverständlich zu Scheinproblemen. Eine solche Haltung erweist sich in der heutigen bürgerlichen Philosophie nicht selten als indirekte Apologetik der „traditionellen“, das heißt der kapitalistischen Verhältnisse. Die Denker jedoch, die um eine positive Entscheidung dieser philosophischen Fragen bemüht sind, gelangen letzten Endes zu dem Bewußtsein, daß die sozialen Probleme einer grundlegenden Lösung bedürfen. Für sie deckt sich die Frage: Was ist Philosophie? bis zu einem gewissen Grade mit dem Problem der rationalen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens.

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt, seine beeindruckenden Leistungen, Perspektiven, Widersprüche und sozialen Folgen rufen seinem Wesen nach philosophische Fragen [64] hervor. Der heutige philosophische Irrationalismus schätzt die wissenschaftlich-technischen Errungenschaften unserer Tage in pessimistischer Weise als „ungeheuerlich“ ein. Die philosophische Jeremiade vom „Ende der technischen Zivilisation“, vom „Ende des Fortschritts“, von der Unvermeidlichkeit einer weltgeschichtlichen Katastrophe sind aufs engste mit der Frage „was ist Philosophie“, verknüpft, denn es geht um die Einschätzung der menschlichen Vernunft, der Wissenschaft. So *mündet* die bewußte Frage, die in ihrer ursprünglichen Form aus dem empirischen Konstatieren der Vielfalt miteinander unvereinbarer philosophischer Systeme entstanden ist (und als solche hauptsächlich die Philosophen interessiert) in unserer Zeit in die Frage nach dem historischen Schicksal der Menschheit und wird dadurch zu einem sozialen Problem, das jeden denkenden Menschen bewegt. Es geht darum, in welchem Maße die Menschheit fähig ist, sich selber zu begreifen, ihre eigene Entwicklung zu lenken, Herr ihres Schicksals zu werden und die objektiven Folgen ihrer Erkenntnis und schöpferischen Tätigkeit zu meistern.⁴ [65]

Wie die Philosophie sich selbst abgrenzt, erkennt und definiert

Die Frage: Was ist Philosophie? ist zugleich die Frage nach dem Gegenstand, der Bedeutung und den Grenzen des philosophischen Wissens. Keine Forschung, keine Wissenschaft ist möglich ohne Selbstbeschränkung. Dies gilt um so mehr, je klarer der Gegenstand, die Problematik, die Aufgaben und mitunter auch die Möglichkeiten der betreffenden Wissenschaft sind.

Für die meisten Einzelwissenschaften, insbesondere die angewandten Wissenschaftsdisziplinen, wird das Problem der Selbstbeschränkung durch die empirische Konstatierung des For-

⁴ Des sozialen Sinns der Frage „Was ist Philosophie?“ ist sich Martin Heidegger in der ihm eigenen Weise bewußt. Seine Überlegungen sind ungefähr folgende: Das Atomzeitalter, die Atomenergie – das innere Wesen der Materie, das eine unfaßbare Beziehung zum Sein alles Seienden hat – bestimmt unsere Zukunft. Urquell der Wissenschaft aber ist die Philosophie. Philosophie als ein Bewußtwerden der Unbegreiflichkeit des Seins „steht gleichsam auf der Geburtsurkunde unserer eigenen Geschichte, wir dürfen sogar sagen: auf der Geburtsurkunde der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Epoche, die sich Atomzeitalter nennt“. (M. Heidegger: Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1956, S. 15.) Außer Betracht läßt Heidegger, wie das häufig bei ihm der Fall ist, den realen Geschichtsprozeß, die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Ursache dafür bilden, daß die Entdeckung der Atomenergie ihre praktische Realisierung in der Atombombe fand. Die Bedrohung, die die thermonuklearen Waffen für die Menschheit darstellen, resultiert Heidegger zufolge aus der Entwicklung der Philosophie, aus dem Bestreben, das Sein des Seienden zu begreifen. Aus dieser Sicht, die in verhüllter Form eine im Grunde obskurantische [wissenschaftsfeindliche] Interpretation des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der Erkenntnis schlechthin einschließt, sieht Heidegger die Frage: Was ist Philosophie? als Vorewegnahme des tragischen Schicksals der Menschheit. Das ist „keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man ‚Philosophie‘ nennt, begonnen und sich entwickelt hat. Die Frage ist eine geschichtliche, d. h. geschickliche Frage“. (Ebenda, S. 18.)

schungsgegenstandes gelöst. Weitaus komplizierter ist die Sache in den sogenannten Fundamentalwissenschaften⁵, wo der Forschungsgegenstand (und der Kompetenzbereich) offenbar nicht streng begrenzt werden kann. Wenn zum Beispiel mathematische, physikalische und chemische Forschungsmethoden über die Grenzen der Mathematik, Physik, Chemie hinaus immer breitere Anwendung finden, dann spricht das nicht nur von der Bedeutung dieser Methoden für die anderen Wissenschaften, sondern charakterisiert in gewisser, wenn auch ungenügend determinierter Weise den Gegenstand der Mathematik, den Gegenstand der Physik usw. Deshalb sind die Fragen: Was ist Mathematik? Was ist Physik? weder ohne theoretischen Sinn noch bedeutungslos. Die mit dieser Fragestellung verknüpften Diskussionen können allerdings fruchtlos sein, wenn sie sich auf die ausschließliche Erörterung der Definitionen beschränken. Sie sind aber unzweifelhaft produktiv, wenn es um neue Probleme, Entdeckungen, Methoden [66] geht, die die Problematik der betreffenden Wissenschaft verändern und veraltete Vorstellungen aufheben.

Bertrand Russell hatte nicht ohne Grund vor mehr als einem halben Jahrhundert geschrieben: „... einer der Haupttriumphe der modernen Mathematik besteht darin, entdeckt zu haben, was Mathematik wirklich ist ...“⁶ Das klingt paradox. Ergibt sich daraus nicht, daß die Mathematiker noch vor relativ kurzer Zeit nicht gewußt haben, was Mathematik ist? Und wie ist es zu erklären, daß sie das nicht hinderte, hervorragende Entdeckungen zu machen? Wir sind davon überzeugt, daß man auf diese Fragen keine eindeutige, vorbehaltlose Antwort geben kann. Natürlich haben sie gewußt, was Mathematik ist, aber in bestimmten Grenzen, die durch die neuesten Entdeckungen aufgezeigt wurden, wodurch die bis dahin existierenden Vorstellungen über den Gegenstand dieser Wissenschaft unbefriedigend wurden und keine Perspektiven mehr für ihre Weiterentwicklung boten.

Der Umstand, daß die Mathematiker die Frage: Was ist Mathematik? verschieden beantworteten, beunruhigt sie anscheinend nicht sehr. Entdeckungen, die von einem Mathematiker gemacht wurden, werden von anderen, unabhängig ihrer Uneinigkeit, in der Begriffsbestimmung ihrer Wissenschaft akzeptiert. In der Philosophie hingegen, wo Meinungsverschiedenheiten in allen diskutierten Fragen auftreten, kann es natürlich auch keine Einmütigkeit in der Beantwortung der Frage: Was ist Philosophie? geben. Diese Frage wird infolgedessen zu einem Problem, und die Philosophen sind, da sie es aufwerfen, genötigt zu erklären, warum es grundlegende Meinungsverschiedenheiten in der Bestimmung ihrer Wissenschaft oder des Wissensgebietes gibt, obwohl alle am Meinungsstreit Beteiligten übereinstimmen, daß sie sich speziell mit dieser Wissenschaft, mit diesem Wissensgebiet beschäftigen.⁷

⁵ Wie J. K. Fjodorow glaubt, kann man zu der von Engels ausgearbeiteten Klassifikation der Wissenschaften „nur die Fundamentalwissenschaften zählen, eben weil sie die hauptsächlichen (und verschiedenen) Bewegungsformen der Materie erforschen“. (J. K. Fjodorow: Rasrabotka klassifikazii nauk – nassustschnaja sadschtscha filosofow i jestestwennikow. In: Metodologitscheskije problemy nauki, Moskau 1964, S. 242.) Die Philosophie läßt sich, so könnte es scheinen, den Fundamentalwissenschaften zurechnen, aber sie erforscht keine spezifische Bewegungsform der Materie. Man kann sie auch nicht den übrigen, den nichtfundamentalen – mit Vorbehalt gesagt – Wissenschaften zuordnen, die – worauf Fjodorow mit Recht hinweist – „die Ergebnisse der Fundamentalwissenschaften auf die Erforschung konkreter Naturobjekte anwenden“. (Ebenda.) Schon allein dieser Umstand macht die Philosophie zu einem Problem für sich selber.

⁶ B. Russell: Mathematics and the Metaphysicians. In: *Mysticism and Logic*, Garden City, New York 1957, S. 71. – Der Artikel wurde von Russell bereits 1901 geschrieben und erschien im gleichen Jahre unter dem Titel „Recent Works in the Philosophy of Mathematics“ in der amerikanischen Zeitschrift „The International Monthly“.

⁷ „Weshalb“, fragt Rickert, „reden die Philosophen soviel von dem Begriff ihrer Wissenschaft, statt wie andere Forscher an die Bearbeitung ihrer Probleme zu gehen? Nicht einmal über ihren Gegenstand sind sie einig!“ (H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie. In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Hrsg. v. G. Mehlis, I, 1910/1911, S. 1.)

[67] Einer der Haupttriumphe der Philosophie in den letzten etwas mehr als hundert Jahren ist die Entdeckung, worin das Wesen der Philosophie wirklich besteht. Diese Entdeckung wurde vom Marxismus gemacht und bildet eines der wichtigsten Elemente jener revolutionären Umwälzung in der Philosophie, die von Marx und Engels vollzogen wurde. Die Bedeutung dieser Entdeckung ist um so größer, weil sich die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie von der Frage nach dem Gegenstand irgendeiner Einzelwissenschaft ihrem Charakter nach wesentlich unterscheidet. Die Beschränkung des Forschungsgegenstandes in der Philosophie unterscheidet sich auch von dem analogen Prozeß jeder anderen Wissenschaft. Die Philosophie kann sich nicht auf Teilfragen beschränken.

Die in der Philosophie verwirklichte Selbstbeschränkung besteht vor allem darin, daß aus ihr ein gewisser Fragenkreis ausgeschlossen wird, nämlich jene Fragen, mit denen sich die Einzelwissenschaften beschäftigen. Dieser Ausschluß vollzieht sich jedoch nicht nach dem Willen der Philosophen, sondern in dem Maße, wie sich die Einzelwissenschaften entwickeln. In dem mehr als zwei Jahrtausende währenden *historischen* Prozeß hat sich die Philosophie von Einzelfragen befreit (und damit ihr Forschungsgebiet beschränkt). Heißt das, daß die Philosophie, insofern sie sich mit Teilfragen beschäftigte, keine Philosophie war? Offensichtlich nicht. Die Philosophie war auch dann Philosophie, wenn sie versuchte, Fragen zu lösen, die in der Folgezeit zu Spezialproblemen der Physik, Chemie usw. wurden. In der Gegenwart ist der Prozeß der Abgrenzung der Bereiche zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften im wesentlichen abgeschlossen. Die Philosophie beschäftigt sich nicht mit Spezialproblemen, aber die von der Mathematik, Physik, Chemie und anderen Wissenschaften erzielten Lösungen dieser Probleme sind von außerordentlicher Bedeutung für die Philosophie – ohne diese Lösungen kann die Philosophie sich nicht selbst erkennen und definieren.

Deshalb steht die Frage: Was ist Philosophie?, die in der Vergangenheit als Folge dessen entstand, daß die Philosophie und die Einzelwissenschaften sich ungenügend voneinander abgegrenzt hatten, heute ebendeshalb, weil diese Abgrenzung [68] bereits vollzogen ist. Die Differenzierungs- und Integrierungsprozesse der wissenschaftlichen Kenntnisse werfen unmittelbar philosophische Fragen auf, verstärken nicht nur das Bedürfnis nach Aneignung der wissenschaftlichen Errungenschaften durch die Philosophie, sondern auch nach einer philosophischen Strukturuntersuchung des wissenschaftlichen Wissens. Die Philosophie kann diese Aufgabe in dem Maße bewältigen, in dem sie selbst zu einer spezifischen Wissenschaft wird.

Auf Grund dessen ist die Frage, ob die Philosophie eine Wissenschaft ist, ob sie eine solche sein kann, eine Variante der Frage, was Philosophie ist. Es besteht die Auffassung, daß Wissenschaft nur insoweit Wissenschaft ist, wie sie sich mit Einzelfragen beschäftigt. Unter diesem Blickwinkel kann die Philosophie nicht als Wissenschaft anerkannt werden. Die Wissenschaft wird jedoch nicht nur durch ihren „Einzelgegenstand“, sondern auch durch die Methode – die *wissenschaftliche* Methode – der Forschung charakterisiert. In dieser Hinsicht kann und muß die Philosophie Wissenschaft sein. Die Entwicklung der Philosophie zu einer spezifischen Wissenschaft ist eine Aufgabe, die die heutigen bürgerlichen Philosophen in der Regel ablehnen, dennoch sind sich viele von ihnen der Bedeutung dieser Aufgabe auf ihre Art bewußt. Deshalb ist das von Besorgnis erfüllte Eingeständnis des greisen John Dewey bei seiner letzten Universitätsvorlesung verständlich: „... die wichtigste Frage in der Philosophie ist heute: Was ist Philosophie an sich? Was ist Wesen und Funktion der philosophischen Betätigung?“⁸

Die bürgerlichen Philosophen der Gegenwart halten nicht selten den Begriff Philosophie für undefinierbar. Sie unterstreichen aber zugleich, daß die Unmöglichkeit, die Frage: Was ist

⁸ Zit. in: M. J. Adler: *The Conditions of Philosophy. Its Checkered Past. Its Present Disorder, and Its Future Promise*, New York 1965, S. VII.

Philosophie? zu beantworten, die Philosophie durchaus nicht ihres Sinnes beraubt. Wahrscheinlich verzichtet nur der orthodoxe Neothomismus auf eine gründliche Analyse dieser Frage und legt anstelle einer Antwort platte Definitionen vor. So definiert zum Beispiel Régis Jolivet die Philosophie als „natürliche (zum Unterschied von der Theologie – *d. Verf.*) Wissenschaft von den ersten Ursachen und ersten [69] Prinzipien der Dinge“⁹. Diese Definition stammt aber nicht von Jolivet, sondern von Aristoteles, von diesem wiederum hat sie Thomas von Aquin übernommen. Auf die meisten philosophischen Lehren der Vergangenheit und Gegenwart ist sie nicht anwendbar, da sie direkt oder indirekt die Möglichkeit oder Notwendigkeit der metaphysischen Systeme klassischen Typus bestreitet.¹⁰

Nach unserer Auffassung setzt die Antwort auf die Frage, was Philosophie ist, voraus, daß man die Genesis und die Entwicklung des philosophischen Wissens, den Kampf der philosophischen Richtungen, die Veränderung des Gegenstandes und der Problematik der Philosophie, ihre Wechselbezie-[70]hungen mit den Einzelwissenschaften, ihre ideologische Funktion usw. untersucht. Wichtig ist somit zu begreifen, daß es sich im Grunde genommen nicht um *eine* Frage, sondern um einen ganzen Komplex von Problemen handelt, deren Inhalt im Laufe der Geschichte nicht unverändert geblieben ist.

Die historisch erste Form des theoretischen Wissens

Die Erforschung des historischen Entwicklungsprozesses der Philosophie schließt die Untersuchung der Beziehung zwischen dem entstehenden philosophischen Wissen und dem recht umfangreichen Material der Alltagserfahrung ein, über das die Menschen bereits im Altertum verfügten. Diese Beziehung ist von Anfang an der Gegensatz zwischen Philosophieren als Streben nach der Wahrheit, und sowohl der Mythologie als auch jener menschlichen Tätigkeiten, die praktische Ziele verfolgen. Die Ursache für diesen Gegensatz war unserer Auffassung nach das Verschwinden der ursprünglichen *unmittelbaren* Einheit von Wissen und praktischer Aktivität, das heißt die Entstehung des theoretischen Wissens, das seiner Natur nach relativ unabhängig von der praktischen Tätigkeit ist.

⁹ R. Jolivet: *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon/Paris 1957, S. 140.

¹⁰ Die Philosophen, die nicht an konfessionellen Zielsetzungen festhalten, sind sich allerdings voll und ganz bewußt, daß die Frage: Was ist Philosophie? ein wirkliches Problem darstellt. Das bezeugt beispielsweise Mortimer J. Adler in seiner Arbeit „*The Conditions of Philosophy*“ (1965), auf die wir später noch gesondert eingehen, sowie José Ferrater Mora in der Abhandlung „*Philosophy Today. Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*“. Darin erklärt Ferrater Mora: „Es ist schon immer schwer gewesen zu erkennen, was wir unter dem Wort ‚Philosophie‘ zu verstehen haben, aber im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich die Schwierigkeit, zu definieren, was ‚Philosophie‘ ist, so sehr vergrößert, daß sie nahezu unüberwindlich erscheint.“ (J. F. Mora: *Philosophy Today*, New York 1960, S. 1.) John Alexander Hutchison bemüht sich, den Protestantismus philosophisch zu begründen und zu beweisen, daß nur die Religion die Frage, was Philosophie ist, zu entscheiden vermag. „Ein wesentlicher Teil des Geschäfts der Philosophie“, schreibt er, „besteht darin zu fragen: Was ist Philosophie? Welches sind ihre Methoden? Was ist ihre Funktion im menschlichen Leben?“ (J. A. Hutchison: *Faith, Reason and Existence. An Introduction to Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1956, S. 10.) Jedoch kann die Philosophie, so nimmt Hutchison an, keine Antwort auf diese wie auch auf die anderen Fragen geben. „Die philosophischen Probleme werden nie zu einer Lösung gebracht; bestenfalls werden sie geklärt, schlimmstenfalls getrübt.“ (Ebenda, S. 21.)

Hier kommt nach Meinung Hutchisons die Religion der Philosophie zu Hilfe, denn sie beschäftigt sich im Grunde genommen mit den gleichen Fragen: „Die Beziehung zwischen Philosophie und Religion kann in der Feststellung zusammengefaßt werden, daß *alle Philosophien religiöse Grundlagen und alle Religionen philosophische Folgerungen haben.*“ (Ebenda, S. 28-29.)

Während Ferrater Mora dem für einen heutigen bürgerlichen Philosophen typischen Unglauben an die Möglichkeit einer Überwindung des ausweglosen Pluralismus der philosophischen Systeme Ausdruck verleiht, drückt John Alexander Hutchison, der diese Aufgabe zu lösen hofft, indem er die Philosophie zu einer Magd der Religion macht, noch plastischer die Stimmung der sozialen Krise aus, die sich allein schon darin äußert, wie die bürgerlichen Philosophen die Frage nach dem Wesen und dem Sinn der Philosophie stellen.

Theoretisches Wissen entsteht nur – dies gilt sowohl für die Vergangenheit wie für die Gegenwart – durch die relative Unabhängigkeit des Wissens von der täglichen Praxis. Die Geometrie entstand historisch, nach der Etymologie dieses Wortes zu urteilen, als Erdmessung, aber zum theoretischen Wissen wurde sie erst, als sie eine gewisse Unabhängigkeit von dieser praktischen Funktion erlangt hatte.

Gegenwärtig hat die relative Unabhängigkeit der Theorie von der Praxis im Vergleich zur Vergangenheit ganz beträchtlich zugenommen. Dieser Umstand ermöglicht es der heutigen Naturwissenschaft, durch Forschungen, die scheinbar keinerlei praktische Ziele verfolgen, und Entdeckungen, die zunächst keine angewandte Bedeutung haben, neue Zweige der Industrieproduktion zu begründen. Die Einheit wissenschaftlicher Theorien mit der Praxis ist eine mittelbare. Sie setzt das Vorhandensein zahlreicher Zwischenglieder sowohl im Bereich der wissenschaftlichen Tätigkeit als auch in der praktischen Tätigkeit voraus. Gerade weil es keine unmittelbare [71] Einheit (Identität) des theoretischen Wissens und der praktischen Tätigkeit gibt, müssen die Ergebnisse des theoretischen Wissens überhaupt in die Produktion, in die gesellschaftliche Praxis eingeführt werden.¹¹

Die Antike kannte keine eng spezialisierten Gelehrten. Die Philosophen waren die einzigen Vertreter des theoretischen Wissens, und zwar in einem historischen Stadium, das die Möglichkeit der systematischen Anwendung des Wissens in der Produktion und anderen Bereichen der praktischen Tätigkeit ausschloß. Die effektive, wirksame Verknüpfung von Theorie und Praxis und erst recht ihre komplizierte, wenn auch widersprüchliche Einheit sind das Produkt der historischen Entwicklung von Theorie und Praxis und der Wechselwirkung zwischen ihnen. Das erklärt in gewissem Grade, warum sich den ersten Philosophen die Erkenntnisfunktion der Philosophie als etwas darstellte, das keinerlei Beziehung zur praktischen (einschließlich der sozialen) Tätigkeit hatte, und weshalb sich die Philosophie ihrer Funktion nur als Streben nach Wissen um des Wissens willen bewußt war. Es liegt auf der Hand, daß die vielfältige praktische (nicht nur produktive, sondern auch politische) Tätigkeit der Menschen jener Zeit sich natürlich noch nicht auf theoretisches Wissen stützen konnte. Die Philosophie – die abstrakteste von allen Formen des theoretischen Wissens – brachte diese objektiven [72] Besonderheiten im historischen Entstehungsprozeß des theoretischen Wissens anschaulich zum Ausdruck.

Im Platonischen „Theaitetos“ erklärt Sokrates, daß das Wissen von den einzelnen Gegenständen und den Künsten noch nicht Wissen an sich sei. Er ist sogar der Meinung, daß derjenige, welcher nicht weiß, was Wissen schlechthin ist, weder einen Begriff vom Schuhmacherhandwerk noch von irgendeinem anderen Handwerk habe. Infolgedessen könne man Handwerker sein, ohne einen Begriff vom Handwerk zu haben, das heißt, man müsse nur eine gewisse Fertigkeit, Geschicklichkeit und Übung besitzen. Den Philosophen aber interessiert nach Sokrates das Wissen um seiner selbst willen, das Wissen als solches, unabhängig

¹¹ In der „Losgelöstheit“ des Theoretikers von unmittelbaren praktischen Aufgaben darf man keine Gleichgültigkeit gegenüber diesen Aufgaben, gegenüber den sozialen und politischen Problemen sehen. Dabei handelt es sich vielmehr um eine Form der *Konzentration* der Aufmerksamkeit, der geistigen Interessen und Anstrengungen, ohne das weder die Wissenschaft noch die Philosophie in der Lage sind, hervorragende, die Praxis weit überholende Resultate zu bringen. Der Biologe, der das Nervensystem des Regenwurms oder die biochemische Evolution der Blütenpflanzen erforscht, wird unmittelbar angeregt durch das Streben nach Wissen und nicht durch die Vorstellung von dem Nutzen, die aus den gewonnenen Kenntnissen vielleicht einmal gezogen werden. Man darf auch nicht außer acht lassen, daß einige Theorien (das trifft in erster Linie auf die Philosophie zu) große Bedeutung weniger für die Praxis als für die Entwicklung anderer, praxisbezogener Theorien haben. Die sich entwickelnde Arbeitsteilung führt unweigerlich dazu, daß die einen Wissenschaftler sich mit der reinen Theorie beschäftigen, während die anderen die abstrakten theoretischen Vorstellungen entwickeln und konkretisieren sowie Klarheit über ihre Anwendung in der Praxis schaffen. Das setzt natürlich ebenfalls theoretisches Forschen, die Entdeckung bestimmter Gesetzmäßigkeiten voraus und ist nicht einfach die praktische Anwendung der abstrakten theoretischen Thesen, die in der Regel überhaupt nicht unmittelbar angewendet werden können.

von seiner möglichen Anwendung. Deshalb hat die Philosophie nach dieser Auffassung ihre Wurzeln im reinen Wissensdrang – sie beginnt mit Staunen, mit Fragen und Überlegen, das Ziel ist die Wahrheit, nicht aber das praktisch Nützliche.

Sokrates, durch dessen Mund Platon seine Ansichten darlegt, verachtet nicht die Kenntnisse der Handwerker oder Ackerbauern oder jene Kenntnisse und Fähigkeiten, die erforderlich sind, um an den gesellschaftlichen Obliegenheiten teilnehmen zu können. Er behauptet nur, daß das alles der Philosophie nichts gebe. Die Sophisten verstanden die Philosophie als im Umgang mit den anderen Menschen erforderliche Fähigkeit, zu denken, zu reden, zu überzeugen. Im Gegensatz dazu erklärt Sokrates in bezug auf diejenigen, die in sich die Berufung zur Philosophie fühlen: „Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rates ist, noch wo irgendeine andere Staatsgewalt ihre Sitzung hält. Gesetze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Bruderschaften um die obrigkeitlichen Ämter und die beratenden Zusammenkünfte und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt oder was einem von seinen Vorfahren her Übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite: davon weiß er weniger, wie man sagt, als wieviel es Sand am Meere gibt. Und von dem allen weiß er nicht einmal, daß er es nicht [73] weiß. Denn er enthält sich dessen nicht etwa, um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der Tat wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber, dieses alles für gering haltend und für nichtig, schweift verachtend nach Pindaros überall umher, ‚unter der Erde‘ und was auf ihr ist messend, und ‚über dem Himmel‘, die Sterne betrachtend und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.“¹²

Nach Platon, der in diesem Fall eine Ansicht darlegt, die im wesentlichen bereits im ionischen Materialismus formuliert worden war, ist der Philosoph von allem, was die Menschen täglich beschäftigt und bewegt, so weit entfernt, daß seine Unkenntnis bezüglich dessen, was alle wissen, ihm den Ruhm eines Toren einbringe und seine „schreckliche Hilflosigkeit“ in praktischen Dingen allgemeines Gelächter hervorrufe. „... wo es darauf ankommt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiß er keinen einzeln anzugreifen, indem er ja von niemand irgend etwas Übles weiß, weil er sich nie darum gekümmert hat. Weil er nun keinen Rat weiß, erscheint er lächerlich ... Hört er aber von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte, wer sie besitzt, ein ungeheuer großes Besitztum: so dünkt ihn, er höre einer großen Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist, über die ganze Erde zu schauen.“¹³

Analoge Äußerungen ließen sich auch von anderen antiken Philosophen anführen. Doch besteht dazu keine Notwendig-[74]keit, um jene unbestrittene Wahrheit zu erhärten, daß im Altertum das theoretische Wissen noch nicht Grundlage der praktischen Tätigkeit selbst in ihrer damaligen beschränkten Form sein konnte. Bekannt ist aber, daß die Konzeption der

¹² Platon: Theaitetos. In: Sämtliche Werke, 4. Bd., S. 140.

¹³ Ebenda, S. 141. – Max von Laue erblickte in dieser Beschaulichkeit der Philosophie der Antike Begeisterung für theoretisches Forschen, die auch für die moderne Naturwissenschaft ihre Bedeutung behalten hat. „Ich zweifle auch“, schrieb er in dem Aufsatz „Mein physikalischer Werdegang. Eine Selbstdarstellung“, „ob ich mich jemals ganz der reinen Wissenschaft gewidmet hätte, wäre ich ... nicht mit der griechischen Sprache und Kultur in den innigen Zusammenhang gekommen, den das humanistische Gymnasium und keine andere Schulart vermittelt. Die Freude am reinen Erkennen holt man sich, von Ausnahmen abgesehen, eben doch nur bei den Griechen.“ (M. v. Laue: Gesammelte Schriften und Vorträge, Bd. III, Braunschweig 1961, S. VII.) Man kann von Laue in der Einschätzung der Rolle der klassischen Bildung und der Bedeutung der altgriechischen Kultur für die heutige Zeit nicht zustimmen. Aber unbestreitbar ist, daß die Spekulationen der griechischen Philosophen über das Wesen der Philosophie die Bedingungen widerspiegeln, unter denen ganz allgemein theoretische Kenntnisse von der Natur entstehen und entwickelt werden.

antiken Philosophie bis zu einem gewissen Grade auch von den Philosophen der nachfolgenden historischen Epochen geteilt wurde, als das von der Mathematik und Mechanik erreichte theoretische Wissen bereits in der Produktion Anwendung gefunden hatte. Francis Bacon zum Beispiel, der Streiter für die allseitige Entwicklung und praktische Anwendung der „Naturphilosophie“ (Naturwissenschaft), stellte diese faktisch der Metaphysik, das heißt der Philosophie im traditionellen Sinne, gegenüber, die für ihn spekulatives Wissen war. Von diesem sagte er: „Es gleicht einer Pest des Verstandes, wenn das Eitle noch verehrt wird.“¹⁴ In gewisser Weise hatte Bacon recht: Obwohl die Philosophie stets eine bestimmte soziale Funktion ausübte, war sie noch nicht ein solches theoretisches Wissen (und konnte es auch nicht sein), das der praktischen Tätigkeit der Menschen als wissenschaftliche Grundlage dienen konnte. Mit anderen Worten, die Entgegensetzung von Philosophie und Praxis, die mit der Entstehung der Philosophie in Erscheinung trat, wie auch die Gegenüberstellung von Philosophie und positiven Wissenschaften, die sich in der Neuzeit, als sich diese Wissenschaften von der Philosophie sonderten, besonders kraß zeigte, stand mit der objektiven Entwicklungsgesetzmäßigkeit des theoretischen Wissens im Zusammenhang.

Es handelt sich natürlich nicht darum, daß die Philosophen keine praktischen, namentlich politischen Aufgaben lösen wollten: Das Beispiel Platons, insbesondere seine Theorie des idealen Staates wie auch seine praktische politische Tätigkeit, bezeugt das Gegenteil. Das Wesen der Sache liegt vielmehr darin, daß die Philosophie keine spezifische *wissenschaftliche* Form des theoretischen Wissens war und noch nicht sein konnte. Eben das hatten unseres Erachtens Marx und Engels im Sinn, als sie schrieben: „Für die Philosophen ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen.“¹⁵ Diese eigentümliche „Hilf-[75]losigkeit“ der Philosophie wird besonders im klassischen deutschen Idealismus sichtbar. Andererseits werden in den philosophischen Auffassungen des klassischen deutschen Idealismus die Wege zur Umwandlung der Philosophie in eine spezifische Wissenschaft angedeutet. Diese philosophische Wissenschaft wurde vom Marxismus geschaffen.

Philosophie als entfremdete Form des gesellschaftlichen Bewußtseins

Es wäre falsch, den Gegensatz von Philosophieren einerseits und Praxis, alltäglichen menschlichen Tätigkeiten, Bemühungen, Interessen andererseits nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu analysieren. In dieser historisch unvermeidlichen und unter den Bedingungen der Sklavenhaltergesellschaft progressiven Gegenüberstellung spiegelte sich unmittelbar der aufkommende Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit, zwischen Freien und Sklaven wider, deren Arbeit im Entwicklungsgang der antiken Gesellschaft die Arbeit der Kleineigentümer nach und nach verdrängte. Das zog nach sich, daß die produktive Tätigkeit als etwas des freien Menschen Unwürdiges, als Sklaventätigkeit angesehen wurde. Die Beschäftigung mit der Theorie war Sache des freien Menschen, hauptsächlich auch deswegen, weil diese Beschäftigung, strenggenommen, noch keine Arbeit und erst recht nicht produktive Arbeit war. Die geistige Arbeit in dieser ihrer entwickelten, das heißt theoretischen Form, entstand nicht als Arbeit, sondern als Freiheit von ihr, als subjektives Bedürfnis und nicht als Notwendigkeit. Wahrscheinlich sind aber einige Besonderheiten dieser ursprünglichen theoretischen spezifische Merkmale des theoretischen Forschens Tätigkeit überhaupt.

Der Übergang von der Sklavenhalterordnung zum Feudalismus verändert den Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit nicht wesentlich, aber die geistliche Diktatur der Kirche zerstört den in der antiken Epoche entstandenen Kult der theoretischen Betrachtung der Wirklichkeit. Die bürgerliche Philosophie, die sich im Kampf gegen die religiöse Apologie der Feudalzustände herausbildet, läßt naturgemäß [76] die antike Vorstellung von der Philo-

¹⁴ F. Bacon: Das neue Organon, S. 65.

¹⁵ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Werke, Bd. 3, S. 432.

sophie als einer Wissenschaft der Vernunft, vom vernünftigen menschlichen Leben, das nur dank der Philosophie möglich sei, wiedererstehen. Die Begründer der metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts entwickelten die Ansicht, daß die Philosophie vom praktischen Leben unabhängig sei, eine Ansicht, die für die Antike charakteristisch war und die in Wirklichkeit nur die Unabhängigkeit des praktischen Lebens von der Philosophie widerspiegelt.

Die Idealisten stellen die „reine“ Theorie der Empirie gegenüber, wobei sie bis zu einem gewissen Grade die wirkliche Sachlage fixieren und sie zu einem unvergänglichen Prinzip des philosophischen Wissens und der philosophischen Beziehung zur Wirklichkeit machen. Die Materialisten verurteilen im Gegensatz zu den Idealisten diese Gegenüberstellung von Philosophie und empirischem Wissen. Sie treten für das Bündnis der Philosophie mit der Naturwissenschaft ein und geben damit unmittelbar den vom kapitalistischen Fortschritt stimulierten neuen Entwicklungstendenzen des theoretischen Wissens Ausdruck.

Die Gegenüberstellung von Philosophie und empirischem Wissen ist nur die eine Seite. Die andere Seite ist, daß sich die Philosophie selbst „erhöht“ und sich über das tägliche praktische Leben mit seinen begrenzten Interessen, seinen Sorgen und Befürchtungen stellt. Dieser intellektuelle Aristokratismus, der bei den Vertretern des gebildetsten Teils der herrschenden Klasse der Sklavenhaltergesellschaft auftritt, ist durchaus verständlich. Er findet ebenfalls in der Feudalgesellschaft einen Nährboden, hauptsächlich in der christlichen Interpretation der diesseitigen, vergänglichen Welt, der irdischen Eitelkeiten und Nichtigkeiten. Warum aber wird der intellektuelle Aristokratismus zu einer philosophischen Grundtradition, die sich unschwer in der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie nachweisen läßt, selbst in jener historischen Epoche, da sie aktiv in die gesellschaftspolitische Bewegung eindringt und den Kampf gegen die Feudalordnung und seine Ideologie beginnt? Kann das durch die ungenügende Entwicklung der philosophischen Theorie erklärt werden, die diese zwangsläufig zur Kontemplation verurteilte? Der entscheidende Grund liegt unserer Meinung nach darin, daß der [77] „kontemplative“ Charakter der Philosophie, ihre scheinbare Unparteilichkeit durch die Lage der herrschenden Klassen der antagonistischen Gesellschaft bedingt waren, für die der soziale Status quo kein historisch vergängliches Entwicklungsstadium der Gesellschaft, sondern die „natürliche“ Bedingung der Zivilisation ist. Die Ideologen der vorrevolutionären Bourgeoisie waren sich der Notwendigkeit bewußt, die Feudalordnung zu vernichten, die natürlichen menschlichen Beziehungen wiederherzustellen und die Forderungen der reinen Vernunft zu verwirklichen, die der eigennützigem „Parteilichkeit“ und dem Partikularismus der herrschenden feudalen Stände entgegengesetzt waren.

Somit ist die scheinbare Unparteilichkeit der vormarxistischen Philosophie ebenso eine objektive Tatsache wie jeder Schein, der bekanntlich dem Wesen widerspricht, aber zugleich einen wesentlichen Widerspruch offenbart. In dieser Eigenschaft verdient die scheinbare Unparteilichkeit als wesentliches Merkmal des geschichtlich determinierten philosophischen Wissens eine spezielle Erforschung. Die gesamte vormarxistische Philosophie hat im Grunde genommen diese Illusion geteilt und lebte sozusagen von diesem Schein. Unter diesem Gesichtspunkt wird klar, daß die Schaffung der marxistischen Philosophie, die sich ihrer Parteilichkeit bewußt ist, sie offen verkündet und sie als etwas der Philosophie Wesenseigenes ansieht, ein revolutionärer Bruch mit einer tausendjährigen philosophischen Tradition war. Aber dieser Bruch machte zugleich das wahre soziale Wesen des Philosophierens klar. Die Gegner des Marxismus sahen dagegen in der Aufdeckung des sozialen Wesens der Philosophie eine Verleugnung der Philosophie. Dieser bemerkenswerte Fakt läßt nicht nur den Klassencharakter der bürgerlichen Philosophie erkennen – er charakterisiert auch die Widersprüche des historischen Entstehungsprozesses von wissenschaftlichem philosophischem Wissen.

Der Gegensatz von philosophischem Bewußtsein und Alltagsleben enthält noch ein wesentliches soziales Element und anspornendes Motiv für das Philosophieren, auf das in philosophie-

geschichtlichen Spezialuntersuchungen gewöhnlich nicht hingewiesen wird. In diesem Gegensatz spiegelt sich in eigentümlicher Weise die Entstehung und spontane Entwicklung [78] einiger antagonistischer Widersprüche der Klassengesellschaft wider, die nicht selten auch Vertreter der herrschenden Klassen erschrecken. Infolgedessen muß die Tatsache, daß die Philosophie zur historisch determinierten Praxis der Sklavenhaltergesellschaft, der feudalen und der kapitalistischen Ordnung in Gegensatz stehen, auch von der Positiven Seite gesehen werden.

Wir berufen uns zur Erklärung unserer These auf die bekannte Legende über Thales, die Platon Sokrates in den Mund legt: „Wie auch den Thales ..., als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet, in den Brunnen fiel eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, daß er, was im Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe.“¹⁶ Thales war bekanntlich wirklich imstande, Entferntes zu erkennen, sagte er doch beispielsweise eine Sonnenfinsternis voraus. Ihm war aber auch die praktische Betätigung nicht fremd, wie Aristoteles berichtet: „Als man ihm nämlich Vorwürfe machte wegen seiner Armut und ihm bedeutete, die Wissenschaft sei zu nichts nütze, da habe er, wie man sagt, aus der Beobachtung der Gestirne erkannt, daß eine reiche Olivenernte zu erwarten sei, und noch zur Winterszeit, als er gerade ein wenig Geld zur Verfügung hatte, mit einer Anzahlung als Garantiesumme die sämtlichen Ölmühlen im Gebiet von Milet und Chios gepachtet, wobei er nur ein geringes Pachtgeld zu bezahlen hatte, da niemand ein Gegenangebot machte. Und als dann der Zeitpunkt der Ernte gekommen war und nun viele zur gleichen Zeit und plötzlich sich um solche Ölmühlen bewarben, habe er sie so untervermietet, wie es ihm gerade paßte, und dabei einen Haufen Geld zusammengebracht und damit bewiesen, daß es für die Philosophen ein leichtes ist, zu Reichtum zu gelangen, falls sie dies wünschen, daß es aber nicht der Reichtum ist, worauf sie es abgesehen haben.“¹⁷ Thales setzte aber die so glücklich begonnene „Unternehmertätigkeit“ nicht fort, sondern wandte sich von neuem dem Philosophieren im damaligen Sinne zu, das heißt der Erkenntnis um der Erkenntnis willen, [79] obwohl Astronomie und Geometrie (sie waren zu jener Zeit Bestandteile der Philosophie) auch praktische Bedeutung hatten.

Bekannt ist, daß Thales Ausschachtungsarbeiten für einen Kanalbau leitete und einige andere Aufgaben von unmittelbarer praktischer Bedeutung löste. Aber das Philosophieren wird über alle diese Betätigungen des täglichen Lebens, insbesondere über den Eigennutz, die Gewinnsucht, die Gier nach Reichtum gestellt, da das unaufhörliche Streben nach dem Wissensideal und dem wahren menschlichen Leben das Wesen der Philosophie bilde.

Betrachten wir die zitierte Legende unter dem Blickwinkel des wichtigsten sozialen Geschehens jener Zeit, das Gegenstand einer Spezialuntersuchung in Engels' Arbeit „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ war. Wo Engels vom Zerfall der griechischen Gens unter dem Einfluß der sich entwickelnden Ware-Geld-Beziehungen spricht, weist er darauf hin, daß sich die Masse der freien Bevölkerung in Attika, vorzugsweise Kleinbauern, in der Schuldknechtschaft einiger weniger Reicher befand, denen sie fünf Sechstel der jährlichen Ernte als Pacht oder zur Deckung der Schuld für verpfändete Landparzellen abgeben mußten. Wenn das für die Tilgung der Schuld nicht ausreichte, dann „mußte der Schuldner seine Kinder ins Ausland in die Sklaverei verkaufen, um den Gläubiger zu decken. Verkauf der Kinder durch den Vater – das war die erste Frucht des Vaterrechts und der Monogamie! Und war der Blutsauger dann noch nicht befriedigt, so konnte er den Schuldner selbst als Sklaven verkaufen. Das war die angenehme Morgenröte der Zivilisation beim athenischen Volk.“¹⁸

¹⁶ Platon: Theaitetos. In: Sämtliche Werke, 4. Bd., S. 141.

¹⁷ Aristoteles: Aufzeichnungen zur Staatstheorie (sog. Politik). Übers v. W. Siegfried, Köln 1967, S. 41-42.

¹⁸ Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 109.

Solons Reform bestand darin, daß er die Pfandbriefe auf Landparzellen abschaffte und solche Schuldverpflichtungen verbot, die den Schuldner in sklavische Abhängigkeit vom Gläubiger brachte.¹⁹ Solon war kein Interessenvertreter der besitzlosen Klassen Attikas. Die Motive, von denen sich dieser Angehörige der Gentilaristokratie leiten ließ, wurzelten vermutlich in dem der Gentilgemeinschaft eigenen Bewußtsein [80] von der Einheit aller ihrer Glieder. Aber diese Einheit war unvereinbar mit dem Privateigentum und den Ware-Geld-Beziehungen, deren Entstehung, wie Engels deutlich macht, die niedersten Triebe und Leidenschaften der Menschen in Bewegung setzte und sie zum Schaden aller ihrer sonstigen Anlagen entwickelte. „Die platte Habgier war die treibende Seele der Zivilisation von ihrem ersten Tag bis heute ...“²⁰ In der Folgezeit wurde die unersättliche Habgier von manchen Ideologen der Ausbeuterklassen idealisiert. In der Antike war das nicht so. Fast alle antiken Philosophen verurteilen die Habgier scharf, obwohl die meisten von ihnen die Sklaverei rechtfertigen. Die Verurteilung der Gewinnsucht erklärt sich offenbar daraus, daß die Ware-Geld-Beziehungen noch nicht die herrschenden Beziehungen geworden waren. Zu den herrschenden gesellschaftlichen Beziehungen wurden sie erst in der Epoche der Festigung des Kapitalismus.

Auch die bürgerlichen Philosophen des 17. bis 19. Jahrhunderts waren weit davon entfernt, ein Loblied auf die Profitgier anzustimmen. Sie verurteilten diese ebenfalls, aber nun schon nicht mehr deswegen, weil die Ware-Geld-Beziehungen noch nicht dominierten, sondern im Gegenteil deswegen, weil der Kapitalismus alle gesellschaftlichen Beziehungen auf eine einzige, den Kapitalbesitz, reduziert: Hegel nannte das System der bürgerlichen Gesellschaft einen „*Noth- und Verstandes-Staat*“²¹. Das war kein Zugeständnis an die feudale Ideologie, sondern darin drückt sich ein Bewußtwerden der entwürdigenden Lage der Philosophie unter der Herrschaft des Kapitals aus, wo sie nur als eine spezifische Form der unproduktiven Arbeit existiert.

Marx hat darauf hingewiesen, daß der Kapitalismus einigen Formen der geistigen Tätigkeit feindlich gegenübersteht. Ist es daher verwunderlich, daß auch diese Formen der geistigen Tätigkeit ungeachtet dessen, daß sie *objektiv*, das Bedürfnis nach kapitalistischem Fortschritt ausdrücken, in Opposition zu seiner abstoßendsten Manifestation stehen? Mit der Feststellung: „Aus dem Ueberdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht [81] sich die Philosophie zur Betrachtung heraus ...“²², sprach Hegel sehr aufrichtig seine Einstellung zu der ihn umgebenden kapitalistischen Wirklichkeit aus, obwohl sich ihm die bürgerlich-demokratische Umgestaltung der Gesellschaft als Vollendung des weltgeschichtlichen Fortschritts darstellt.

Man darf nicht annehmen, daß die Philosophen der progressiven Bourgeoisie aus den gleichen Motiven begeistert waren wie die kapitalistischen Unternehmer. Die bürgerliche Philosophie, soweit sie nicht zur eindeutigen Apologetik des Kapitalismus wurde, war ebenso wie die Kunst bestrebt, sich über die bürgerliche Alltäglichkeit zu erheben, und in gewissem Sinne tat sie dies auch.²³

¹⁹ Siehe ebenda, S. 112.

²⁰ Ebenda, S. 171.

²¹ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 7. Bd., S. 263.

²² G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 11. Bd., S. 569.

²³ Der soziale Status der theoretischen Naturwissenschaft hat sich lange *Zeit* hindurch nicht wesentlich von der Lage der Philosophie unterschieden. Er veränderte sich grundlegend, als sie im Verein mit den technischen Wissenschaften zur mächtigsten geistigen Potenz des technischen Fortschritts wurde. Gleichwohl empfindet der forschend tätige theoretische Naturwissenschaftler seine *Entfremdung* in der Welt des kapitalistischen Business. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die von Einstein angestellten Überlegungen über die Gründe, die die Men-

Die Vorstellungen der Philosophen, die annahmen, daß sie sich dank ihrer theoretischen Tätigkeit über die Welt erheben, die sie selbst dann nicht begeistert, wenn sie sie als die einzig mögliche anerkennen, haben folglich eine reale Grundlage im antagonistischen Charakter des sozialen Fortschritts. „Der *Philosoph*“, sagt Marx, „legt sich – also selbst eine abstrakte entfremdeten Menschen als den *Maßstab* der Gestalt des entfremdeten Welt an.“²⁴ Aber als Denker der herrschenden, das heißt der Ausbeuterklasse, erfaßt er nicht die wahre Ursache der Entfremdung des geistigen Schöpfertums. Im Gegenteil, auf Grund dieser Entfremdung fühlt er sich geistig unabhängig von sozialen Kräften, deren Interessen er Aus-[82]druck gibt, obwohl er ihnen persönlich häufig nicht im geringsten zugetan ist.

Die Philosophie als entfremdetes gesellschaftliches Bewußtsein war unter den Bedingungen der antagonistischen Gesellschaft, wie Marx und Engels erklärten, „nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandenen Zustände“, und „wegen ihres *imaginären Unterschieds* von der Welt“ wählte sie, „die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben“. Andererseits konnte sie, „weil sie sich nicht *wirklich* von der Welt unterschied, kein *wirkliches Urteil* über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht *praktisch* eingreifen“, sondern mußte „höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen ...“²⁵ Dieser Hinweis hat prinzipielle Bedeutung, will man den organischen Zusammenhang zwischen dem kontemplativen Charakter, der scheinbaren Unparteilichkeit der Philosophie, ihrer entfremdeten Existenzform und ihrem Protest gegen die entfremdeten gesellschaftlichen Beziehungen verstehen.

Gesellschaftliches Bewußtsein oder Wissenschaft?

Wenn man die Frage „Was ist Philosophie?“ richtig beantworten will, muß man auch den relativen Unterschied zwischen Wissenschaften und Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins erklären, da die Philosophie zu beiden eine direkte Beziehung hat. Die Wissenschaften werden durch den Gegenstand ihrer Forschung bestimmt und unterscheiden sich durch ihren Gegenstand voneinander. Er bedingt auch die soziale Funktion der Wissenschaft. So unterscheidet sich die soziale Funktion der Physik wesentlich von der sozialen Funktion der politischen Ökonomie.

Hinsichtlich der Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins muß gesagt werden, daß sie sich voneinander ausschließlich durch den Charakter ihrer sozialen Funktion unterscheiden und durch diesen bestimmt werden. Es ist wohl kaum erforderlich zu beweisen, daß die Kunst ihre spezifische soziale [83] Funktion hat und die Religion eine andere, wobei dieser Unterschied in den Funktionen nicht durch den Forschungsgegenstand erklärt werden kann, weil erstens Kunst und Religion sich nicht mit Forschung beschäftigen, zweitens, weil ihre Spezifik nicht durch irgendein Objekt bestimmt wird. „Das Bewußtsein“, sagen Marx und Engels, „kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“²⁶ Diese These gilt in gleicher Weise sowohl für das gesellschaftliche wie für das individuelle Bewußtsein. Das bewußte Sein unterscheidet sich wesentlich von der Erforschung des Seins – der Natur und der Gesellschaft. Bewußtsein existiert vor jeder For-

schen in den „Tempel der Wissenschaft“ führen. Die Motive seien zwar verschiedenartig. Ein Motiv aber sei das Verlangen nach „Flucht aus dem Alltagsleben mit seiner schmerzlichen Rauheit und trostlosen Öde, aus den Fesseln der ewig wechselnden eigenen Wünsche. Es treibt den feiner Besaiteten aus dem persönlichen Dasein heraus in die Welt des objektiven Schauens und Verstehens ...“ (A. Einstein: Motive des Forschens. In: Zu Max Plancks sechzigstem Geburtstag. Ansprachen in der Deutschen Physikalischen Gesellschaft, Karlsruhe 1918, S. 29-30.) Erinnert das nicht an die zitierte Äußerung Hegels?

²⁴ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 572.

²⁵ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 41.

²⁶ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Werke, Bd. 5, S. 26.

schung und hängt nicht von ihr ab. Der Umstand, daß die Forschungsergebnisse ins Bewußtsein treten, daß sie Inhalt des Bewußtseins werden, beseitigt nicht die qualitativen Unterschiede zwischen Wissenschaft (Forschung) und Bewußtsein. Gesellschaftliches Bewußtsein, zum Beispiel die Moral, hat keinen Forschungsgegenstand, aber es spiegelt gesellschaftliches Sein wider. Einen Forschungsgegenstand hat hingegen die Ethik; ihr Forschungsgegenstand ist die Moral.

Das gesellschaftliche Bewußtsein, das das gesellschaftliche Sein widerspiegelt, ist deshalb noch nicht *Erkenntnis* des gesellschaftlichen Seins. Dazu ist die Untersuchung des gesellschaftlichen Seins erforderlich. Eine solche Untersuchung hat nicht immer stattgefunden und wenn, dann hat sie natürlich nicht immer ihr Ziel erreicht. Die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins ist wie jede Erkenntnis unbeschränkt. Das gesellschaftliche Bewußtsein jedoch erhält im Rahmen eines historisch bestimmten gesellschaftlichen Seins eine relativ abgeschlossene Form, die sich auf Grund des fortschreitenden Erkenntnisprozesses nicht wesentlich verändert. Solche Veränderungen werden vor allem durch grundlegende sozialökonomische Umgestaltungen bewirkt. Das hat Marx sicher gemeint, als er darauf hinwies, daß man bei der Untersuchung sozialer Revolutionen stets unterscheiden müsse „zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich [84] die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten“²⁷. Selbstverständlich kann sich das zum Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung gewordene gesellschaftliche Bewußtsein unter gewissen historischen Bedingungen in wissenschaftlich begründetes Bewußtsein verwandeln, was indessen seine Spezifik nicht ändert. Diese Frage werden wir bei der Analyse der ideologischen Funktion der Philosophie speziell untersuchen.

Man darf natürlich Bewußtsein und Wissen nicht metaphysisch einander gegenüberstellen. Im Bewußtsein des gesellschaftlichen Seins ist auch Wissen über letzteres enthalten. Aber das ist noch kein wissenschaftliches Wissen, denn der objektive Inhalt und die subjektiven Vorstellungen sind darin nicht voneinander abgegrenzt. Klar ist auch, daß das als Ergebnis einer Forschung erzielte Wissen ebenfalls zum Bewußtseinsinhalt wird. Aber diese dialektische Einheit von Bewußtsein und Wissen hebt nicht den zwischen ihnen bestehenden Wesensunterschied auf.

In der Wissenschaft werden nicht nur die objektive Realität – die Natur oder die Gesellschaft –, sondern auch ihre Widerspiegelung einer Analyse unterzogen, die das Wahre vom Falschen trennt; letzteres widerspiegelt ebenfalls die Wirklichkeit, wenn auch nicht adäquat. Deshalb ist die Wissenschaft eine besondere Art der Widerspiegelung, die mit Hilfe der von ihr angewandten Forschungs- und Verifikationsmethoden sozusagen ein theoretisches Filter bildet, was sich von den Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins offensichtlich nicht sagen läßt, wenn sie nicht – wie oben erwähnt – zu spezifischen wissenschaftlichen Bewußtseinsformen werden.

Die Stellung, die die Philosophie in der Geschichte der intellektuellen Entwicklung der Menschheit einnimmt, wird in nicht geringem Maße dadurch bestimmt, daß sie sowohl eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins als auch Forschung ist. In dieser letzten Hinsicht gleicht sie im Prinzip jeder anderen Wissenschaft. Als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins erfüllte (und erfüllt) die Philosophie eine bestimmte soziale Funktion, deren Analyse naturgemäß nicht ihren Forschungsgegenstand aufdeckt. In dieser Eigenschaft, als Form [85] gesellschaftlichen Bewußtseins, ist sie erst durch den Marxismus zum Gegenstand wissen-

²⁷ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 13, S. 9.

schaftlicher Forschung geworden. Für die vormarxistischen Philosophen war die Philosophie nicht Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, sondern von den historisch determinierten gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängiges, verselbständigtes Wissen. Daraus entsprang auch die Illusion von der „Unparteilichkeit“ der Philosophie, die nicht nur ökonomische, sondern auch theoretische Wurzeln hat. Der Begriff gesellschaftliches Bewußtsein wurde vom Marxismus, von der materialistischen Geschichtsauffassung ausgearbeitet, die das *gesellschaftliche* Sein als spezielles Objekt der wissenschaftlichen philosophischen Forschung klassifizierte.

Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Philosophie wurde durch die Schaffung der wissenschaftlichen Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, des Marxismus, möglich. Die soziale Funktion der Philosophie des Marxismus ist untrennbar verknüpft mit ihrem Forschungsgegenstand – den allgemeinsten Gesetzen der Veränderung und Erkenntnis alles natürlichen, sozialen und menschlichen Seins. Die marxistische Untersuchung der Philosophieentwicklung bedeutet die Überwindung der spezifischen philosophischen Illusionen, die verhinderten, daß die Philosophie ihr eigenes Wesen erkannte. Erstmals wurde die Geschichte der Philosophie in ihrem Verhältnis zu den sozialen Erfordernissen, den sozialökonomischen Prozessen, zum Klassenkampf begriffen. Die materialistische Geschichtsauffassung wurde die wissenschaftlich-theoretische Grundlage für das Selbstbewußtsein der ihre Entwicklung kritisch sichtenden Philosophie.

Der Begriff der Entwicklung, sofern er allein durch *allgemeine*, jedem Entwicklungsprozeß eigene Merkmale charakterisiert wird, ist offenbar auf den philosophiegeschichtlichen Prozeß unanwendbar. Die Philosophieentwicklung ist so vielschichtig, daß die einseitige Betrachtung dieser Eigenart die bürgerlichen Philosophiehistoriker oft dazu führt, die Tatsache der Philosophieentwicklung als solche in Abrede zu stellen. Die Erforschung der Entwicklungsspezifika der philosophischen Ideen ist eine besondere Aufgabe, die nicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit gelöst werden kann. Eine allgemeine Vorstellung von diesem Prozeß ist jedoch für die [86] Beantwortung der von uns aufgeworfenen Frage unbedingt erforderlich.

Die Philosophie ist – paradox ausgedrückt – historisch als vorwissenschaftliche Form des wissenschaftlichen Wissens entstanden. Viele Jahrhunderte hindurch wurde die Philosophie für die bedeutendste Wissenschaft gehalten oder nahm auf jeden Fall in der Geistesgeschichte der Menschheit die führende Stellung ein. Die Entwicklung der Einzelwissenschaften und die spezielle Ausarbeitung des Begriffs der Wissenschaftlichkeit zeigten jedoch, daß dieser Begriff auf die Philosophie, die „Mutter aller Wissenschaften“, unanwendbar ist. Die Wissenschaftsgeschichte enthüllt ein deutliches Bild des sich systematisch verwirklichenden Fortschritts. In der Geschichte der Philosophie kann eine solche fortschreitende Entwicklung des Wissens nur durch eine Spezialuntersuchung ermittelt werden; die dafür erforderlichen Voraussetzungen werden aber in der Regel von den meisten philosophischen Lehren abgelehnt.

Ohne an dieser Stelle eine gründlichere Analyse dieser Frage vorzunehmen, vertreten wir die Meinung, daß die Spezifik der historischen Entwicklung der Philosophie seit der Zeit ihrer Entstehung bis zum Aufkommen der wissenschaftlichen Philosophie des Marxismus als das Werden der Philosophie zur Wissenschaft definiert werden kann, das heißt als eine solche fortschreitende Bewegung, in der ständig eine Rückkehr zu den theoretischen Ausgangspositionen, zugleich aber auch eine Vorwärtsbewegung vor sich geht, die die Voraussetzungen für die Umwandlung der Philosophie in eine spezifische Wissenschaft bilden. Diese Voraussetzungen können allerdings nur unter solchen historischen Bedingungen realisiert werden, die sich unabhängig von der Arbeit der Philosophen herausbilden: Hierzu gehören die sozialökonomischen Bedingungen, das Sammeln historischer Erfahrungen, die Entwicklung der Wissenschaften von der Natur und der Gesellschaft.

Werden ist die Einheit der Prozesse des Entstehens und Vergehens, der Übergang von einem Zustand in den anderen, ein notwendiges Moment der Entwicklung. Die Hegelsche Auffassung des Werdens wird vor allem durch die Anerkennung seiner Umkehrbarkeit charakterisiert: Entwicklung jedoch ist [87] eine Art von Veränderung, die nichtumkehrbaren Charakter trägt. Zwar verabsolutierte Hegel die für das Werden typische Umkehrbarkeit, da er zwischen den Abstraktionen des „reinen Seins“ und des „Nichts“ unterschied, die nach seiner Lehre unaufhörlich ineinander übergehen, aber der gleiche Hegel führte den Nachweis, daß das Resultat dieser wechselseitigen Umwandlung die Entstehung eines *bestimmten* Seins ist, womit er anerkennt, daß die Umkehrbarkeit des Werdens nicht absolut, sondern relativ ist.

Die Inkonsequenz der Hegelschen Bestimmung des Werdens wird von der marxistischen Philosophie überwunden, die diesen Prozeß als Übergang von einer Qualität in eine andere charakterisiert, auf Grund dessen die Grenzen seiner möglichen Umkehrbarkeit durch seinen Inhalt und seine Bedingungen beschränkt sind.

Werden als ein *Moment* der Entwicklung darf nicht als Prozeß aufgefaßt werden, der sich in einer sehr kurzen Zeit vollzieht. Das Werden der Klassengesellschaft, der feudalen wie der kapitalistischen Formation, hat sich im Laufe mehrerer Jahrhunderte vollzogen. Noch länger sind diese Prozesse in der Natur, die bekanntlich Millionen Jahre umfassen.

Als Lenin von der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus sprach, wies er darauf hin, daß für sie das Nebeneinanderbestehen qualitativ verschiedener, darunter sogar einander ausschließender Gesellschaftsformationen charakteristisch ist. In Analogie hierzu läßt sich gleiches auch von der Philosophie sagen. Die Erforschung des historischen Werdens der wissenschaftlichen philosophischen Theorie zeigt in allen Etappen der Philosophieentwicklung das Nebeneinanderbestehen und den Kampf von Glaubensansichten und Wissen, wissenschaftlichen Überzeugungen und Vorurteilen, wirklichen Entdeckungen und unbegründeten, zuweilen phantastischen Vorstellungen. Im Rahmen des historischen Prozesses der Entstehung und Entwicklung der Philosophie gibt es ständig rückläufige Bewegungen, die in der Entwicklung des wissenschaftlichen Wissens unmöglich sind, wo ein und derselbe Irrtum zumindest nicht auf die gleiche Weise wiederholt wird. In der Philosophie jedoch beginnt alles nicht selten sozusagen ganz von vorn, obwohl freilich auch dieses wiederholte Ausgehen von einem Punkt, der von der Philosophieentwicklung [88] bereits überholt ist, die Grenzen der Rückkehr zum Alten, die „Willkür“ des Werdens enger ziehen. Der Fortschritt der Philosophie zieht allmählich diese Grenzen enger, beseitigt sie aber niemals völlig. In dieser Umkehrbarkeit gibt es auch ein positives Moment, nämlich die Rückkehr zu alten Fragen auf der Grundlage von neuen Ergebnissen der Wissenschaft und der historischen Erfahrung.

Die vormarxistischen Philosophen begriffen auf Grund ihrer theoretischen und klassenbedingten Schranken in der Regel die Spezifik des philosophiegeschichtlichen Prozesses und die Rolle des Werdens in der Entwicklung des philosophischen Wissens nicht. Ihre eigenen philosophischen Lehren stellten sich ihnen so dar, als seien sie nur das Produkt ihres Denkens. Diese Philosophen schufen abgeschlossene Systeme des philosophischen Wissens, die um so schneller von der nachfolgenden Entwicklung zerstört wurden, je abgeschlossener sie waren.

Das Reich Alexanders des Großen zerfiel kurze Zeit nach dem Tode seines Gründers – der Kampf der Diadochen war der unvermeidliche Ausdruck seiner inneren Schwäche. Die philosophischen „Reiche“ dieser Art brechen um so eher zusammen, je umfassendere Wirklichkeitsbereiche sie „erobern“, ohne dabei über die echten Erkenntnismittel zu verfügen, die erforderlich sind, um sich auf diesen „Territorien“ zu halten. Der Skeptizismus (gemeint sind seine verschiedenen Formen – vom antiken Skeptizismus bis zum Humeismus und Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts) ist der historisch unvermeidliche Rückzug der Philosophie

von vermeintlich eroberten Positionen, ein Rückzug, der sich gewissermaßen geordnet vollzieht, aber gewöhnlich nicht vom Verständnis der Ursachen, die zur Niederlage geführt haben, begleitet ist.

Somit bewegt sich die Geschichte der vormarxistischen Philosophie nicht unmittelbar von einem Erfolg zum anderen. Die Philosophie *modifiziert sich* im Laufe der Zeit, das heißt, sie ist auf verschiedenartige Weise bemüht, ihre Aufgabe zu lösen, die sie noch nicht völlig begriffen hat. Historisch gesehen erkundet die Philosophie ihren Gegenstand und kommt immer wieder von ihm ab, obwohl die Entwicklung der positiven Wissenschaften allmählich und unweigerlich die Gren-[89]zen der philosophischen Forschung bestimmt, die der spekulative Idealismus a priori festzulegen versucht hatte.

Der in der Philosophie im Laufe ihrer historischen Entwicklung erzielte Fortschritt wird nicht nur positiv, das heißt in Form theoretischer Thesen, zusammengefaßt, die ihre Bedeutung ungeachtet dessen beibehalten, ob sie von ihren Gegnern bestritten oder abgelehnt werden. Er zeigt sich auch in mehr und differenzierteren Fragestellungen, die neue Forschungsprobleme und -richtungen erschließen, die Schwierigkeiten und Möglichkeiten zu deren Überwindung klarmachen und das Unvollkommene oder Haltlose früherer Lösungen aufdecken. Das schließt indessen nicht die Wiederholung von Versuchen aus, auf den durch die Entwicklung der Philosophie bereits diskreditierten Weg zurückzukehren. In dieser Rückwärtsbewegung sowie in der beharrlichen Verteidigung überholter Irrtümer finden die Bestrebungen der reaktionären und konservativen Klassen der Gesellschaft wie auch die Inkonsequenz der progressiven Kräfte ihren philosophischen Ausdruck.

Die Entstehung der marxistischen Philosophie bedeutet eine qualitative Veränderung des Charakters der Entwicklung des philosophischen Wissens. Diese Entwicklung verliert ihre durch die Eigenart der philosophischen Probleme bedingte Spezifik nicht: Diese Probleme sind niemals „abgeschlossen“, da neue wissenschaftliche Erkenntnisse und die historische Erfahrung es ermöglichen, die Lösung bereits gelöster philosophischer Probleme ständig zu vervollkommen. Der Prozeß des Werdens, der in der vormarxistischen Philosophie überwog, erhält in der Entwicklung der marxistischen Philosophie untergeordnete Bedeutung. Dadurch ist das Werden organisch in den Entwicklungsprozeß der wissenschaftlichen Philosophie einbezogen, die nun nicht mehr schon Erreichtes aufgibt, sondern unentwegt vorwärtsschreitet, sich neue „Territorien“ erobert und unter Berücksichtigung der Resultate anderer Wissenschaften ihre Forschungsmethoden vervollkommnet und tiefer in ihren Forschungsgegenstand eindringt. Die Geschichte der marxistischen Philosophie ist ein beredtes Zeugnis für diesen positiven Entwicklungsprozeß. Sie zeigt, daß die Philosophie des Marxismus nicht etwas Unveränderliches, für alle Zeiten der künftigen Menschheitsentwicklung [90] Geschaffenes ist. Sie bewahrt in der gesamten folgenden Philosophieentwicklung ihr eigenes Prinzip und bereichert es ständig durch neue historische Erfahrungen und die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften.

Die bürgerliche Philosophie hingegen, die nach der Entstehung des dialektischen und historischen Materialismus ihre Formen beibehalten oder verändert hat, verharret infolge ihrer ideologischen Feindseligkeit dem Marxismus gegenüber nach wie vor in dem historisch überlebten Prozeß des Werdens, das heißt – um mit Hegel zu sprechen – in der Bewegung vom „Sein“, das noch kein wirkliches Sein ist, zum „Nichts“ und umgekehrt, wobei sie die philosophischen Lehren der Vergangenheit wieder aufgreift und die alten Fragen im Geiste der neuen, durch die Krise des kapitalistischen Systems hervorgerufenen ideologischen Bedürfnisse interpretiert.

Die Möglichkeit, positives Wissen in der Philosophie zu bestreiten, wird zur vorherrschenden Tendenz der bürgerlichen Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im 20.

Jahrhundert. Ihre Entwicklung ist zugleich Verfall, der das Aufwerfen neuer Fragen und sogar eine tiefere Analyse einiger traditioneller philosophischer Probleme nicht ausschließt, aber die Herausbildung einer wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung unmöglich macht: Diese vom dialektischen und historischen Materialismus vertretene Weltanschauung ist naturgemäß selbst für die hervorragendsten bürgerlichen Philosophen der Gegenwart unannehmbar, da sie *bürgerliche* Denker bleiben.²⁸ Das ist die Ursache der für die heutige bürgerliche Philosophie charakteristischen [91] Leugnung der Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft. Der Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Philosophie des Marxismus und der das Prinzip der Wissenschaftlichkeit ablehnenden modernen bürgerlichen Philosophie verleiht der tradierten Frage: Was ist Philosophie? den Anschein eines unlösbaren Problems, obwohl es durch den historischen Prozeß der Herausbildung und Entwicklung des 7 dialektischen und historischen Materialismus bereits gelöst ist.

Zur Kritik der existentialistischen Interpretation der Frage: Was ist Philosophie?

Wir haben bereits erwähnt, daß Martin Heidegger die hier untersuchte Frage für verhängnisvoll hält, sowohl für die Philosophie als auch für die Zivilisation. Wie man sich auch zu dieser offensichtlich ungenügend begründeten, abstrakten Fragestellung verhalten mag, so muß man doch sehen, daß ihre Bedeutung allgemein erkannt wird. Zum Unterschied von anderen Philosophen neigt Heidegger nicht dazu, das Problem auf das Suchen nach einer mehr oder weniger annehmbaren Definition der Philosophie zu reduzieren. Ihm ist bewußt, daß diese Fragestellung der Philosophen, das Unbefriedigende der vorliegenden Antworten, die ständige Rückkehr zu dieser Frage davon zeugen, daß der Gegenstand der Diskussion nicht einfach der Unterschied von Philosophie und Nichtphilosophie ist: Es geht vielmehr um Ursprung und Wesen des philosophischen Wissens, um den Status der Philosophie und sogar um noch mehr – um ihre Existenz. „Wenn diese Frage ... nicht bloß eine Scheinfrage zum Zweck einer Konversation bleiben soll, dann muß uns die Philosophie als Philosophie fragwürdig geworden sein. Trifft dies zu? Und wenn ja, inwiefern ist die Philosophie für uns fragwürdig geworden?“²⁹

Heidegger tritt gegen die einseitig rationalistische Deutung [92] der Philosophie als Wissenschaft der Vernunft auf, die durch die prinzipielle Gegenüberstellung von Vernunft und Verstand (im klassischen deutschen Idealismus) begründet wurde. Die Haltlosigkeit einer solchen Auffassung der Philosophie sieht Heidegger darin, daß sie etwas als selbstverständlich voraussetzt, was Vernunft genannt wird. Heidegger sucht sich auch von jenen abzugrenzen, die dazu neigen, in der Philosophie eine besondere Art irrationalen Wissens zu sehen, sei es doch für die Abgrenzung des Irrationalen gleichfalls erforderlich, das Rationale als Maßstab zu nehmen. Aber gerade das bilde das Problem. Niemand habe bis jetzt entschieden, was Ratio ist. „Hat sich“, fragt Heidegger, „die Ratio selbst zur Herrin der Philosophie gemacht?“³⁰ Mit welchem Recht? Woher hat sie es empfangen? Möglicherweise ist das, was wir die Ratio,

²⁸ Mit Recht weist M. W. Jakowlew darauf hin, daß die Leugnung der Möglichkeit und Notwendigkeit der wissenschaftlichen Philosophie besonders charakteristisch für die Ideologen der imperialistischen Bourgeoisie ist: „Als Prophet der imperialistischen Bourgeoisie und der großen Finanzmagnaten und Junker stellt Nietzsche, der die gesamte vorangegangene Philosophie wegen ihres Strebens nach wissenschaftlicher Erkenntnis ablehnt, der modernen bürgerlichen Philosophie eine neue Aufgabe, die sich ausdrückt in der Formel: ‚Wille zur Macht‘.

Das Streben nach Herrschaft, nicht aber nach wissenschaftlicher Erkenntnis soll oberstes Ziel der Philosophie werden. An die Stelle der früheren Philosophen, die sich für ‚Männer der Wissenschaft‘ und ‚Diener der Wahrheit‘ hielten, sollen ‚wirkliche Philosophen‘, ‚Philosophen der Zukunft‘ treten, die nicht Gelehrte und Moralisten, sondern ‚Gebieten und Gesetzgeber‘ sein sollen.“ (M. W. Jakowlew: *Marxism i sowremennaja burshuasna-ja istorija filosofii*, Moskau 1964, S. 96.) Es ist natürlich kein Zufall, daß die Ablehnung der Idee der wissenschaftlichen Philosophie bei Nietzsche (wie auch bei [91] vielen Irrationalisten der Gegenwart) organisch verknüpft ist mit einer nihilistischen Einstellung zur Wissenschaft und historischen Vergangenheit der Philosophie.

²⁹ M. Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, S. 19.

³⁰ Ebenda, S. 10.

die Vernunft, nennen, von der Philosophie im Laufe ihrer mehr als zweitausendjährigen Geschichte herausgebildet worden. In diesem Falle ist nicht die Vernunft die Quelle der Philosophie, sondern die Philosophie Quelle der Vernunft. Da aber die Geschichte der Philosophie die Geschichte ihres Umherirrens auf der Suche nach Wahrheit ist, ist da nicht gerade die Vernunft dieses Umherirrens, einfacher ausgedrückt, die Verirrung des menschlichen Denkens? Ist nicht deshalb das Denken etwas prinzipiell von der Vernunft Verschiedenes? Ist nicht die Vernunft eine degradierte Form des Denkens?

Heidegger trachtet danach, sich sowohl über den Rationalismus als auch über den Irrationalismus zu stellen, jedoch zieht es ihn in fataler Weise zum Irrationalismus. Das äußert sich weniger in seiner Kritik des rationalistischen Kults der Vernunft, in der nicht wenig Richtiges steckt, als vielmehr in seiner offen antiintellektualistischen Konzeption des undefinierbaren irrationalen Seins. Die Quellen für diese Konzeption bemüht sich Heidegger in der Lehre der ersten griechischen Philosophen zu entdecken. Er schlägt deshalb vor, zu jener ursprünglichen Definition der Philosophie zurückzukehren, mit der in gewissem Sinne auch ihre Existenz beginnt. „Das griechische Wort ist als *griechisches* Wort ein Weg.“³¹

Heidegger betont, daß die Definition der Philosophie als *Liebe* zur Weisheit durchaus keine Liebe im Sinn habe. „Ge-[93]fühle, auch die schönsten, gehören nicht in die Philosophie, Gefühle, sagt man, sind etwas Irrationales.“³² Was ist dann aber mit dieser ursprünglichen Definition gemeint? Wohl offenbar weniger die Liebe als vielmehr die Weisheit als nicht erreichbares Objekt dieser Liebe? Aber Heidegger spricht von „Logos“, der sowohl Wort als auch Schicksal und alles bestimmendes Sein bezeichnet. Das griechische „Logos“ zeigt nach Heidegger, daß der Mensch, das menschliche Bewußtsein damals noch nicht dem Sein gegenüberstanden, sondern in ihm selbst existierten, selber Sein waren. Das Wort, verstanden als „Logos“, bedeutet nach Heidegger, daß es noch keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Bewußtsein und Sein gibt, noch keine Trennung, die nach der existentialistischen Konzeption die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie, Wissenschaft und Zivilisation bestimmt hat. Daraus folgt, daß die Philosophie – dessen waren sich die ersten griechischen Philosophen bewußt, aber sie waren sich dessen *unmittelbar* bewußt und waren deshalb im Grunde genommen keine Philosophen, sondern etwas Höheres – Entsprechung von menschlichem Dasein und Sein als der verborgenen Grundlage alles Seienden, alles Existierenden, alles Gegenständlichen ist. „Die Antwort auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? besteht darin, daß wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das Sein des Seienden.“³³

Der Mensch ist nach Heidegger im Grunde genommen stets und überall in Entsprechung mit dem Sein, er ist sich dessen aber nicht bewußt, da er sich unmittelbar in der Macht des Seienden – der Gegenstände, die ihn umgeben, der unpersönlichen menschlichen Beziehungen – befindet und deshalb nicht mit den Forderungen des Seins rechnet. Die Philosophie ist Rückkehr zu sich selber, zum ursprünglichen Sein, bewußte Herstellung der Entsprechung zwischen seinem Dasein und diesem Sein, Realisierung des existentiellen menschlichen Wesens.

Während sich in der antiken griechischen Philosophie nach Heidegger das Wesen der Sprache unmittelbar als „Logos“ erschloß, verlor die nachfolgende Philosophie diese ursprüngliche Intuition des Seins, und der moderne Mensch kann sich ihr nur nähern, wenn er ständig auf die griechischen Quellen der Philosophie zurückgreift. „Das eigens übernommene und sich entfaltende Entsprechen, das dem Zuspruch des Seins des Seienden entspricht, ist die Philosophie. Was das ist – die Philosophie, lernen wir nur kennen und wissen, wenn wir

³¹ Ebenda, S. 12.

³² Ebenda, S. 9.

³³ Ebenda, S. 33.

erfahren, wie, auf welche Weise die Philosophie ist. Sie ist in der Weise des Entsprechens, das sich abstimmt auf die Stimme des Seins des Seienden. Dieses Entsprechen ist ein Sprechen. Es steht im Dienst der *Sprache*.³⁴

Die Philosophie ist auf diese Weise ein ständiges Fragen nach dem Sein des Seienden, das Streben des Menschen, den Weg zu seinem Sein zu finden, das zugleich das Sein überhaupt ist, der Versuch, sein Dasein mit ihm zu koordinieren. Das sei nicht mehr als ein Fragen, nicht mehr als ein Versuch, denn das Sein sei nicht faßlich. Nicht faßlich sei auch jenes Sein, das wir selbst sind: Das Höchste, was die Philosophie erreichen kann – und das auch nur, wenn sie die wahre (existentialistische) Stimmung hat –, ist, sich dessen bewußt zu werden, daß das Sein ist, daß es das Sein alles Seienden ist. Weder das Denken noch die Sprache, noch andere intellektuelle Akte können zum Sein vordringen, sie bleiben im Seienden stecken, und nur dann, wenn wir uns bewußt sind, daß dies nur das Seiende ist, vernehmen wir die „Stimme des Seins“, lauschen ihr und folgen ihrem Ruf.

Man erkennt unschwer, daß das Heideggersche Sein genau das Kantsche unerkennbare „Ding an sich“ ist. Im Gegensatz zu Kant glaubt Heidegger aber, daß die Philosophie nur insoweit Sinn habe, als sie sich vom erkennbaren Seienden abwendet und versucht, sich der Gegenwärtigkeit des unerkennbaren Seins des Seienden bewußt zu werden (es nicht zu [95] kennen, das sei unmöglich), um dadurch zu begreifen, daß das Seiende ebendeshalb, weil es das Seiende ist, nicht das Sein ist.

Auf diese Weise begründet und heiligt Heidegger philosophisch die Entfremdung der Philosophie von der Wissenschaft – die Haupttendenz der Entwicklung (des Zerfalls) des modernen Idealismus. Die Wissenschaften werden als vorwärtsschreitende selbstgenügsame Erkenntnis des Seienden interpretiert, das nicht das Sein ist und an sich des Sinns entbehrt. Die Wissenschaften seien folglich die Flucht aus dem Sein in das Seiende, eine furchterfüllte Negierung des Seins, eine Selbsttäuschung. Die Philosophie ist der Wissenschaft radikal entgegengesetzt, wenn sie dem kategorischen Imperativ der „fundamentalen Ontologie“ Heideggers folgt. Sie hat keinen Gegenstand in dem Sinne, in welchem ihn die Wissenschaften besitzen, da ihr Gegenstand das Sein ist, das man nicht besitzen kann: Wir selber gehören ihm an. Deshalb ist das Sein undefinierbar. Undefinierbar ist folglich auch die Philosophie. Sie ist nicht Wissen, sondern Bewußtsein, und zwar zutiefst individuelles Bewußtsein, da das gesellschaftliche Bewußtsein gänzlich im Unpersönlichen, in dem vom Sein Entfremdeten existiert.

Die Philosophie, so behauptet Heidegger, müsse auf die positive Erforschung jedweder Realität verzichten: Sie negiere, daß die erkennbare Realität und jede beliebige, sie erforschende Theorie (Wissenschaft) einen Sinn habe. Das Philosophieren überwinde nicht die Entfremdung der menschlichen Persönlichkeit – es sei nur dazu berufen, die illusorische Vorstellung zu überwinden, daß diese Entfremdung überwunden werden könne. Diese „Entscheidung“ der Frage nach dem Wesen der Philosophie ist, wie man leicht einsieht, eine kurze Darlegung der existentialistischen Philosophie. Im übrigen decken sich, wenn man von der für Heidegger charakteristischen irrationalistischen Interpretation des Seins absieht, die Schlußfolgerungen, zu denen er gelangt, im wesentlichen mit den reaktionärsten Auffassungen der heuti-

³⁴ Ebenda, S. 43-44. – Marx und Engels gaben, als sie die spekulativ-idealistische Mystifizierung der Wirklichkeit kritisierten, den Hinweis: „Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen. (Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Werke, Bd. 3, S. 432.) Heidegger, der die spekulativ-idealistische Tradition zu neuem Leben erweckt, sucht die philosophischen Probleme der Wirklichkeit in Mysterien der Sprache umzuwandeln. Zum Unterschied von den Vertretern der linguistischen Philosophie, für die die Analyse der Sprache das Mittel ist, den philosophischen Problemen jeden wirklichen Inhalt zu nehmen, wendet Heidegger eine derartige Analyse mit dem Ziel an, sie zu mystifizieren.“

gen bürgerlichen Philosophen: Das menschliche Leben kann nicht wesentlich verändert werden, der soziale Fortschritt ist nicht mehr als Schein und das Bewußtsein dessen, das die Absage an den wissenschaftlich-technischen „Aberglauben“ unserer [96] Zeit voraussetzt, ist die höchste Errungenschaft der Philosophie. Das heißt, die Krise des idealistischen Philosophierens wird als endgültige Lösung der ursprünglichen Aufgabe der Philosophie dargestellt.

Wir haben den anspruchsvollen Versuch Heideggers, den Sinn der Frage: Was ist Philosophie? zu deuten, analysiert. Bekanntlich betrachtet Heidegger seine „fundamentale Ontologie“ als radikalen Bruch mit aller vorausgegangenen (genauer, mit der mit Sokrates beginnenden) philosophischen Tradition. Die Heideggersche Untersuchung der Frage, was Philosophie ist, hat jedoch gezeigt, daß er sich nicht aus dem Bann der spekulativ-idealistischen Fragestellung löst. Er analysiert die Entwicklung der Philosophie, ihre Stellung im gesellschaftlichen Leben, ihre Beziehungen zu den Einzelwissenschaften nicht konkret. Die Tatsache, daß die Philosophie als theoretisches Wissen in seiner vorwissenschaftlichen Form entsteht und dann den sich von ihr sondernden (oder unabhängig von ihr bildenden) Einzelwissenschaften gegenüberstellt, wird von Heidegger verabsolutiert. Heidegger sieht nicht, daß das den Einzelwissenschaften gegenüberstehende philosophische Wissen keineswegs unabhängig von diesen ist. Indem Heidegger Überlegungen über das unbegreifbare Sein des Seienden anstellt und damit die Gegenüberstellung von Philosophie und Wissenschaft ontologisch untermauert, ignoriert er im Grunde genommen das gesellschaftliche Sein, das wesentlich die Philosophie bestimmt. Für diesen Denker liegt das goldene Zeitalter der Philosophie in der Vergangenheit, und die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie besteht nach seiner Auffassung darin, sich ihrer griechischen Quelle anzunähern. Der Beginn der Philosophie wird als höchster Punkt der „Seinsauffassung“ eben deswegen angesehen, weil das „Verstehen“ dem Wissen, der Forschung metaphysisch gegenübergestellt wird. Forschung ist gegenständlich, „Verstehen“ hingegen das ganz spezielle Begreifen des Seienden, welches aus dem apriorischen „ursprünglichen Verstehen“ entspringt, das den Wahrnehmungen der äußeren Gegenstände vorausgeht, die nach Heidegger etwas Abgeleitetes, aus spezifisch menschlicher Erkenntnis- und Daseinsweise Gebildetes sind. Heidegger, der die gleichen Fehler begeht wie die meisten vormarxistischen Philosophen, legt die seine Philosophie charak-[97]terisierenden Definitionen als universale Definition aller wirklichen Philosophie schlechthin aus.

Die Abstraktheit, der Ahistorismus, der Idealismus, die typische Ignoranz gegenüber dem Materialismus und der Rolle, die er für die Entwicklung der Philosophie gespielt hat, der Trugschluß von der Unparteilichkeit der Philosophie, die romantische Idealisierung ihrer Entfremdung – all diese seit langem überlebten Besonderheiten des spekulativen Philosophierens erleben bei Heidegger mit Hilfe der Phänomenologie ihre Erneuerung. Die hier skizzierten Auffassungen Heideggers sind nicht zu trennen von der idealistischen Deutung der Geschichte, der Natur, des Menschen und der Erkenntnis.

Der dialektische und historische Materialismus entkleidet das Problem der Philosophie von aller Mystifikation und löst es, indem er die wirklichen philosophischen Fragen untersucht, die von der Philosophie und den Wissenschaften, der Menschheitsgeschichte und der heutigen historischen Erfahrung aufgeworfen werden. [98]

Drittes Kapitel **Philosophie als spezifische Form der Erkenntnis**

Die qualitative Vielfalt der Erkenntnisformen

Eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie ist die Erforschung des Faktums Wissen. Aber auch die Philosophie selbst ist ein solches Faktum, dessen Analyse zur Verdeutlichung der Spezifik des Wissens dienen kann. Im vorliegenden Kapitel wollen wir die Spezifik der philosophischen *Form* des Wissens betrachten. Ist aber eine solche Fragestellung berechtigt, wenn man nicht an die Vergangenheit, sondern an Gegenwart und Zukunft der Philosophie denkt? Ist diese Spezifik nicht der Ausdruck eines unentwickelten Zustandes, der Unreife des philosophischen Wissens, die von der Wissenschaft überwunden werden muß?

Der Begriff spezifische Form des Wissens oder der Erkenntnis setzt voraus, daß man anerkennt, daß es qualitativ verschiedene Erkenntnisbeziehungen zur Wirklichkeit gibt. Ist eine solche Behandlung des Problems mit der materialistischen These von der Einheit der Erkenntnis zu vereinbaren, die in allen ihren Formen letzten Endes die Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit ist?

Der Idealismus behauptet seit eh und je, daß es ein über die Erfahrung hinausgehendes oder vor der Erfahrung liegendes Wissen gebe, daß der Glaube eine besondere Art des Wissens sei. Die Philosophie des Marxismus lehnt diese idealistischen Vorstellungen ebenso ab wie die metaphysische Gegenüberstellung der verschiedenen Erkenntnisformen und ihrer Methoden, zu Wissen zu gelangen. Die Einheit des menschlichen Wissens ist jedoch keine abstrakte Identität. Sie enthält notwendige Unterschiede, und zwar nicht nur quantitative, sondern auch qualitative.¹ Unter diesem Gesichtspunkt ist es prinzipiell erforderlich, die Frage nach der qualitativen Eigenart der philosophischen Form der Erkenntnis (und des Wissens) aufzuwerfen.

Die Psychologie der Erkenntnis grenzt die sinnliche Widerspiegelung der Wirklichkeit und das abstrakte Denken als qualitativ verschiedene Stufen der Erkenntnis ab: Die Sinnesangaben werden vom Denken erfaßt und synthetisiert. Jedoch liefert die sinnliche Widerspiegelung der Außenwelt nicht nur Material für das Denken – sie hat auch eine gewisse selbständige Bedeutung. Die durch Gesichts-, Gehör- und Tastsinn gewonnenen Bilder und Erlebnisse sind bestimmte Reaktionen des Menschen und zugleich eine spezifische Form des Wissens über die äußere Wirklichkeit, über den Menschen, der sieht, hört, erlebt, sowie über andere Menschen, zu denen das betreffende Individuum nicht nur theoretisch in Beziehung steht.

Die sinnliche Widerspiegelung der Außenwelt ist kein wissenschaftliches Wissen, und es braucht sich auch nicht immer in wissenschaftliches Wissen zu verwandeln. Jeder von uns hat bestimmte Vorstellungen von seinen Bekannten, seinen nahen Verwandten und von seiner eigenen Person. Dieses Wissen, in das Wahrnehmungen und Erinnerungen, Wahrheiten, Illusionen, Meinungen, Erlebnisse, Irrtümer eingestreut sind, würde sicher seine Bedeutung verlieren, nähme es theoretischen Charakter an. Es ist ein Wissen, das das tägliche Leben vermittelt, ein Wissen, das nicht nur die mehr oder weniger subjektiven Vorstellungen eines Menschen über einen anderen einschließt, sondern auch viele Vorstellungen über [100] Dinge, die uns bekannt sind, insofern wir oft genug mit ihnen in Berührung kommen, uns ihrer bedienen usw.

¹ Unseres Erachtens erfordert der Begriff qualitativer Unterschied in diesem Zusammenhang eine gewisse Präzisierung. In der sowjetischen populärwissenschaftlichen Literatur wird qualitativer Unterschied häufig mit grundlegendem, prinzipiellem oder Wesensunterschied gleichgesetzt, was den Inhalt des besagten Begriffs zweifellos einengt. Indessen unterscheiden sich Erscheinungen auch dann qualitativ voneinander, wenn sie Ausdruck ein und desselben Wesens sind.

Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, die man von der sich mit den einzelnen erkennenden Individuen beschäftigenden Psychologie der Erkenntnis unterscheiden muß, macht einen qualitativen Unterschied zwischen empirischem und theoretischem Wissen. Dieser Unterschied ist prinzipiell nicht gleichzusetzen mit der Abgrenzung zwischen Sinneswahrnehmungen und Denken – empirische Fakten werden auch auf theoretischem Wege ermittelt. Mit Recht betont W. A. Lektorski: „Empirisches und theoretisches Wissen setzen beide logisches, rationales Vermitteltwerden voraus und sind unbestritten der rationalen Erkenntnisstufe zuzurechnen.“²

Die Mathematik kann in keiner Weise zum empirischen Wissen gerechnet werden, woraus natürlich nicht folgt, daß sie keine Beziehung zur sinnlich wahrnehmbaren Welt hat. Die Astronomie ist zu einem beträchtlichen Maße eine mathematische Disziplin, jedoch nimmt in ihr die instrumentelle Beobachtung, die man wissenschaftliche Forschungspraxis nennen kann, einen erstrangigen Platz ein.³ Die theoretische Physik stellt eine Einheit von theoretischem (in erheblichem Maße mathematischem) und empirischem Wissen dar. Die Geschichtswissenschaft unterscheidet sich qualitativ von der politischen Ökonomie zumindest dadurch, daß sie das untersucht, was bereits nicht mehr existiert.

A. A. Sinowjew spricht von zwei qualitativ verschiedenen Ebenen der wissenschaftlichen Forschung. Zur ersten Ebene rechnet er „die Beobachtung von Einzelercheinungen, -zusammenhängen, -prozessen und dergleichen, ihre Auswahl und ihren Vergleich sowie ihre gedankliche Analyse und Synthese; alle möglichen Arten des Experimentierens; das Abstrahieren [101] von einzelnen Eigenschaften und Beziehungen der Gegenstände, die Begriffsbildung, das Verallgemeinern, die Fixierung empirischer Gesetze, das Aufstellen von Hypothesen, die Modellierung, das Auswerten logischer Schlüsse usw. ... Die erste Ebene ist so verstanden (ohne jedwede Abstriche und Vorbehalte) vollwertige wissenschaftliche Forschung, Basis und grundlegender Inhalt der Wissenschaft schlechthin. Der größte Teil der Entdeckungen erfolgt speziell auf dieser Ebene.“⁴ Zur zweiten Ebene der wissenschaftlichen Forschung rechnet Sinowjew die Schaffung von Theorien. Diese werden von ihm als ein Komplex von Begriffen und Urteilen charakterisiert, die auf ein mehr oder weniger umfangreiches Sachgebiet bezogen und mittels bestimmter logischer Prinzipien zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt sind. Hervorgehoben wird dabei, daß die Theorie nicht bloß ein Komplex von Kenntnissen ist, sondern auch „die Beschreibung einer gewissen typischen Methode zur Erlangung von Wissen in einem „bestimmten Forschungsbereich ... Nur die Beschreibung der Methode der Wissenserlangung ermöglicht es im Grunde genommen, die unterschiedlichen Typen von Theorien zu bestimmen: Diese Methoden können je nach den Besonderheiten des betreffenden Sachgebiets, je nach den Bedingungen seiner Erforschung sowie dem Charakter der Aufgaben und sonstigen Umstände verschieden beschrieben werden.“⁵

² W. A. Lektorski: Jedinstwo empiritscheskowo i teoretitscheskowo w nautschnom posnanii. In: Problemy nautschnowo metoda, Moskau 1965, S. 107.

³ „Die Astronomie“, sagt W. A. Ambarzumjan, „ist wie in früheren Zeiten auch weiterhin eine beobachtende Wissenschaft. Geduldiges Sammeln von Fakten, ständiges Streben nach Genauigkeit der Beobachtungen, eine – wenn nötig – vielfache Wiederholung gleichartiger Beobachtungen – all das bleibt unerschütterliche Tradition der Astronomen. Die Besonderheiten der Astronomie als beobachtende Wissenschaft sind im Laufe der letzten Jahrzehnte klar zutage getreten.“ (W. A. Ambarzumjan: Nekotoryje ossobennosti sowremennowo raswitija astrofisisiki. In: Oktjabr i nautschny progress, Bd. 1, S. 73.)

⁴ A. A. Sinowjew: Dwa urownja w nautschnom issledowanii. In: Problemy nautschnowo metoda, S. 238.

⁵ Ebenda, S. 240-241. – A. A. Sinowjew ist der Meinung, daß die Abgrenzung der obenerwähnten Ebenen der wissenschaftlichen Forschung auch auf die Philosophie angewandt werden müsse, in der gemeinhin ein nicht ausreichend begründeter Übergang von der ersten zur zweiten Ebene erfolge. Um nicht vom Thema abzuweichen, versagen wir es uns hier, näher auf diese These einzugehen, möchten aber betonen, daß sie gründlicher Diskussion wert ist.

Die Selbsterkenntnis unterscheidet sich qualitativ von der Erkenntnis der Außenwelt, obwohl sie ohne diese unmöglich ist. Nicht selten ist die Selbsterkenntnis von Psychologen und Philosophen verabsolutiert und als von der Außenwelt unabhängige Erkenntnismethode gedeutet worden. Das ist jedoch kein Grund dafür, ihre qualitative Eigenart zu leugnen.

Somit gibt es sowohl außerhalb der Wissenschaft als auch im Rahmen der Wissenschaft qualitativ verschiedene Erkenntnisformen. Die Philosophie hat im Laufe vieler Jahrhunderte teils außerhalb, teils innerhalb der Wissenschaft existiert. Der [102] dialektische und historische Materialismus ist eine wissenschaftliche Philosophie. Sie unterscheidet sich jedoch qualitativ von den anderen Wissenschaften, für die eine strenge Beschränkung des Forschungsgegenstandes unumgängliche Voraussetzung ist.

Die Vorstellung von der qualitativen Besonderheit der philosophischen Form der Erkenntnis entstand zusammen mit der Philosophie. Weiter oben wurde bereits gesagt, daß die Spezifik der Philosophie zuerst dahingehend verstanden wurde, daß sie sich von angewandtem und Alltagswissen unterschied. Später wurde die Vorstellung vom spezifischen Charakter der philosophischen Erkenntnisform mit ihrem Unterschied zu den Einzelwissenschaften und den darin angewandten Forschungsmethoden verbunden. Das alles ist jedoch noch nicht ausreichend für die Erklärung der Eigenart der philosophischen Erkenntnisform, insbesondere weil die Meinungsverschiedenheiten zwischen den philosophischen Lehren sich auch auf diese Frage erstrecken: Bedeutet das nicht, daß es keine einheitliche Form des philosophischen Wissens gibt? Es wäre unwissenschaftlich und unhistorisch, die philosophische Forschungsmethode der antiken Denker einerseits und der modernen Denker andererseits – Materialisten und Idealisten, Rationalisten und Empiriker usw. – gleichzusetzen. Wie vielfältig aber auch die Typen der philosophischen Lehren sind, ihnen allen ist das eigen, was sie zu philosophischen Lehren macht. Diese Spezifik der philosophischen Form der Erkenntnis muß untersucht werden.

Spekulation, Logik, Tatsachen

Bereits im Altertum bestand die Auffassung, daß die Spezifik der philosophischen Form des Wissens in der spekulativen Methode besteht, mit der sie Wissen durch logisches Folgern, auf dem Wege von Syllogismen gewinnt und mit der Analyse der gewöhnlichen Vorstellungen und Begriffe, mit der Erklärung des Sinns der Wörter usw. verbindet. Die sinnlich beobachtbaren Tatsachen können unter diesem Aspekt Gegenstand der Erklärung, Bestätigung einer Schlußfolgerung sein, jedoch auf keinen Fall Kriterium für ihre Wahrheit.

[103] Diese Anschauung wurde idealistisch von Platon begründet. So wird im „Phaidon“ behauptet, daß die Seele am besten denkt, „wenn nichts ... sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen läßt und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht“⁶. Die Spezifik der philosophischen Form der Erkenntnis leitet Platon von der Vorstellung her, daß der Gegenstand der Philosophie übersinnlich sei. Da Philosophie keine empirische Beschreibung von Beobachtetem ist, enthält die Platonische Auffassung vom spekulativen Charakter der Philosophie einen rationalen Kern.

Der denkende Mensch, sagt Platon, nähert sich jedem Ding (soweit dies möglich ist) allein kraft seines Verstandes, indem er sich soweit wie möglich von all dem frei macht, was uns der Gesichtssinn, das Gehör, der Tastsinn, jede Art von Erlebnissen usw. sagen. Nur im Denken eröffnet sich der Seele Platon zufolge das wahre Sein oder zumindest ein Teil davon. Diese idealistisch-rationalistische Deutung der philosophischen Erkenntnismethode begründete Platon ebenfalls mit ontologischen Argumenten: mit der Lehre von der Existenz der menschlichen Seele vor der Geburt des menschlichen Individuums, von ihrer Unabhängigkeit

⁶ Platon: Phaidon. In: Sämtliche Werke, 3. Bd., S. 18.

vom Körper und ihrer Unsterblichkeit. Alle diese Thesen wurden nicht nur verkündet, sondern spekulativ „bewiesen“, einerseits mit Hilfe von Prinzipien, die als unbestreitbar angesehen wurden, andererseits durch Berufung auf die Alltagserfahrung und den gesunden Menschenverstand. Ebenfalls im „Phaidon“ versucht der Platonische Sokrates, unter Berufung auf die Mythologie die besagt, daß die Seelen der Menschen vor ihrer Geburt existieren, nach ihrem Tode aber in das Reich der Unterwelt gelangen –, die These von der Unsterblichkeit der Seele logisch abzuleiten. Dabei geht er von einer abstrakten These aus, die ihm und seinen Gesprächspartnern als Axiom gelten: Das Entgegengesetzte entsteht aus dem Entgegengesetzten. Wird also etwas mehr, so war es früher weniger; vermindert sich hingegen etwas, heißt dies, daß es bis dahin größer war. Wenn aber das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entsteht, dann folgt daraus, daß „die Lebenden aus den Toten [104] entstanden sind, nicht weniger als die Toten aus den Lebenden“⁷.

Diese Überlegungen, die an die von den Sophisten praktizierten „Beweise“ erinnern, untermauerte Platon durch weitere, spekulative Überlegungen. Während die These, daß die Seele vor der Geburt des Menschen existiert habe, durch die Auslegung der Erkenntnis als Wiedererinnerung „bewiesen“ wurde, wird der „Beweis“ der Folgerung, daß die Seele auch nach dem Tode des menschlichen Individuums weiterlebt, durch Konkretisierung der zuvor ausgesprochenen These von den Gegensätzen gewonnen.

In unseren Tagen überzeugen derartige idealistische Spekulationen nicht einmal Theologen. Der moderne Idealismus zieht es vor, Thesen, die denen Platons verwandt sind, als *Überzeugungen* auszusprechen, und verzichtet darauf, sie streng logisch zu beweisen. Man darf jedoch das spekulative Denken nicht mit seiner idealistischen Interpretation gleichsetzen: Die Atomistik Demokrits war ebenfalls eine Frucht spekulativer Überlegung. Das Wesen der Spekulation ist der logische Prozeß. Die Naivität, das Fehlerhafte der Überlegungen Platons wird durch die Logik enthüllt, die die Unklarheit, die Unbestimmtheit jener Ausgangsthesen aufdeckt, die als evidente Wahrheiten angenommen werden. Doch die Frage nach dem Sinn, der Legitimität und Bedeutung der spekulativen Denkmethode bedarf dessenungeachtet weiterer Erörterung. Aus philosophiegeschichtlicher Sicht läßt sich sagen, daß sich die philosophische Spekulation in engem Zusammenhang mit den Fortschritten der Mathematik herausbildete, unter deren hervorragenden Vertretern mehrere Schüler Platons waren. Eben das meint W. Steklow, wenn er sagt, daß speziell die Mathematik eine Quelle der Philosophie war und ist, daß sie die Philosophie geschaffen hat und vielleicht die ‚Mutter der Philosophie‘ genannt werden kann“⁸. Mit dem kategorischen Charakter dieser Erklärung kann man sich nicht einverstanden erklären, aber klar ist, daß sie eine reale, wenn auch anscheinend nicht einseitige Beziehung konstatiert. Bezeichnend in dieser Hinsicht sind die metaphysischen Sy-[105]steme des 17. Jahrhunderts, deren Schöpfer davon überzeugt, waren, daß die nach den Prinzipien der Mathematik aufgebaute philosophische Spekulation uns über die Grenzen der Erfahrung hinausführt.

Die Rationalisten behaupten, die Mathematik sei die einzige rechtmäßige Form alles theoretischen Wissens. Kants Ansicht zufolge wird in der „Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden können, als darin *Mathematik* anzutreffen ist“⁹. Andererseits bestritt er entschieden die Möglichkeit einer Mathematisierung der philosophischen Forschungsmethode. Das entsprang nicht einer Unterbewertung der Mathematik, sondern einer gegenüber den Rationalisten des 17. Jahrhunderts klareren Vorstellung von der Spezifik der Philosophie.

Philosophische Definitionen, so erklärte Kant, unterscheiden sich ihrem Wesen nach von mathematischen Definitionen. Er wies darauf hin, daß „philosophische Definitionen nur als

⁷ Ebenda, S. 24.

⁸ W. Steklow: *Matematika i jejo snatschenije dlja filosofii*, Berlin 1923, S. 30-31.

⁹ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: *Werke*, Bd. IV, Berlin 1968, S. 470.

Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden und also den Begriff selbst *machen*, dagegen die ersteren ihn nur *erklären*¹⁰.

Nach dieser Auffassung Kants sind Definitionen im eigentlichen Sinn nur in der Mathematik möglich. Mathematische Definitionen können ihrer Natur nach nicht falsch sein, da jeder mathematische Begriff im eigentlichen Sinne nur durch eine Definition gegeben werde und infolgedessen das enthalte, was die Definition in ihn hineingelegt hat. Deshalb gebe es in der Mathematik keinen Streit über Definitionen.¹¹ Und [106] da mathematische Definitionen nicht unwahr sein können, seien ebendeshalb nur in der Mathematik Axiome möglich.

Die Philosophie kommt, soweit sie die von ihr angewandten Begriffe erklärt, nicht ohne Definitionen aus. Während aber die Mathematik mit Definitionen beginnt (denn vor ihnen kann es keinen Begriff geben), sollen in der Philosophie die Definitionen offensichtlich nur die Forschung abschließen.

Kant, der behauptete, daß die Methode, durch die die Philosophie zu ihren Schlußfolgerungen gelangt, sich qualitativ von der mathematischen Methode unterscheide, unternahm bekanntlich den Versuch, die Möglichkeit und Notwendigkeit der spezifisch philosophischen Spekulation erkenntnistheoretisch zu begründen. Diese Spekulation basiert nach Kants Lehre auf dem Faktum, sie fragt, wie dieses Faktum möglich ist, und deckt die Bedingungen auf, die es möglich machen. Die Mathematik, sagt Kant, besteht aus synthetischen Urteilen, die unbedingte Universalität und Notwendigkeit besitzen. Diese These wurde von ihm nicht bewiesen – sie war für ihn aus sich selbst heraus einleuchtend und bedurfte höchstens der Erklärung. Folglich geht es darum, was dieses Faktum möglich macht. Und Kant antwortet: Die Apriorität von Raum und Zeit.

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ geht Kant davon aus, daß es eine Sittlichkeit gibt. Wie ist Sittlichkeit möglich? fragt er. Die Antwort lautet bekanntlich: Die Bedingung, daß es Sittlichkeit gibt, ist das apriorische Sittengesetz, der kategorische Imperativ. Die weitere Analyse des Faktums wird mit der Folgerung abgeschlossen, daß das sittliche Bewußtsein solche Postulate voraussetzt wie die Anerkennung der Unsterblichkeit der Seele, die Anerkennung Gottes und der republikanischen Gesellschaftsordnung.

[107] Somit war das, was Kant für ein Faktum hielt, durchaus kein solches. Das Scheinbare des Faktums, das natürlich ebenfalls ein Faktum ist, sah er für das Wesen an. Dies war kein Zufall: Da es nur die euklidische Geometrie gab, war sie die einzig mögliche. Die von Kant

¹⁰ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, 5. 479. – Was Kant Exposition der Begriffe nannte, bezeichnet Reichenbach als deren Explikation. Dabei kommt er fast zweihundert Jahre nach Kant zu den gleichen Schlußfolgerungen wie dieser: „Eine Explikation kann niemals als streng korrekt bewiesen werden aus dem einfachen Grunde, weil das Explicandum unbestimmt ist und wir niemals sagen können, ob das Explicans zu allen seinen Merkmalen in Entsprechung steht.“ (H. Reichenbach: The Direction of Time, Berkeley/Los Angeles 1956, S. 24.)

¹¹ Diese Ansicht Kants über das Wesen der mathematischen Definitionen ist veraltet. Die von Georg Cantor, dem Begründer der Mengentheorie, von Émile Borel und Nicolas Bourbaki gegebenen Definitionen der Menge zeugen [106] davon, daß auch in der Mathematik Meinungsstreit über Definitionen möglich ist. „Auf jeden Fall muß man feststellen, daß – welchen Schwierigkeiten man sich auch bei der Definition der Menge konfrontiert sah – der Mengenbegriff all denen, die die Kategorie der von ihnen betrachteten Objekte (Mathematiker) oder den geistigen Raum einer Abhandlung (Logiker) genau bestimmen möchten, wertvolle Dienste geleistet hat und noch weiter leistet.“ (R. Faure, A. Kaufmann et M. Denis-Papin: Mathématiques nouvelles, Bd. 1, Paris 1964, S. 2.) Unverkennbar ist nur, daß sich auch in der Mathematik der Gegenwart die Schwierigkeiten der Begriffsdefinition grundsätzlich nicht mit den in dieser Beziehung bestehenden Schwierigkeiten in der Philosophie vergleichen lassen. In diesem Sinne sind die von Kant geäußerten Gedanken auch heute noch von gewisser Bedeutung.

gezogenen Schlüsse waren für jeden Denker unvermeidlich, der als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie die These nahm, daß nur die euklidische Geometrie möglich sei.¹²

Hegel kritisierte die Kantsche Auffassung der philosophischen Spekulation gerade deswegen, weil Kant die logische Ableitung dessen, was als Faktum festgestellt wird, nicht für notwendig hielt. Die Philosophie geht nach der Hegelschen Auffassung weniger von den Fakten aus, als sie zu ihnen gelangt. Da die Philosophie Denken ist, geht sie vom Denken aus und strebt danach, den Inhalt des Denkens (den Inhalt der Wissenschaft) als Produkt seiner eigenen Entwicklung zu begreifen. Auf diese Weise begründet der Hegelsche Panlogismus ontologisch die traditionelle Überzeugung, daß die Philosophie die Fähigkeit besitze, allein durch die Mittel des Verstandes, durch das „reine Denken“ zu Entdeckungen zu kommen, zu denen das empirische Wissen prinzipiell keinen Zugang habe. Kant hat diese rationalistische Illusion bekanntlich abgelehnt, während Hegel sie auf der Grundlage des dialektischen Idealismus wiederbelebt hat, der das Verhältnis Sinnliches – Rationales als Widerspruch, als Negation und als Aufhebung der Negation, ansieht. „Die ... *Entstehung* der Philosophie“, schrieb Hegel, „hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und raisonnierende Bewußtseyn, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, daß es über das natürliche, sinnliche und raisonnierende Bewußtseyn sich *erhebt*, in das unvermischte Element [108] seiner selbst ...“¹³ Diese ursprüngliche Negation der sinnlichen Erfahrung ist nach Hegel noch völlig abstrakt, als Folge davon erweist sich auch die ursprüngliche philosophische Vorstellung vom allgemeinen Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen als ebenso abstrakt. Die Philosophie hebt diese abstrakte Negation, die Entfremdung, auf und wendet sich nicht mehr an die Alltagserfahrung der Menschen, sondern an den Gesamtkomplex der einzelwissenschaftlichen Daten. Aber auch das kann die Philosophie nicht befriedigen, da die Einzelwissenschaften nur die empirischen Daten zusammenfassen und diese Synthese nicht über die Grenzen der möglichen Erfahrung hinausführt. Die Unzufriedenheit mit der Erkenntnis des empirisch gegebenen, zufälligen Inhalts bildet nach Hegels Überzeugung jenen Reiz, der dem philosophischen Denken hilft, sich aus dieser durch die Empirie beschränkten Allgemeinheit zu befreien – er „treibt es zur Entwicklung von sich aus“¹⁴, das heißt, zur Fixierung der reinen Gedanken und zum Sich-Bewegen in ihnen.

Hegel stellt das philosophische Denken dem naturwissenschaftlichen gegenüber, da es das naturwissenschaftliche Denken mit einem entfremdeten Bild des Absoluten zu tun habe. Diese das reale Verhältnis zwischen ihnen widerspiegelnde Gegenüberstellung erfährt ihren theoretischen Ausdruck in der Lehre von der Philosophie als reinem, von jedem empirischen Inhalt befreitem Denken.

Nach Hegels Lehre steht die Fähigkeit der Philosophie, das Absolute zu begreifen, in Entsprechung zu ihrer Fähigkeit, das Empirische als äußeren, entfremdeten Ausdruck der absoluten Realität dialektisch zu negieren. Die absolute Realität wird von reinem Denken erfaßt, denn „die Idee ... erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zu-

¹² Ebendeshalb zwang die Schaffung der nichteuklidischen Geometrie sogar die Neukantianer, Kants transzendente Ästhetik abzulehnen. Dank der Schaffung der nichteuklidischen Geometrie wurde, worauf A. N. Kolmogorow hingewiesen hat, „der Glaube an die Unerschütterlichkeit der durch die tausendjährige Entwicklung der Mathematik geheiligten Axiome überwunden, wurde begriffen, daß es möglich ist, ihrem Wesen nach neue mathematische Theorien auf Grund richtig durchgeführter Abstraktion von früher akzeptierten Beschränkungen zu entwickeln, und wurde schließlich erkannt, daß eine solche abstrakte Theorie immer breitere, durchaus konkrete Anwendungen finden kann“. (A. N. Kolmogorow: *Matematika*. In: *Bolschaja sowjetskaja enziklopedija*. 2. Ausgabe, Bd. 26, S. 476.)

¹³ G. W. F. Hegel: *System der Philosophie*, 1. Teil: *Die Logik*. In: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 56.

¹⁴ Ebenda.

gleich als die Thätigkeit, sich selbst um für sich zu seyn sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn¹⁵. Ebendeshalb ist das Denken Hegel zufolge autonom, unabhängig von der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, also auch von der Erfahrung. In der diese „äußere“ Wirklich-[109]keit ihren Ausdruck findet. Das philosophische Denken sei, da es die „absolute Idee“ ausdrücke, gleich der transphänomenalen Wirklichkeit „bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand“¹⁶. Darin, so behauptet Hegel, liegt das Wesen der Philosophie als spezifischer und zugleich höchster Erkenntnisform, die das geistige Zentrum aller Wissenschaften, die Wissenschaft der Wissenschaften oder die absolute Wissenschaft verkörpere, die allein als ihren Gegenstand die Wahrheit habe, wie sie in sich, nicht aber in ihrer entfremdeten gegenständlichen Form ist.

Es bedarf keines weiteren Beweises, daß die Unbegründetheit der philosophischen Ausgangsthese Hegels – die Identität von Denken und Sein – seine Konzeption des logischen Erkenntnisprozesses unhaltbar macht. Hegel entging faktisch die Dialektik des Übergangs vom Sinnlichen zum Rationalen, vom Empirischen zum Theoretischen und umgekehrt. Der Idealismus hinderte ihn daran, zu sehen, daß sich das Denken selbst dann auf empirische Daten gründet, wenn es in Widerspruch zu diesen gerät. Und dennoch hatte Hegel in vielem recht. Das theoretische Wissen ist in der Tat nicht auf eine Vielfalt empirischer Daten reduzierbar. Mit den Sinnesangaben übereinstimmen kann nicht das Prinzip des theoretischen Denkens sein, da diese Angaben selbst der kritischen Analyse unterliegen. Die Sinnesangaben sind das, worüber die einzelnen Individuen verfügen, die Wissenschaft hingegen ist Gemeingut der Menschheit. Das theoretische Denken besitzt einen großen Schatz von empirischen Daten, die dem einzelnen nicht zur Verfügung stehen. Auf der Grundlage der gesamten historisch sich entwickelnden gesellschaftlichen Praxis, der Akkumulation, der Zusammenfassung ihrer Angaben erwächst die relative Unabhängigkeit des theoretischen Denkens von den empirischen Daten, und zwar nicht nur von denen, über die die einzelnen Individuen verfügen beziehungsweise verfügen können, sondern auch von denen, über die die gesamte Menschheit in jeder Etappe ihrer Entwicklung verfügt. Das findet seine Widerspiegelung in den theoretischen Entdeckungen, die weit über die Grenzen persönlicher Erfahrung hinausgehen, späteren Beobachtungen vorgreifen und sogar Möglichkeiten schaffen, die es, wenn sie mit Hilfe be-[110]stimmter technischer Mittel realisiert werden, erlauben, eine auf theoretischem Wege gemachte Entdeckung empirisch festzustellen, das heißt, die „spekulativen“ Schlußfolgerungen zu verifizieren.

Hegel enthüllte und mystifizierte gleichzeitig den realen, historisch ablaufenden Prozeß der Entwicklung der Fähigkeit zur theoretischen Erkenntnis. Wie groß diese Fähigkeit ist, hängt keineswegs direkt davon ab, welche Menge von Sinnesangaben zur Verfügung stehen. Hegel sah diesen Prozeß als Hinausgehen über die Grenzen aller möglichen Erfahrung, als Übergang zur transzendenten Realität, zu jenem Reich der Noumena, das Kant, der die Erkenntnis nur als kategoriale Synthese von Sinnesangaben verstand, wohl als existierend, aber als prinzipiell unerkennbar erklärte.

Hegel wies zu Recht auf den dialektischen Gegensatz von theoretischem und empirischem Wissen hin, verabsolutierte ihn jedoch. Nicht deshalb irrte er sich, weil er diesen Gegensatz für unbegrenzt hielt – er ist wirklich nicht begrenzt, jedoch nur potentiell.

Die Genialität der Hegelschen Lehre von der Macht des Denkens, von der Rolle des logischen Prozesses bei der Entdeckung von Fakten, von Gesetzmäßigkeiten wird ungeachtet aller in ihr enthaltenen idealistischen Verabsolutierungen in unseren Tagen besonders deutlich. Das heutige „spekulative“ theoretische Denken, speziell in Mathematik und Physik, hat

¹⁵ Ebenda, S. 64.

¹⁶ Ebenda, S. 101.

zu Entdeckungen geführt, die unumstößlich bewiesen haben, daß die relative Unabhängigkeit der Theorie von den empirischen Daten zunimmt. Dabei zeigt sich, daß jene freie (in dialektischem Sinne freie, das heißt ebenfalls notwendige) Bewegung der theoretischen Erkenntnis, die Hegel für ein Attribut des Philosophierens hielt, ein wesentliches Merkmal des theoretischen Denkens schlechthin bildet, insoweit es eine hinreichend hohe Entwicklungsstufe erreicht hat.¹⁷

Hegel stellte die philosophische Erkenntnis, insbesondere [111] in ihrer dialektischen Form, der nichtphilosophischen (vornehmlich empirischen) Erkenntnis gegenüber und schrieb in diesem Zusammenhang: „Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntnis eines Gegenstandes von *der* Art seyn, daß derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äußerlich erhält.“¹⁸ Diese These ist ein Beispiel für die idealistische Mystifizierung des völlig richtigen, ja genialen Gedankens über das Wesen des theoretischen Denkens, das nicht einfach die in dem untersuchten Gegenstand beobachteten Eigenschaften beschreibt, sondern sie logisch ableitet und damit zugleich ihre wechselseitige Abhängigkeit aufdeckt, enthüllt, was unmittelbar nicht beobachtet werden kann, und die Erscheinung auf das Wesen zurückführt, um dann die Notwendigkeit der Erscheinung zu erklären. Dabei wird der Bewegung des Gegenstandes, seiner Veränderung, auf Grund dessen die empirisch feststellbaren Eigenschaften entstehen, nachgegangen. Die Notwendigkeit einer solchen „spekulativen“ Forschung, die in unseren Tagen in allen Bereichen des theoretischen Wissens notwendig ist, zeigt sich zuerst in der Philosophie, da sie sich mehr als jede andere Wissenschaft mit der Begriffsanalyse beschäftigt. Eben in diesem Zusammenhang entdeckte Hegel das Wesen der dialektischen Methode. Lenin hob als das Hauptsächliche in der Hegelschen Dialektik hervor: „die Bestimmung des Begriffs aus ihm selbst [das Ding *selbst* soll in seinen Beziehungen und in seiner Entwicklung betrachtet werden] ...“¹⁹ Im Lichte dieser Bemerkung wird verständlich, daß es möglich ist, die auf den ersten Blick völlig ungereimte mystische Idee Hegels über die Selbstbewegung des Begriffs materialistisch zu deuten. Das wiederum führt uns zum Verständnis des Wesens „spekulativen“ philosophischen Denkens, das Hegel als Selbstbewegung des Begriffs charakterisiert hat.

Wir haben einige Momente, die die Rolle der Spekulation in der Philosophie kennzeichnen, analysiert und uns dabei bewußt auf jene idealistischen Philosophen berufen, in deren Lehre das spekulative Denken die umfassendste Entwicklung [112] erfahren hat, zugleich aber zu einer Form der Mystifikation der Wirklichkeit geworden ist. Die Analyse der Spekulation enthüllt einige grundlegende Besonderheiten und Entwicklungstendenzen des theoretischen (einschließlich des naturwissenschaftlichen) Denkens. Der Weg der Spekulation, die sich in gewisser Weise von den Fakten löst, ist freilich ein sehr riskanter Weg, auf dem auf Schritt und Tritt neben Entdeckungen Irrtümer lauern. Und dennoch beschreitet das theoretische Wissen unweigerlich gerade den gefährlichen Weg, ohne die Gefahr zu fürchten, sich in leere Hirngespinnste zu verwandeln. Diesen Weg geht die Philosophie, das charakterisiert die Spezifik der philosophischen Form der Erkenntnis.

Im Gegensatz zu den Idealisten erhoben die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts keinen Anspruch auf die Entdeckung einer transzendenten Realität (sie bestritten deren Exi-

¹⁷ Marx bemerkt in seinem Brief vom 27. Juni 1870 an Ludwig Kugelmann, wo er von dem Neukantianer Friedrich Albert Lange spricht, der die Haltlosigkeit der dialektischen Methode zu beweisen suchte: „Lange ist so naiv zu sagen, daß ich mich in dem empirischen Stoff ‚mit seltenster Freiheit bewege‘. Er hat keine Ahnung davon, daß diese ‚freie Bewegung im Stoff‘ durchaus nichts anderes als Paraphrase ist für die *Methode*, den Stoff zu behandeln – nämlich die *dialektische Methode*.“ (Marx/Engels: Werke, Bd. 32, S. 686.)

¹⁸ G. W. F. Hegel: System der Philosophie, 1. Teil: Die Logik. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 103.

¹⁹ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Werke, Bd. 38, S. 212.

stenz) und stellten das philosophische nicht dem einzelwissenschaftlichen Wissen gegenüber. Sie traten für das Bündnis der Philosophie mit der Naturwissenschaft ein. Die Lehre dieser Materialisten ging indessen weit über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Ergebnisse ihrer Zeit hinaus, auf die sie sich stützte, stand aber nicht im Gegensatz zu ihnen. Dieses Hinausgehen über die Grenzen der vorliegenden Kenntnisse hat sich unvermeidlich als bloße Vermutung, als Hypothese, nicht selten jedoch als Irrtum erwiesen. Doch gerade auf diesem, wie gesagt, risikoreichen Wege hat die materialistische Philosophie des 18. Jahrhunderts ihre größte Entdeckung gemacht – die Entdeckung der Selbstbewegung der Materie. Die Idee der Selbstbewegung der Materie konnte im 18. Jahrhundert nicht empirisch bewiesen werden, es war dies eine Antizipation künftigen Wissens. Eine solche Antizipation ist vielleicht eine noch schwierigere Aufgabe als die Voraussicht künftiger Ereignisse. Diese Idee harmonierte zweifellos nicht mit der mechanistischen Auffassung der Bewegung, aber sie entsprach dem Geist der Naturwissenschaft, die immer überzeugender begann, die Natur aus sich selbst zu erklären. Die Negierung des Übernatürlichen und als konsequente Schlußfolgerung daraus der Atheismus waren die theoretischen Quellen der Idee von der Selbstbewegung der Materie. Die Philosophen, die diesen Gedanken äußerten und [113] begründeten, verliehen damit einer fundamentalen Seite des theoretischen, besonders des philosophischen Denkens Ausdruck – dem für die Entwicklung der Erkenntnis absolut notwendigen spekulativen Voraussetzungen.

Die ersten Atheisten lebten zu einer Zeit, als man noch nicht über die erforderlichen wissenschaftlichen Ergebnisse für die Widerlegung religiöser Glaubenslehren verfügte. Doch hatten die Theologen noch weniger Material für die Begründung ihrer Anschauungen. Der Atheismus war eine heroische Tat – nicht nur, weil die Atheisten verfolgt wurden. Er war eine großartige intellektuelle Leistung. Unter diesem Aspekt läßt sich auch jenes furchtlose Philosophieren würdigen, das mit Hilfe der Logik ins Unbekannte vorstößt. Wie beeindruckend ist doch die Überzeugung jedes dieser Philosophen, daß er die Wahrheit enthüllen werde, ungeachtet dessen, daß seine Vorläufer sich offensichtlich geirrt hatten.

Wenn wir vom spekulativen Charakter einer naturwissenschaftlichen Theorie reden, ist uns bewußt, daß diese Theorie früher oder später durch die Erfahrung, das Experiment, bestätigt oder widerlegt werden wird. Die Philosophie ist viel spekulativer als die theoretische Naturwissenschaft, aber sie hat keine Möglichkeit, auf künftige Experimente oder Beobachtungen zu bauen. Was setzt in diesem Falle der spekulativen Willkür des Philosophen, den keinerlei Einzelfakten beirren, da sie seine Konzeption weder bestätigen noch widerlegen können, Grenzen? Der Philosoph rechnet mit der Logik – sie ist seine Hauptwaffe. Jedoch ist logisches Folgern nur aus logischen Prämissen möglich, die in der Logik selbst nicht enthalten sind. Die Logik bietet kein Kriterium der Wahrheit, die der Philosoph wie jeder theoretische Wissenschaftler anstrebt. Wir nehmen an, daß die Bedeutung (und bis zu einem gewissen Grade die Wahrheit) der philosophischen Thesen sich darin äußert, ob und wie weit sie in den verschiedenen Wissenschaften und in der praktischen Tätigkeit anwendbar sind. Philosophische Thesen können gewissermaßen als theoretische Empfehlungen angesehen werden. Bieten diese Empfehlungen den Wissenschaften auf ihrer Suche nach der Wahrheit ein brauchbares Rüstzeug, rüsten sie die praktische, umgestaltende Tätigkeit der Menschen mit einer Waffe aus, dann erhalten sie auf Grund dessen die Möglichkeit ihrer realen [114] Verifikation. Es geht nicht darum, daß, wie einige Philosophen meinen, philosophische Thesen nur dann wahr sind, wenn sie „funktionieren“. Eine solche Fragestellung ist der Philosophie des Marxismus fremd. Sie wird bekanntlich vom Pragmatismus propagiert.²⁰ Das Wesen der Sache besteht in

²⁰ Der Pragmatismus, der Wahrheit mit dem Nützlichen in allen Bedeutungen dieses Wortes identifiziert, realisiert ein breitangelegtes Programm der Devaluation [Abwertung] des Wahren. „Bedeutung“, schrieb Dewey, „besitzt größeren Spielraum und größeren Wert als Wahrheit, und die Philosophie beschäftigt sich eher mit

etwas ganz anderem: In dem Maße, wie die philosophischen Thesen die Vielfalt der menschlichen Tätigkeit aufnehmen, können sie mittelbar verifiziert, korrigiert, verbessert werden. Hier läßt sich ein weiteres wichtiges Merkmal des spekulativen philosophischen Denkens erkennen. Philosophische Thesen haben selbst dann, wenn sie nicht wahr sind, eine (mehr oder weniger) verborgene oder offene Bedeutung, die evident wird, insoweit diese Thesen angewandt werden. Den wahren Sinn der Hegelschen Dialektik enthüllten diejenigen, die sie als „Algebra der Revolution“ auffaßten. Der verborgene Sinn des heutigen philosophischen Irrationalismus zeigt sich in der für ihn charakteristischen Apologie der „irrationalen“ (kapitalistischen) Wirklichkeit.

Die Hegelsche Dialektik enthält, wie die Geschichte offenbart hat, eine große Wahrheit. Der philosophische Irrationalismus ist ein gewaltiger Irrtum, der jedoch eine bestimmte historische Wirklichkeit widerspiegelt und deswegen keineswegs sinnlos ist. Auch in der Wissenschaftsgeschichte haben einige Ideen, die, wie später klar wurde, durchaus keine Wahrheiten waren, obwohl sie dafür angesehen wurden, nicht geringe und häufig positive Bedeutung gehabt.²¹

[115] Somit sind die von uns analysierten Besonderheiten des philosophischen Denkens in gewisser Weise (und in verschiedenen historischen Perioden) allem theoretischen Denken eigen, insoweit es eine entsprechend hohe Abstraktionsstufe erreicht. Spezifisch für die Philosophie ist nicht die spekulative Methode der Begriffsentwicklung an sich, sondern der *Grad* der „Spekulation“, der in organischem Zusammenhang steht mit dem Inhalt der Philosophie (und einiger philosophischer Lehren speziell), mit ihrem kategorialen Apparat, ihren theoretischen Ausgangsthesen usw. Aber der Grad ist eine Bestimmung der Qualität, und in diesem Sinne weist er in der Tat einerseits auf die Spezifik der philosophischen Form der Erkenntnis hin und schließt andererseits zugleich die metaphysische Gegenüberstellung der Philosophie und der anderen Formen der theoretischen Forschung aus.

Intuition, Wahrheit, schöpferische Phantasie

Die Charakteristik der philosophischen Form der Erkenntnis als vornehmlich spekulativ muß durch eine Analyse der Intuition ergänzt werden, deren Bedeutung für die Erkenntnis durch die moderne Wissenschaft bewiesen wurde. Der dialektische Materialismus hat den Begriff der Intuition entmystifiziert und ihn auf den wirklichen Inhalt der sinnlichen und rationalen Widerspiegelung der objektiven Realität bezogen. Die marxistische Erkenntnistheorie betrachtet die Frage nach der Intuition nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Erforschung der Wege, die zu wissenschaftlichen Entdeckungen führen, sondern auch in Verbindung mit einer Analyse der Alltagserfahrung, die die unwillkürliche, für das Bewußtsein unbemerkt bleibende Reminiszenz an das, was wahrgenommen wurde, sowie die unwillkürliche, plötzliche Erinnerung einschließt, die „Entdeckung“ dessen, was man anscheinend noch nie gewußt, nie bemerkt und noch nie im Gedächtnis gehabt hat. Dieses Wiedererkennen von etwas, an das man sich unwillkürlich erinnert hat, ist bekanntlich Gegenstand der idealistischen Interpretation in der Phänomenologie Edmund Husserls, der zufolge die Erkenntnis im Grunde genom-

Bedeutung als mit Wahrheit.“ (J. Dewey: *Philosophy and Civilization*, New York 1963, S. 4.) Diese subjektiv-idealistische Auslegung der Bedeutung und Anwendbarkeit theoretischer Thesen ist eine Rechtfertigung des Agnostizismus.

²¹ Das hatte offensichtlich Max Planck im Sinn, als er schrieb, daß „die Bedeutung einer wissenschaftlichen Idee häufig nicht sowohl in ihrem Wahrheitsgehalt, als vielmehr in ihrem Wertgehalt liegt ... Bedenken wir, daß der Wertbegriff gerade einer so objektiven Wissenschaft wie der Physik von vornherein gänzlich wesensfremd ist, so muß dieser Umstand besonders auffallend erscheinen, und es erhebt sich die Frage, wie es zu verstehen ist, daß die Bedeutung einer physikalischen Idee erst bei Berücksichtigung ihres Wertgehaltes voll erschöpft werden kann.“ (M. Planck: *Ursprung und Auswirkung wissenschaftlicher Ideen*. In: *Physikalische Abhandlungen und Vorträge*, Bd. III, Braunschweig 1958, S. 252.)

[116]men den intuitiven Prozeß des Erkennens dessen darstellt, was bereits im Bewußtsein vorhanden ist.²²

Das Problem der Intuition ist besonders wesentlich für das Verständnis der Spezifik der Philosophie, da sie mehr als zweitausend Jahre nicht über die notwendige Basis von Tatsachen für jene außerordentlich umfassenden theoretischen Verallgemeinerungen verfügte, die ihre Grundaufgabe bilden. Da aber die Philosophie die Fragen, vor denen sie steht, nicht unbeantwortet lassen darf, so blieb ihr nur die Wahl zwischen dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus und der Anerkennung des hohen Erkenntniswertes philosophischer Hypothesen, die in der Regel mit Vermutungen, mit intuitiver Überzeugung, Phantasie, Zulassung von Postulaten usw. verbunden sind. Philosophische Hypothesen waren niemals bloße Annahmen, das heißt Aussagen, für deren Wahrheit niemand bürgte. Sie traten im Gegenteil immer als Überzeugungen auf, die mit der Vorstellung, daß sie nur *möglicherweise* wahr seien, psychologisch absolut unvereinbar sind. Philosophen haben niemals die Wendung: „Mir scheint ...“ gebraucht, ihre Behauptungen trugen kategorischen Charakter. Erkenntnistheoretisch können diese Behauptungen wahrscheinlich richtig als Intuitionen begriffen werden, wenn unter diesem Wort allerdings nicht nur ein unmittelbares Erfassen der Wahrheit verstanden wird.

Die intuitiven Behauptungen der Philosophen haben sich je nach den historischen Bedingungen, dem Entwicklungsstand von Wissenschaft und Kultur in unterschiedlicher Weise manifestiert: bald als auf sinnliche Anschauung der Wirklichkeit gegründete Überzeugung, bald als mystische, imperativ verkündete „Erleuchtung“, bald als die Annahme, daß „selbstevidente“ Thesen usw. Ausgangspunkt des logischen Folgerns seien. In allen diesen Fällen haben sich die Philosophen je-[117]doch bewußt oder unbewußt auf die Intuition gestützt. Im übrigen darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als wäre die Intuition eine spezifische Methode der Philosophie. Sie hat ebenfalls in der Naturwissenschaft eine bedeutende Rolle gespielt (und spielt sie auch weiterhin).²³

²² E. J. Solowjow stellt fest: „Die Ersetzung des Erkenntnisprozesses durch den Erkenntnisakt, des widergespiegelten Objekts durch das erkannte Objekt bildet das Wesen der phänomenologischen Lehre von der Gegenständlichkeit. Husserl hebt (wie die Phänomenologie überhaupt) von Anfang an das Problem der Forschung im eigentlichen Sinne des Wortes, das Problem der Erlangung neuen Wissens auf. Es wird vorausgesetzt, daß jede intellektuelle Arbeit, die das Subjekt auszuführen in der Lage ist, sich bezogen auf die bereits bekannte gegenständliche Welt entfaltet. Diese Arbeit kann nur dazu dienen, etwas zu erkennen, was bereits früher unwillkürlich begriffen worden war. (E. J. Solowjow: *Existenzialism i naukschnoje posnanije*, Moskau 1966, S. 114.)

²³ Als Albert Einstein die Entstehung physikalischer Theorien analysierte, wies er darauf hin, daß von den Beobachtungen kein logischer Weg unmittelbar zu den Fundamentalsätzen der Theorie führt. „Höchste Aufgabe des Physikers ist also“, sagte er, „das Aufsuchen jener allgemeinsten elementaren Gesetze, aus denen durch reine Deduktion das Weltbild zu gewinnen ist. Zu diesen elementaren Gesetzen führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition.“ (A. Einstein: *Motive des Forschens*. In: *Zu Max Plancks sechzigstem Geburtstag. Ansprachen in der Deutschen Physikalischen Gesellschaft*, S. 31.) Uns scheint, daß diese Bemerkung Einsteins nichts mit der Konzeption der Intuition zu tun hat, wonach diese ein alogischer Prozeß ist. Hier handelt es sich lediglich darum, daß die intuitive Folgerung kein Schluß ist, der einer Serie von Syllogismen entspringt, sondern ein eigentümliches Durchbrechen der Kontinuität in der theoretischen Forschung, einen dialektischen Sprung darstellt, dessen Grundlage die angehäuften Erfahrungen und Kenntnisse sind, was bei Vorhandensein einer gewissen intellektuellen Fähigkeit dann zur intuitiven Folgerung führt.

Zur Unterstützung unseres Gedankens führen wir eine Bemerkung von N. N. Semjonow an: „Während das wissenschaftliche Denken nur insoweit für ‚logisch‘ und ‚rational‘ (vernünftig) gehalten wird, wie es in strenger Übereinstimmung mit den Axiomen, Postulaten und Theoremen der formalen oder mathematischen Logik steht, beginnt das sich faktisch vollziehende wissenschaftliche Denken unweigerlich den Eindruck zu erwecken, als sei es irrational (unvernünftig). Die Wissenschaft aber beginnt überhaupt einem Irrenhaus zu gleichen, in welchem die äußere Ordnung nur mit Hilfe der Krankenwärter (lies Logiker) aufrechterhalten wird, keinesfalls jedoch von den darin Lebenden, die nur davon träumen, wie diese Ordnung zerstört werden könnte.“ (N. N. Semjonow: *Marxistsko-leninskaja filosofija i woprossy jestestwosnanija*. In: *Kommunist*, 1968, Nr. 10, S. 62.)

Die Vertreter des Intuitionismus in der Philosophie, die sich bis zu einem gewissen Grade dieser Besonderheit der Philosophieentwicklung bewußt waren, verabsolutierten sie, ohne zu bemerken, daß die Intuition selbst eine kritische Untersuchung und Einschätzung erfordert. Sie behaupten, daß eben die intuitive Entdeckung von Ausgangsthesen das Spezifikum der Philosophie sei.

Die hohe Wertschätzung der Intuition und ihrer Bedeutung für die Erkenntnis durch die Rationalisten sowie durch einige Empiriker des 17. Jahrhunderts (zum Beispiel John Locke) bedeutete bekanntlich keine Schmälerung der Rolle der Logik, des logischen Schlusses, des Beweises: Das Ideal des Rationalismus war die mathematische Methode. Deshalb wäre es ein [118] schwerer Fehler, die Rationalisten für Intuitionisten zu halten. Bei einem solchen Herangehen würde jede Anerkennung der Erkenntnisbedeutung der Intuition den Übergang zum Intuitionismus bedeuten.

Der Intuitionismus ist eine irrationalistische Lehre, die die Intuition als alogischen Akt des Begreifens der irrationalen Realität interpretiert. Daß Kant die Unmöglichkeit intellektueller Intuition bewiesen hatte, hielt Henri Bergson für ein hervorragendes Verdienst dieses Philosophen. Aber daraus folgt nach Bergson etwas, worauf Kant nicht gekommen war:

Die einzig mögliche Intuition ist die überintellektuelle Intuition. Sie bilde auch die Grundlage der spezifisch philosophischen Weltsicht. Der Intellekt, sagt Bergson, ist seiner Herkunft und Funktion nach zutiefst praktisch: Seine „Rolle ... ist es, Handlungen vorzustehen. An der Handlung aber ist, was uns angeht, das Resultat; die Mittel kümmern uns wenig, wenn nur der Zweck erreicht wird.“²⁴ Der französische Intuitionist, der den Zusammenhang des Intellekts mit der gegenständlichen materiellen Welt hervorhob, die nach seiner Lehre leblos, statisch ist, suchte zu beweisen, daß die reine Dauer, das reine Werden die ursprüngliche Realität sei, von der sowohl die Materie wie der Intellekt Nebenprodukte seien. Die philosophische Intuition erfasse gerade die nichtmaterielle Dauer, die metaphysische Zeit.²⁵

Bergson vertrat die Meinung, daß die „primäre Intuition“ (intuition originelle), die er später als System von Folgerungen auszudrücken suchte, die Grundlage jedes bedeutenden [119] philosophischen Systems bilde. Die intuitive Weitsicht ist logisch nicht adäquat ausdrückbar, sie ist „etwas Einfaches, unendlich Einfaches, etwas so außerordentlich Einfaches, daß es dem Philosophen niemals gelungen ist, es auszudrücken. Und deswegen hat er sein ganzes Leben lang gesprochen. Was er im Geist hatte, konnte er nicht formulieren, ohne sich verpflichtet zu fühlen, seine Formulierung zu korrigieren und danach die Korrektur zu korrigieren.“²⁶

Der Irrtum Bergsons besteht keineswegs darin, daß er die Ausgangsthesen der philosophischen Systeme für „primäre Intuitionen“ hält. Er irrt darin, daß er die Intuition als irrationales Erfassen des Irrationalen deutet sowie die Möglichkeit ausschließt, auch auf nichtintuitivem Wege zu einer philosophischen Ausgangsthese zu gelangen und ihr einen adäquaten logischen (theoretischen) Ausdruck zu geben. Er schließt die Möglichkeit des Folgerns, Bewei-

²⁴ H. Bergson: Schöpferische Entwicklung. Übers. v. G. Kantorowicz, Jena 1930, S. 302.

²⁵ Der Intuitionismus besteht folglich nicht nur in einer bestimmten Deutung des Erkenntnisprozesses, sondern auch in der subjektivistischen Verwischung des qualitativen Unterschiedes zwischen der Widerspiegelung und ihrem Inhalt. Das tritt besonders auffällig in der Lehre von Benedetto Croce in Erscheinung, der die Gegenstände als Intuition ansieht, das heißt, ihre vom erkennenden Subjekt unabhängige Existenz leugnet: „Was bedeutet die begriffliche (gedankliche) Erkenntnis? Sie ist eine Erkenntnis von Beziehungen zwischen Dingen, und die Dinge sind Anschauungen [intuizioni].“ (B. Croce: Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik. Theorie und Geschichte, Leipzig 1905, S. 22.) Wir heben diesen ontologischen Aspekt des intuitionistischen Idealismus hervor, damit noch deutlicher wird, daß die Anerkennung und Hochschätzung des Erkenntniswertes der Intuition weder mit dem Intuitionismus noch mit dem Idealismus überhaupt etwas gemein haben. Das beweist überdies auch die Geschichte der Philosophie.

²⁶ H. Bergson: L'Intuition philosophique. In: Œuvres, Paris 1959, S. 1347.

sens und Erklärens aus. In der eigentlichen Philosophiegeschichte ist die Sache unvergleichlich komplizierter. Als Thales erklärte, alles entstehe aus dem Wasser, berief er sich auf Fakten (davon spricht beispielsweise Aristoteles), führte er logische Argumente an. Aber das alles war natürlich nicht ausreichend. Den Fakten und Argumenten kam die Intuition zu Hilfe, die man trotz Bergson richtiger nicht primäre, sondern sekundäre Intuition nennen sollte, da Erfahrungen und Kenntnisse ihre Grundlage bilden. Jedoch die Tatsachen sowohl wie das Wissen waren unzureichend für die Begründung der philosophischen Grundauffassung.

Die Mangelhaftigkeit der empirischen und theoretischen Daten wird nicht nur beim Studium der antiken Philosophie evident. Die Philosophie trachtet danach, die Einheit des Universums zu erkennen, während die Daten, über die sie verfügt, stets historisch begrenzt und in diesem Sinne unzureichend sind. „Die Menschen finden sich also“, sagt Engels, „vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eigenen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können. Aber dieser Widerspruch liegt nicht nur in der Natur der beiden Faktoren: Welt und Menschen, sondern er ist auch der [120] Haupthebel des gesamten intellektuellen Fortschritts und löst sich tagtäglich und fortwährend in der unendlichen progressiven Entwicklung der Menschheit ...“²⁷

So kann also die Synthese von empirischen und wissenschaftlichen Kenntnissen niemals abgeschlossen sein. Das verleiht der philosophischen (übrigens auch der naturwissenschaftlichen) Konzeption des Ganzen, Allgemeinen, Unendlichen, Unvergänglichen den Charakter einer eigenartigen Hypothese, die auch dann, wenn sie die wissenschaftlichen Daten ihrer Zeit wirklich zu einer Synthese zusammenfaßt, ständig der Korrektur, der Entwicklung im Lichte der neuen wissenschaftlichen Entdeckungen bedarf.

Der Philosoph kann zum Unterschied vom Naturwissenschaftler auf Überlegungen über das Allgemeine, Unendliche, Unvergängliche, das Ganze usw. nicht verzichten. Selbst wenn er die „Metaphysik“ beiseite läßt und seine Forschung bewußt ausschließlich auf beispielsweise erkenntnistheoretische Probleme beschränkt, steht er auch in diesem Bereich vor der Aufgabe der theoretischen Synthese, der Formulierung von Schlußfolgerungen, die allgemeine und notwendige Bedeutung haben. Dabei können eine solche Synthese und die mit ihr verknüpften Schlußfolgerungen niemals die gesamte Fülle der für sie notwendigen empirischen Daten zur Grundlage haben. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, daß diese Schwierigkeit in allen Bereichen des theoretischen Wissens auftritt, da die Induktion stets unvollständig ist und die Universalität eines von der Naturwissenschaft formulierten Gesetzes weniger theoretisch als durch die Tatsachen bestätigt wird. Theoretisch denkbar sind aber auch Tatsachen, die das betreffende Gesetz nicht bestätigen. Den Naturforscher beunruhigt das nicht, da es eine unbeschränkte Anzahl von Erscheinungen gibt, die nach dem gegebenen Gesetz ablaufen, dessen Universalität qualitativ begrenzt ist, die aber, falls erforderlich, auch in quantitativer Beziehung begrenzt werden kann.²⁸ Anders ist es in der Philosophie, da sie zur Erkenntnis des Allgemeinen strebt, das sowohl in quantitativer wie qualitativer Hinsicht am geringsten beschränkt ist.

[121] Die produktive Fähigkeit der Phantasie, die nach Kant für den Erkenntnisprozeß von grundlegender Bedeutung ist, spielt auf jeden Fall in der Philosophie eine erstrangige Rolle.

²⁷ Friedrich Engels: Anti-Dühring. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 35.

²⁸ Niels Bohr hebt die positive wissenschaftliche Bedeutung dieses Umstandes im Zusammenhang mit der Analyse der philosophischen Interpretation der [121] Quantentheorie hervor. Er weist darauf hin, daß es „oft in der Geschichte der Wissenschaft“ der Fall gewesen ist, daß „neue Entdeckungen eine fundamentale Begrenzung von Gesichtspunkten offenbart haben, deren allgemeine Gültigkeit bislang für unumstößlich gehalten wurde: wir gewinnen einen weiteren Ausblick und die Fähigkeit, in erhöhtem Maße Beziehungen selbst zwischen solchen Phänomenen nachzuspüren, die vorher sogar als unvereinbar erscheinen konnten“. (N. Bohr: Licht und Leben. In: Atomphysik und menschliche Erkenntnis, Braunschweig 1964, S. 5.)

Freilich wird diese Tätigkeit materialistisch gedeutet und nicht als apriorisches, von den empirischen Daten unabhängiges und ihnen vorausgegangenes gedankliches Konstruieren eines beliebigen empirischen Gebildes. Kant verneinte die Möglichkeit intellektueller Intuition. Sie war für ihn im Hinblick auf die der „reinen“ Vernunft eigene Befähigung zu einer Erkenntnis, die über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausgeht, eine rationalistische Illusion. In diesem Sinne ist intellektuelle Intuition wirklich unmöglich. Jedoch braucht der Begriff der intellektuellen Intuition nicht unbedingt im rationalistischen Geiste des 17. Jahrhunderts gedeutet zu werden, gegen den Kant mit voller Berechtigung auftrat. Die moderne Wissenschaft erlaubt es, die Intuition als unabdingbares Element der schöpferischen Phantasie des Wissenschaftlers zu erforschen, einer Phantasie, deren Grundlage Fakten, Kenntnisse, von Wissensdrang erfülltes Forschen bilden.

Der Gegensatz zwischen der Philosophie des Marxismus und dem Intuitionismus besteht somit durchaus nicht darin, daß der Intuitionismus die Existenz der Intuition anerkennt und der dialektische Materialismus nicht. „Als Tatsache der Erkenntnis ist jede Art von Intuition eine unbestreitbare Realität, die im Erkenntnisbereich allen gegeben ist“, bemerkt W. F. Asmus treffend. „Als *Theorie* der Erkenntnistatsachen hingegen ist jede Theorie der Intuition eine *philosophische* Theorie – und als solche entweder idealistisch oder materialistisch, metaphysisch oder dialektisch.“²⁹ Folglich ist die Frage nicht die, ob es eine spezifische Erkenntnisfähigkeit, die sich ihrem Wesen nach von dem am Ende einer Serie von Syllogismen stehenden folgerichtigen logischen Schluß unter-[122]scheidet, gibt oder nicht, sondern die Frage besteht darin, wie eine solche Widerspiegelung der Wirklichkeit möglich ist, wie sie sich zu den dem erkennenden Individuum zur Verfügung stehenden Erfahrungen, Kenntnissen usw. verhält. Wenn Newton, wie die Legende erzählt, „plötzlich“, als er seine Aufmerksamkeit auf das Fallen eines Apfels richtete, zur Entdeckung des Gravitationsgesetzes kam, so war dieser Intuition sicher ein längeres Nachdenken über den Problemkreis und das von Galilei entdeckte Gesetz vorausgegangen, wonach die Beschleunigung eines fallenden Körpers nicht von seiner Beschaffenheit oder der Schnelligkeit des Falls abhängt, sondern konstant ist. Damit besteht das Problem in der richtigen Interpretation des in der Geschichte der Erkenntnis stets festzustellenden Faktums der Intuition. Es besteht ferner darin, zu klären, ob auf diese Fähigkeit der Erkenntnis wissenschaftliche und kritische Forschungs- und Verifikationsmethoden angewandt werden können.³⁰

Die Intuition als unmittelbares Erschauen der Wahrheit zu deuten, wie die Rationalisten des 17. Jahrhunderts und die intuitionistischen Irrationalisten, ist völlig haltlos, da die Geschichte der Naturwissenschaft und Philosophie eine unüberschaubare Zahl von Beispielen irriger Intuitionen kennt. „Das Vertrauen auf die sogenannte Intuition hat sich zu oft als irreführend herausgestellt“, bemerkt Hans Reichenbach zutreffend.³¹ Mario Bunge unterzieht in seiner aufschlußreichen Untersuchung „Science and Intuition“ die idealistischen Konzeptionen der Intuition einer überzeugenden Kritik und analysiert konkret die verschiedenen Arten der Intuition, die sich in der sinnlichen Wahrnehmung, in der Phantasie, im Schluß, in der Einschätzung usw. manifestieren. Bunge verurteilt den idealistischen Kult der Intuition und tritt mit [123] Recht sowohl gegen die Überbewertung wie gegen die Unterbewertung dieser Er-

²⁹ W. F. Asmus: Problema intuizii w filosofii i matematike, Moskau 1965, S. 60.

³⁰ W. Steklow hat unseres Erachtens sehr scharfsinnig auf ein Element der Intuition hingewiesen, nämlich auf die Fähigkeit, eine Gesetzmäßigkeit zu bemerken, wenn man Einzelfälle, in denen sie sich äußert, beobachtet, das heißt auf die Fähigkeit, gestützt auf *unvollständige* Induktion richtige Schlüsse zu ziehen: „Zehntausende haben auf den pendelnden Kronleuchter des Doms von Pisa geblickt, aber kein einziger mit Ausnahme von Galilei kam auf den Einfall, daß man daraus ein allgemeines Gesetz für die Pendelschwingung ableiten könne. Galilei hingegen genügte diese eine Beobachtung, um das (allerdings angenäherte) Gesetz des sogenannten Isochronismus zu finden, das auf jedes beliebige Pendel zutrifft.“ (W. Steklow: Matematika i jejo snatschenije dlja filosofii, S. 106.)

³¹ H. Reichenbach: The Direction of Time. S. 16.

kenntnisform auf, der die Wissenschaft nicht nur große Entdeckungen verdankt, sondern auch zahlreiche Irrtümer zuschreiben muß. Man kann Bunge nur zustimmen, wenn er schlußfolgert: „Die verschiedenen Formen der Intuition ähneln den anderen Erkenntnis- und Urteilsformen darin, daß sie kontrolliert werden müssen, wenn sie nützlich sein sollen. Zwischen die Sinnesintuition und die reine Vernunft gestellt, ist die intellektuelle Intuition fruchtbringend. Aber außer Kontrolle führt sie zu Unergiebigkeit.“³²

Immerhin ist nichts trügerischer als die Auffassung, daß die Intuition niemals täusche. Diese Wahrheit erkennen indirekt auch die Intuitionisten an, da jeder von ihnen überzeugt ist, er besitze zum Unterschied von den anderen Philosophen (einschließlich der Intuitionisten) das Monopol der intuitiv begreifbaren Wahrheit. Die Behauptung, die Intuition sei ein spezifisches Organon der Philosophie, bedeutet die Anerkennung der prinzipiellen Unmöglichkeit wissenschaftlicher Philosophie. Unseres Erachtens nimmt die Intuition in der Philosophie nicht mehr Raum ein als in der theoretischen Naturwissenschaft, im künstlerischen Schaffen oder in der Tätigkeit eines Erfinders. Vielleicht ist es aber sinnvoll, von einer spezifisch *philosophischen* Intuition zu sprechen, ebenso wie man vom spezifischen Charakter der künstlerischen Intuition spricht? Es wäre unsinnig, die Spezifik der philosophischen Erkenntnisform zu leugnen, noch unberechtigter wäre es jedoch, sie auf die philosophische Intuition reduzieren zu wollen. Die Analyse der philosophischen Lehren führt zu dem Schluß, daß die relative Einheit der philosophischen Form der Erkenntnis wesentliche Unterschiede, Gegensätzlichkeiten und Widersprüche einschließt. Während die einen Philosophen – zumindest subjektiv – von intuitiven Einsichten ausgehen, nehmen die anderen von der Wissenschaft oder der Alltagserfahrung vermittelte Fakten zum Ausgangspunkt.

Die Psychologie des philosophischen Schaffens ist ein völlig unerforschtes Gebiet, und die mehr oder weniger verstreuten Daten, über die wir verfügen (beispielsweise die Berichte der Philosophen über die Entstehung ihrer Ideen), bieten keine durch Fakten fundierte Begründung für die Annahme, daß es [124] eine besondere philosophische Intuition gibt. Auf dieser Annahme bestehen die Intuitionisten unter Berufung auf ihr eigenes philosophisches Schaffen. Aber selbst wenn man ihren Erklärungen Glauben schenkt, so läßt sich in diesem Fall nur vermuten, daß die Intuition in ihrem philosophischen Schaffen eine besondere Rolle gespielt hat. Aber nicht alle Philosophen sind ja Intuitionisten; die Mehrzahl von ihnen sind Gegner des Intuitionismus.

Die wissenschaftliche Analyse der Zeugnisse der intuitionistischen Philosophen, wie offenerzig sie auch waren, zeigt, daß sie den Einfluß unterbewerten, den andere Philosophen, philosophische Traditionen, wissenschaftliche Daten, bestimmte historische Bedingungen usw. auf sie ausgeübt haben. Die Ideen, die sich in den intuitionistischen Lehren unter dem eindeutigen Einfluß anderer, in der Regel nichtintuitionistischer Theorien herausgebildet haben, werden alle für „Primärintuitionen“ ausgegeben, die von der voraufgegangenen philosophischen Entwicklung völlig unabhängig sein sollen. Das wird besonders deutlich bei Bergson: Seine Hauptideen haben sich unter dem Einfluß der irrationalistischen Tradition in Deutschland und Frankreich herausgebildet, seine „Metaphysik des Werdens“ interpretiert auf irrationalistische Weise das Entwicklungsprinzip das in der Philosophie und Naturwissenschaft ausgangs des 19. Jahrhunderts fast allgemeine, wenn auch keine nachhaltige Anerkennung gefunden hatte. Wurde man das Verhältnis Bergsons zu Kant, Hegel, Schopenhauer, Dilthey, Maine de Biran, Boutroux, Darwin und Spencer sowie zu den Vertretern des naturwissenschaftlichen Materialismus analysieren, so würde zweifellos die Rolle der Intuition bei der Schaffung seines philosophischen Systems, das wiederholt als das originärste in der Geschichte der Philosophie charakterisiert wurde, auf ein Minimum reduziert.

³² M. Bunge: Science and Intuition, Englewood Cliffs, New York 1962, S. 111.

Somit kennzeichnet die Intuition ebenso wie der spekulative Charakter die Spezifik der Philosophischen Erkenntnisform, obwohl diese beiden Besonderheiten der Erkenntnis in jeder theoretischen Forschung zu finden sind.³³ Auch hier gibt es [125] offenbar keine Gründe für die Schlußfolgerung, daß es Merkmale des philosophischen Denkens gibt, die nur ihm allein eigen sind. Mithin geht es hier wiederum um das Ausmaß, in welchem Spekulation und Intuition von der Philosophie angewandt werden. Dieses Ausmaß differiert wesentlich in den einzelnen philosophischen Lehren und in den einzelnen Etappen der historischen Entwicklung der Philosophie.

Die Interpretation als philosophische Forschungsmethode

Die Entdeckung früher unbekannter Erscheinungen und Prozesse sowie der Eigenschaften der sie bestimmenden Gesetze, die Entdeckung der Wege und Mittel zur praktischen Beherrschung dieser Gesetze – das sind die wichtigsten Aufgaben der Wissenschaften, zu deren Lösung direkte und instrumentelle Beobachtungen, Beschreibungen, Experimente, die theoretische Analyse von Tatsachen, Verallgemeinerungen, spezielle Forschungs- und Verifikationsmethoden und dergleichen mehr dienen. Die Philosophie besitzt weder eine experimentelle Technik noch instrumentelle Beobachtungsmittel, noch chemische Reagentien usw.: Dies alles muß ihr die Kraft der Abstraktion ersetzen.

Dem Philosophen stehen Fakten zur Verfügung, die ihm durch persönliche Beobachtung gegeben sind, oder aber Fakten, die sich aus wissenschaftlichen Spezialforschungen ergeben haben. Dem Philosophen dient als Material hauptsächlich das aus den Wissenschaften und anderen Quellen geschöpfte Wissen von den Dingen. Auf diese Weise hat es die Philosophie, zumindest in der Form, in der sie in der Epoche besteht, in deren Verlauf sich die Einzelwissenschaften herausbilden und eine weitverzweigte Entwicklung erfahren, mit mehr oder weniger fertigen, bearbeiteten Tatsachen zu tun, [126] die ihr Wissenschaft und Praxis liefern, sowie mit bestimmten Erscheinungen des materiellen und geistigen Lebens der Gesellschaft, die sie sich in ihrer Einheit zu begreifen, theoretisch zu verallgemeinern, als Zusammenhang zu interpretieren und weltanschaulich zu erklären bemüht. Heißt das, daß in der Philosophie Entdeckungen im Grunde genommen unmöglich sind? Das Wesen der Sache liegt darin, daß das bereits vorhandene Wissen, das von der Philosophie analysiert und beurteilt, kurzum interpretiert wird, die Grundlage philosophischer Entdeckungen bildet.

Der Interpretation kommt bei theoretischen Forschungen auf jedem Wissensgebiet eine große Rolle zu. Engels nannte die Entdeckung des Planeten Neptun durch Leverrier eine große wissenschaftliche Leistung. Dadurch, daß der französische Gelehrte die von den Astronomen ermittelten Fakten analysierte, stellte er theoretisch das Vorhandensein eines bis dahin noch nicht bekannten Planeten fest und gab seinen Standort an. Diese Entdeckung basiert auf der Interpretation von Tatsachen, die den Astronomen bekannt waren. Um sie jedoch so zu interpretieren, wie es Leverrier tat, war die Überzeugung erforderlich, daß die Existenz eines weiteren Planeten in unserem Sonnensystem möglich ist.

³³ Diese für das Verständnis sowohl der Intuition wie der Philosophie Wichtige Seite der Frage unterstreicht Louis de Broglie. Er sagt: „... die in ihrer Grundlage und ihren Methoden dem Wesen nach rationale menschliche Wissenschaft kann ihre bemerkenswertesten Errungenschaften nur durch ungestüme, gefährliche Sprünge des Verstandes erreichen, wenn die von dem [125] drückenden Zwang der strengen Schlußfolgerungen befreiten Fähigkeiten, die man Phantasie, Intuition, Scharfsinn nennt, wirksam werden.“ (L. de Broglie: *Sur les Sentiers de la science*, Paris 1960, S. 354. Zit. in: *Logik der wissenschaftlichen Forschung*. Hrsg. v. P. W. Kopnin und M. W. Popowitsch, Berlin 1969, S. 236.) Interessant ist, daß de Broglie in der Phantasie (freilich nicht im gewöhnlichen Wortsinn verstanden), in der Intuition und im Scharfsinn den Ausdruck ein und derselben Erkenntnisgabe sieht.

Gegenwärtig nimmt die Interpretation als wissenschaftliche Forschungsmethode einen unvergleichlich größeren Raum in der Naturwissenschaft ein als in der Vergangenheit. Das erklärt sich vermutlich aus der Entwicklung der theoretischen Forschungen, aus der Anwendung mathematischer Methoden in der Naturwissenschaft usw. Die moderne Wissenschaft hat dem Begriff der Interpretation verschiedene spezielle Bedeutungen gegeben. Unter Bezugnahme darauf schreibt W. A. Štoff: „In der wissenschaftlichen Erkenntnis lassen sich drei Arten von Interpretation unterscheiden: 1. die Interpretation formaler logisch-mathematischer Zeichensysteme; 2. die Interpretation von Gleichungen der mathematischen Naturwissenschaft; 3. die Interpretation als Deutung von Beobachtungen, Experimentaldaten und wissenschaftlichen Tatsachen.“³⁴ Diese Klassifikation der Interpretationsarten erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da der Autor hauptsächlich Mathematik, Logik und Naturwissenschaften [127] im Sinn hatte. Auf alle Fälle bestätigt sie aber die Meinung, daß die Rolle der Interpretation in der Wissenschaft zunimmt. Warum werfen wir nun die Frage nach der besonderen Stellung der Interpretation in der Philosophie auf? Weil die Interpretation in jeder Einzelwissenschaft *eine* von mehreren Forschungsmethoden ist, für die Philosophie aber, die sich nicht mit der Gewinnung von Tatsachen, dem Rohmaterial der Erkenntnis befaßt, hat sie entscheidende Bedeutung.

In der Vergangenheit bereicherten die Philosophen die Naturwissenschaften häufig durch große Entdeckungen. Das war möglich, weil Philosophie und Einzelwissenschaften nicht streng voneinander abgegrenzt waren. Descartes und Leibniz waren nicht nur Philosophen, sondern auch Mathematiker und Naturforscher. Die Naturwissenschaft trug vornehmlich empirischen Charakter, und mit ihren theoretischen Problemen beschäftigte sich die Philosophie (Naturphilosophie), die in spekulativer Form einigen hervorragenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen vorgriff beziehungsweise sie sogar formulierte. Ein treffendes Beispiel hierfür ist Lorenz Oken. „Oken entdeckt auf dem Gedankenweg“, sagte Engels, „das Protoplasma und die Zelle, aber es fällt niemand ein, die Sache naturwissenschaftlich zu verfolgen ...“³⁵ Im weiteren Verlauf nahm die Entwicklung der theoretischen Naturwissenschaft der Naturphilosophie ihre frühere Bedeutung. Diese konnte die Entdeckungen der Naturwissenschaft, die weit über die Grenzen der der Philosophie zugänglichen Erfahrung hinausging, nicht mehr vorwegnehmen. Die Naturphilosophie ist, obwohl sie auch noch in unseren Tagen existiert, schon längst zu einem historischen Anachronismus geworden.

Somit hat die Entwicklung der speziellen Naturwissenschaften und der spezifischen Methoden der naturwissenschaftlichen Forschung die Rolle der Philosophie bei der Entdeckung neuer Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten der Natur immer mehr begrenzt, andererseits aber hat sich die Bedeutung der sowohl für die Naturwissenschaft wie auch für die Philosophie selber erforderlichen philosophischen Interpretation naturwissenschaftlicher Entdeckungen erhöht. Die Interpretation verliert mehr und mehr ihren früheren ontologi-[128]schen Charakter und wird vornehmlich erkenntnistheoretisch.

Eine solche Interpretation (Auslegung, Deutung) ist nicht bloß ein philosophisches Compendium naturwissenschaftlicher Entdeckungen, sondern ihre kritisch-erkenntnistheoretische Deutung. Ein hervorragendes Beispiel einer wissenschaftlichen philosophischen Interpretation der Leistungen der Naturwissenschaft ist Lenins Analyse der Krise in der Physik im ausgehenden 19. Jahrhundert.

Jede Interpretation geht von Tatsachen aus beziehungsweise davon, was für eine Tatsache gehalten wird. Ihr hauptsächliches Anliegen ist es, diese Tatsachen (oder was dafür gilt) zu erklären, ihre Beziehung zu anderen Tatsachen aufzudecken, die mit diesen Tatsachen ver-

³⁴ V. A. Štoff: Modellierung und Philosophie, Berlin 1969, S. 195.

³⁵ Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 477, 478.

bundenen Vorstellungen zu bewerten, sie zu revidieren, wenn es notwendig ist, und neue Schlußfolgerungen zu ziehen. Die Besonderheit dieser oder jener Philosophie besteht darin, welche Tatsachen (oder Annahmen) sie als Ausgangspunkt wählt, sowie darin, welche Bedeutung sie ihnen beimißt und wie sie sie interpretiert.

Thomas von Aquin und Hegel gehen von der Vorstellung aus, daß es eine absolute, göttliche Vernunft gibt. Für Thomas befindet sich die göttliche Vernunft außerhalb der Welt. Sie ist der Welt, die sie aus dem Nichts erschaffen hat, unendlich überlegen. Hegel erklärt hingegen, daß die göttliche Vernunft nicht außerhalb der Welt existiere, da sie ihr Wesen wie auch das Wesen der menschlichen Vernunft ausmache. Deshalb seien Göttliches und Menschliches gar nicht so weit von einander entfernt. Diese (im Rahmen der idealistischen Philosophie) gegensätzlichen Konzeptionen zeigen, wie wesentlich die Rolle der Interpretation in der Philosophie ist. Man kann sogar sagen: Die Ausgangsthesen bei beiden Denkern sind nicht Fakten, sondern Annahmen, nämlich eine bestimmte, theologische Interpretation der Welt. Bei Hegel wird sie so weit mit realem Inhalt gefüllt, daß sie schließlich in Widerspruch zu der ihr nicht entsprechenden Form tritt.

Jede Begriffsdefinition, sofern sie natürlich nicht die einzig mögliche ist (was in den meisten Fällen ausgeschlossen ist, da das Konkrete in der Wissenschaft die Einheit unterschiedlicher Definitionen ist), ist eine Interpretation, die durch eine andere Interpretation, das heißt, durch eine andere Definition [129] ergänzt wird. Deshalb können unterschiedliche Interpretationen einander nicht nur ausschließen, sondern auch ergänzen, obwohl sie in diesem Falle in der Regel nicht einfach summiert, sondern in einer theoretischen Schlußfolgerung zusammengefaßt werden.³⁶

Interpretation ist von theoretischer Forschung nicht zu trennen, da letztere niemals lediglich ein Konstatieren von Tatsachen sein kann, das heißt, sie setzt stets bestimmte Annahmen, theoretische Prämissen, Folgerungen und dergleichen mehr voraus. Die Neopositivisten, die das Verifikationsprinzip entwickelt haben, versuchten, zu „Protokollaussagen“ als reiner Konstatierung des Beobachtbaren zu gelangen, die in dieser ihrer Eigenschaft Kriterium der Wahrheit empirischer Annahmen sein sollten. Dieser Versuch war bekanntlich erfolglos. Die Neopositivisten gelangten schließlich zu dem Schluß, daß jedes Konstatieren eine Interpretation ist, da sie die Ausgliederung des zu Konstatierenden, sein Inbeziehungsetzen zu anderen Tatsachen voraussetzt. Bertrand Russell behauptete, daß die Relativitätstheorie den Unterschied zwischen dem heliozentrischen und dem geozentrischen System auf unterschiedliche Arten der Interpretation ein und [130] derselben Tatsache zurückführe: „... Wenn der Raum

³⁶ Lajos Jánossy weist darauf hin, daß in der Naturwissenschaft unterschiedliche, aber gleich legitime (natürlich bei einem gegebenen Stand der Kenntnisse) Interpretationen der einzelnen Erscheinungen möglich sind: „Einsteins Interpretation des Versuchs von Michelson und Morley und ähnlicher Versuche ist vom Standpunkt der Logik nicht die einzig mögliche. Vor Einstein haben Lorentz und unabhängig von ihm Fitzgerald ... die Existenz des Äthers angenommen. Sie waren auch der Meinung, daß die auf den Äther bezogenen elektromagnetischen Erscheinungen durch die Maxwell'schen Gleichungen beschrieben werden. Mathematisch unterscheidet sich die Lorentz-Fitzgerald'sche Interpretation in keiner Weise von der Einsteinschen; wir können auf dem Standpunkt Einsteins oder dem von Lorentz-Fitzgerald stehen – wir werden die gleichen Antworten auf alle die physikalischen Fragen erhalten, die wir heute als experimentell gelöst ansehen können.“ L. Jánossy: Snatschenije filossofii dlja fisitscheskich issledowani. In: Woprossy filossofii, 1958, Nr. 4, S. 99.) In der Philosophie sind zum Unterschied von der Physik derartige sich wesentlich voneinander unterscheidende und andererseits gleichberechtigte Interpretationen offensichtlich unmöglich. Deshalb sind unterschiedliche Interpretationen in der Philosophie Ausdruck verschiedener Richtungen und stehen stets in polemischer Beziehung zueinander. Dennoch wäre die Annahme unrichtig, daß sich entgegengesetzte philosophische Interpretationen immer zueinander wie Wahrheit und Irrtum verhalten: Was Wahrheit ist, stellt sich nicht selten heraus, wenn man auf beide entgegengesetzte Interpretationen verzichtet. So setzt die wissenschaftliche Auffassung der geschichtlichen Notwendigkeit die entschiedene Ablehnung sowohl des Fatalismus wie des Voluntarismus voraus.

rein relativ ist, liegt der Unterschied zwischen den Feststellungen: ‚Die Erde dreht sich‘ und ‚Der Himmel dreht sich‘ ausschließlich in den Worten – beide müssen dazu dienen, dieselbe Erscheinung zu beschreiben.³⁷ Mit der Gleichsetzung von Konstatieren und Interpretieren kann man sich natürlich nicht einverstanden erklären. Offensichtlich ist jedoch, daß diese Erkenntnismethode nicht vor offenen oder versteckten Annahmen und dementsprechend vor unterschiedlichen Interpretationen bewahrt.

Interpretation bedeutet die Anwendung des uns zur Verfügung stehenden Wissens auf Tatsachen, die wir bestrebt sind zu untersuchen. Wir sprechen von der Anwendung von Wissen, nicht aber von Wahrheiten, da dies nicht ein und dasselbe ist. Das ptolemäische Weltsystem war nicht wahr, doch es summierte bestimmte Beobachtungen, es implizierte einige wahre Vorstellungen und war für seine Zeit wissenschaftlich; es ermöglichte, bestimmte Erscheinungen zu erklären und vorauszusagen. In der Philosophie ist es besonders wichtig, eine Vermischung von Wissen (Kenntnissen) und Wahrheit zu vermeiden. Die gründlichste Kenntnis falscher Thesen, die zu verschiedenen Zeiten von Naturforschern oder Philosophen ausgesprochen und für Wahrheiten gehalten wurden, gibt kein Wissen über die Wahrheit. Allerdings fördert die Erkenntnis von Irrtümern auch die Erkenntnis der Wahrheit.

Wissen als theoretische Grundlage der Interpretation braucht bloß Kenntnis dessen zu sein, was bestimmte Wissenschaftler behauptet haben und was bestätigt wurde, bestätigt wird oder umgekehrt in Zukunft widerlegt werden wird. Die Demokritische Konzeption der undurchdringlichen unteilbaren Atome und der absoluten Leere, die ebendeshalb als theoretische Begründung der Interpretation der Welt diente, weil sie nur Elemente der Wahrheit enthüllte, schränkte die Möglichkeiten der Erklärung der *qualitativen* Vielfalt der Erscheinungen ein. Zur Zeit Demokrits war jedoch noch keine Erklärung, ja nicht einmal ein Konstatieren der unendlichen qualitativen Vielfalt der Naturerscheinungen möglich.

Die Interpretation ist nicht nur vom Charakter des Wissens (in erster Linie von der in ihnen enthaltenen objektiven [131] Wahrheit), sondern auch von ihrem Ausmaß abhängig. Die altgriechischen Philosophen, die über einen sehr begrenzten Schatz theoretischer Kenntnisse verfügten (ein beträchtlicher Teil davon involvierte zudem nur Elemente der Wahrheit), versuchten, eine integrale, das heißt philosophische Interpretation der Wirklichkeit zu geben. Dieses eindeutige Mißverhältnis zwischen der theoretischen Grundlage der Interpretation und der Interpretation selber führte unweigerlich zu naiven, irrigen, mitunter phantastischen Schlußfolgerungen.

Die Entwicklung der Wissenschaft erhöht ständig den Umfang des Wissens. Die wissenschaftlichen Forschungs- und Verifikationsmethoden aber schaffen die Voraussetzungen, um eine immer größere Annäherung des Wissens an die objektive Wahrheit zu erreichen. Gleichwohl sind die Möglichkeiten der Interpretation stets durch das vorhandene Wissen begrenzt, und die weitere Vergrößerung seines Umfangs verändert gesetzmäßig Inhalt und Form der Interpretation. Das gilt für jede Wissenschaft, am meisten aber für die Philosophie, die sich nicht die Aufgabe stellt, die Einzelercheinungen, sondern deren vielfältigen Komplexe, die Hauptformen des Seienden und das Wissen darüber zu interpretieren. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß es in der Philosophie ständig unterschiedliche, darunter auch einander ausschließende Interpretationen der Natur, der Materie, des Bewußtseins usw. gegeben hat. So gesehen sind die Irrtümer der Philosophen unrichtige Interpretationen realer Tatsachen, wobei sich ihre Ausgangsthesen des öfteren ebenfalls nicht als Konstatierung, sondern nur als Interpretation von Fakten erweisen. Das rechtfertigt übrigens in keiner Weise den Unglauben an die Möglichkeit, in der Philosophie zur Wahrheit zu gelangen, da die philoso-

³⁷ B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London 1948, S. 33.

phische Interpretation wie jede andere Form der Erkenntnis im Endresultat von der Gesamtheit der Daten der Wissenschaft und Praxis bestätigt oder widerlegt wird.

In der Naturwissenschaft manifestiert der Versuch, diese oder jene Tatsachen auf der Grundlage bestimmter theoretischer Auffassungen zu interpretieren, periodisch die Notwendigkeit der Schaffung einer neuen Theorie oder einer wesentlichen Abänderung der alten. In der Philosophie, in der viele Thesen nicht unmittelbar durch Experimente und [132] Tatsachen bewiesen oder widerlegt werden können, besteht eine solche Notwendigkeit nicht. Die Anhäufung von Tatsachen, die Vermehrung naturwissenschaftlicher Entdeckungen, die herausragenden historischen Geschehnisse zwingen jedoch die Philosophie, ihre Interpretation der Wirklichkeit zu ändern. Während die Ausarbeitung der klassischen Mechanik zur Entstehung des mechanischen Materialismus führte, zeigte die erfolgreiche Erforschung der nichtmechanischen Bewegungsformen der Materie die Haltlosigkeit der mechanischen Deutung der Natur. Durch die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse über das Wesen des Psychischen sahen sich die meisten Idealisten genötigt, von der früheren naiven Ansicht bezüglich des Verhältnisses von Seele und Körper abzugehen.

Die Erforschung des historischen Prozesses der Veränderung, der Entwicklung der philosophischen Interpretation der Natur, der Gesellschaft, des Menschen, der Erkenntnis ist eine der wichtigsten Aufgaben der philosophiegeschichtlichen Wissenschaft. Ihre Erfüllung wird den Anschein, als taumele die Philosophie von einem Fehler zum anderen, überwinden. Sie wird ferner Klarheit schaffen über die Eigenart der fortschreitenden Entwicklung der philosophischen Erkenntnis, über die Entwicklung der philosophischen Argumentation und den fruchtbringenden Einfluß der Fachwissenschaften auf die Philosophie.

In der bürgerlichen Philosophie des letzten Jahrhunderts zeigt sich im Zusammenhang mit den Versuchen, die Gegenüberstellung von Philosophie und positiven Wissenschaften wiederzubeleben und auf neue Weise zu begründen, immer häufiger das Bestreben, den Erkenntniswert der Interpretation zu diskreditieren. Aus der Sicht Wilhelm Diltheys ist die Interpretation eine spezifisch naturwissenschaftliche Forschungsmethode, die nur wahrscheinliches Wissen liefert. Dilthey tritt gegen die „erklärende Psychologie“ auf, die, wie er meint, die naturwissenschaftlichen Methoden (Erforschung der Kausalbeziehungen, Aufstellung von Hypothesen) in die Sphäre des Psychischen extrapoliert, währenddessen uns das Seelenleben zum Unterschied von der äußeren Natur unmittelbar gegeben sei und deshalb intuitiv erfaßt werde. „Die Natur“, schrieb Dilthey, „erklären wir, das Seelenleben ver-[133]stehen wir.“³⁸ Der Interpretation, der Erklärung setzte Dilthey die *Beschreibung* des Bewußtseinsinhalts entgegen, der sich dem unmittelbaren Verstehen offen darbiete. Den „methodischen Vorzug der Psychologie“, sagt er, müsse man darin sehen, „daß ihr unmittelbar, lebendig, als erlebte Realität der seelische Zusammenhang gegeben ist“.³⁹

Das Prinzip der intuitionistischen beschreibenden, die Interpretation ausschließenden Psychologie hielt Dilthey für die Grundlage der „Lebensphilosophie“, in der er eine Zusammenfassung der gesamten historischen Entwicklung der Philosophie und ihrer Wandlung in die grundlegende Wissenschaft von der menschlichen Seele sah. Die unmittelbare Beschreibung des Seelenzustandes ist gemäß Dilthey das *Verstehen*, das sich von der Interpretation unterscheidet, die uns angeblich vom Bekannten zum Unbekannten ziehe. Diese in ihrem Wesen irrationalistische Konzeption der philosophischen Erkenntnis nannte Dilthey Hermeneutik, wobei er diesem Terminus, der in der klassischen Philologie und teilweise auch in der Philosophie (Schleiermacher) zur Bezeichnung einer speziellen Art von Ausle-

³⁸ W. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894). In: Gesammelte Schriften, V. Bd., Göttingen/Stuttgart 1957, S. 144.

³⁹ Ebenda, S. 151.

gung (der Mythen, der alten Literatur- und Kunstdenkmäler usw.) Anwendung fand, eine neue Bedeutung gab.⁴⁰

Die existentialistische Hermeneutik Heideggers ist eine Weiterentwicklung der Diltheyschen Konzeption, ihre Umarbeitung im Geiste der Phänomenologie Husserls, der sie vom Psychologismus abgrenzte und der Erklärung der Bewußtseinsphänomene ihre „eidetische“ Wesensschau gegenüberstellte. Die Interpretation, meint Heidegger, ist ihrem Wesen subjektiv, da als Maß in ihr stets das interpre-[134]tierende Subjekt auftrete. Das „Verstehen“ hingegen korrespondiert nach Heidegger mit dem Sein und ist deshalb von Anfang an, das heißt bereits in seiner vorreflexiven Form, ein „Seinsverstehen“. Bekanntlich gelang es Heidegger aber nicht, den objektiven Inhalt des „Verstehens“ aufzudecken; die Lehre vom Verstehen erwies sich letzten Endes als irrationalistische und eindeutig subjektivistische Interpretation des Erkenntnisprozesses und seines Gegenstandes.⁴¹ Somit läuft die irrationalistische Kritik der Interpretation im wesentlichen auf die Leugnung des Erkenntniswertes der Naturwissenschaft hinaus, die als prinzipielles Nichtverstehen des Seins behandelt wird. Da der Existentialismus aber die Philosophie auf die Erforschung der „menschlichen Realität“ beschränkt, wobei er durch sie zum angeblich unbegreiflichen Sein an sich durchdringen will, kultiviert er in noch größerem Maße als andere idealistische Lehren die subjektivistische Interpretation des Seien-

den. So verzichtet die Philosophie selbst dann nicht auf die Interpretation, wenn sie ihr den Krieg erklärt. Das Wesen der Philosophie ist so beschaffen, daß sie ihre Beziehung zu den fundamentalen Realitäten, die für den Menschen von wesentlicher Bedeutung sind – Naturerscheinungen, persönliches und gesellschaftliches Leben, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. –, ausdrücken muß. Und diese Beziehung ist, insoweit sie theoretischen Charakter trägt, unvermeidlich Interpretation.

Die erkenntnistheoretische Analyse der Interpretation als einer spezifischen Methode der Widerspiegelung der Wirklichkeit zeigt, daß das Hauptsächliche in ihr nicht der Ausdruck der subjektiven Beziehung des denkenden Subjekts zu bestimmten Fakten, sondern das forschende *Suchen* nach dem Zusammenhang der beobachteten Erscheinungen untereinander und zu anderen Erscheinungen ist, deren Existenz aner-[135]kannt oder auf Grund vorliegender Daten angenommen wird. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß Interpretieren verbinden heißt. Selbstverständlich kann dieses „Verbinden“ subjektiv, unzureichend begründet und umgekehrt objektiv, begründet sein. Aber sowohl in diesem wie in jenem Falle ist die Interpretation *einer* Tatsache (oder des Wissens darüber) nur dann möglich, wenn es eine andere Tatsache (und entsprechendes Wissen) gibt, wenn das Ganze in Teile aufgegliedert und die Beziehung zwischen ihnen untersucht wird. Da das Wesen der Erscheinungen vor allem ihr innerer wechselseitiger Zusammenhang ist, erweist sich auch die Interpretation als eine Methode zur Erkenntnis des Wesens der Erscheinungen.

⁴⁰ L. W. Skworzow bemerkt in diesem Zusammenhang: „Die Diltheysche Interpretation des ‚Verstehens‘ als Erleben des psychologisch Hintergründigen der philosophischen Lehren der Vergangenheit schloß die Möglichkeit ihrer *wissenschaftlichen* Analyse aus, die nicht nur das Verstehen dieser oder jener Lehre, sondern auch deren Beurteilung unter dem Gesichtspunkt der *Adäquatheit* voraussetzt. Damit nimmt Dilthey der Philosophiegeschichte ihre *objektive* Grundlage.“ (L. W. Skworzow: *Obretajet li metafisika „wtoroje dychanije“?* Krititscheski analiz metodologii burshuasnoi istorikofilosofskoi mysli, Moskau 1960. S. 75.) Somit leugnet Dilthey die Bedeutung der Interpretation in der Philosophie, indem er das „Verstehen“ subjektivistisch *interpretiert*.

⁴¹ Wir beabsichtigen keineswegs, Heideggers These vom subjektiven Charakter der Interpretation in Bausch und Bogen abzulehnen, die allein schon durch die Tatsache, daß es die existentialistische sowie die idealistische Philosophie schlechthin gibt, bestätigt wird. Die objektive Interpretation der Erscheinungen, deren Prinzip es ist, sie in der Form zu untersuchen, wie sie außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existieren, deren Prinzip weiterhin die Anerkennung des objektiven Inhalts der Vorstellungen, Begriffe und Theorien ist, wird erst von den Positionen der materialistischen Philosophie und der Naturwissenschaft aus möglich.

Eine gesetzmäßige Form der Philosophieentwicklung ist der Wandel in der Interpretation philosophischer Thesen, Begriffe und Kategorien. So kann beispielsweise die Entwicklung der Kategorie Notwendigkeit historisch als Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Definitionen der Notwendigkeit und als Überwindung dieser Vielfalt der Interpretationen in der Einheit der wissenschaftlichen Definition der Kategorie dargestellt werden. Die objektive Grundlage dieses Erkenntnisprozesses bilden die gesellschaftliche Praxis, die umfassenden Kenntnisse von der Einheit und gegenseitigen Bedingtheit der Erscheinungen sowie die durch Natur- und Gesellschaftswissenschaften angesammelten Daten. Die Philosophie des Altertums kennt strenggenommen noch nicht den *Begriff* der objektiven Notwendigkeit. Ihre Vorstellungen in dieser Hinsicht sind ganz offensichtlich nicht frei von mythologischen Bildern und tragen in beträchtlichem Maße metaphorischen Charakter. Die mittelalterliche Vorstellung von der Notwendigkeit ist im Grunde eine theologische Interpretation, und zwar weniger der empirisch konstatierbaren Prozesse als vielmehr der entsprechenden christlichen Dogmen. Erst in der Neuzeit bildet sich – zunächst in der Astronomie und dann in den anderen Wissenschaften von der Natur – der Begriff der Notwendigkeit heraus, dem die Philosophie (hauptsächlich die materialistische) universelle Bedeutung beimißt.

Marx und Engels arbeiten Mitte des 19. Jahrhunderts, das heißt in der Epoche der allgemeinen Herrschaft der mecha-[136]nistischen Interpretation des notwendigen Zusammenhangs der Erscheinungen, den Begriff der *geschichtlichen* Notwendigkeit als spezifische Form des Wesenszusammenhangs nicht nur der gleichzeitig existierenden, sondern auch der einander zeitlich ablösenden sozialen Erscheinungen aus. Damit durchbrechen sie den engen Horizont der metaphysischen Interpretation der Notwendigkeit und stellen ihr die dialektisch-materialistische Interpretation der objektiven Beziehung der Erscheinungen gegenüber, zu der in der Folgezeit, freilich auf ihre Art, ausgehend von ihren eigenen Daten, auch die Naturwissenschaft gelangte.

Die Philosophiegeschichte macht überzeugend klar, wie ein und dieselben Thesen infolge verschiedener Interpretation einen offensichtlich entgegengesetzten Sinn und eine konträre Bedeutung erhalten. Wir verweisen zum Beispiel auf den fundamentalen Satz vom unversöhnlichen Gegensatz zwischen wissenschaftlichem Wissen und religiösem Glauben. Dieses Prinzip begründen einerseits die Materialisten, andererseits – wie erstaunlich es auch ist – die Mystiker, Irrationalisten, die philosophierenden Theologen des Protestantismus, insbesondere die Neuorthodoxen.

Es braucht nicht dargelegt zu werden, warum der Materialist die Unversöhnlichkeit von Wissenschaft und Religion beweist. Aber warum vertritt der religiöse Irrationalist die gleiche Meinung? Weil von seinem Gesichtspunkt aus die großen Wahrheiten, die sich der religiösen Offenbarung erschließen, der Wissenschaft absolut unzugänglich sind. Deswegen besteht zwischen der Religion und der Wissenschaft in der Tat ein absoluter Gegensatz, in welchem die Unendlichkeit, die den Menschen von Gott trennt, ihren Ausdruck findet. Somit begründen einander unversöhnlich feindlich konfrontierte Weltanschauungen auf gleich konsequente Art die These vom prinzipiellen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, wobei sie in völlig konträrer Weise Glauben und Wissen interpretieren. In einem Falle stellen sie das Wissen dem Glauben gegenüber, im anderen den Glauben dem Wissen.

Die neuorthodoxen protestantischen Theologen, die die Gegenüberstellung von Glauben und Wissen bis zum Extrem führen, gelangen zu der Feststellung, daß wir *nicht wissen*, ob Gott existiert, *nicht wissen*, was wir glauben. Wir glauben [137] nur an die Existenz Gottes, glauben an seine absolute Gerechtigkeit usw. Zum Unterschied von den Materialisten einerseits und den protestantischen Theologen andererseits versuchen die katholischen Theologen und Philosophen thomistischer Richtung zu beweisen, daß Wissenschaft und Religion einander

im Grunde genommen nicht widersprechen. Die Naturwissenschaft kann und muß deshalb die christlichen Dogmen begründen. Die christlichen Dogmen stehen über der Vernunft, da ihre Quelle Gott ist, aber sie sind nicht vernunftwidrig, da Gott die absolute Vernunft ist. Die Neopositivisten akzeptieren trotz der für sie an sich fremden Problematik des Thomismus die These vom relativen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, da sie die wissenschaftlichen Kenntnisse und die Wahrheit auf eine besondere Art von Glauben zurückführen. Manche Neopositivisten behaupten zwar, daß es zwischen der Wissenschaft und der sich auf den emotionalen Lebensbereich beziehenden Religion nichts Gemeinsames gäbe, und ziehen daraus die Schlußfolgerung, daß ebendeshalb die Religion unwiderlegbar sei – widerlegbar seien nur wissenschaftliche Theorien. Somit wird die unzweifelhafte Tatsache des prinzipiellen Gegensatzes von Wissenschaft und Religion auf die verschiedenste Weise interpretiert, und diese Interpretation bildet einen sehr wesentlichen Inhalt einiger philosophischen Lehren.

Der Inhalt der philosophischen Begriffe verändert sich, wie oben gezeigt wurde, historisch, infolgedessen werden in der Geschichte der Philosophie häufig Erscheinungen, die nichts miteinander gemein haben, mit ein und demselben Terminus bezeichnet. Wenn zum Beispiel der Existentialist erklärt, Häuser, Bäume, Berge besitzen keine *Existenz*, können wir ihn nicht widerlegen, indem wir uns einfach auf die in einem erklärenden Wörterbuch angegebene Bedeutung des Wortes „Existenz“ zu berufen. Vielmehr analysieren wir jene besondere Bedeutung, die der Existentialismus diesem Wort beigelegt hat, zeigen die Haltlosigkeit der subjektivistischen Interpretation der Existenz und enthüllen den Zusammenhang der „menschlichen Realität“ mit der unabhängigen von ihr existierenden Wirklichkeit usw.

Philosophische Thesen sind eine bloße Banalität, werden sie außerhalb des realen historischen und theoretischen Kontextes betrachtet. Die Menschen machen ihre Geschichte selber. In unseren Tagen kann dieser Satz als selbstverständlich gelten. Damit seine wirkliche wissenschaftliche Bedeutung verständlich wird, muß daran erinnert werden, daß er zuerst als Gegengewicht zur theologischen Prädestinationskonzeption aufgestellt wurde. Es muß daran erinnert werden, daß der Providentialismus von der naturalistischen Prädeterminationskonzeption abgelöst worden ist, an der die vormarxistischen Materialisten festhielten, obwohl sie die Meinung vertraten, daß die Menschen selber die Geschichte machen. Wie ist dies aber möglich, wenn die äußere Natur, die Natur des Menschen, die Resultate der Tätigkeit der vorausgegangenen Menschengenerationen unabhängig sind von den heute lebenden Generationen?

Die Philosophie des Marxismus hat bewiesen, daß weder die äußere Natur noch die Natur des Menschen die bestimmende Kraft der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Im Prozeß der gesellschaftlichen Produktion gestalten die Menschen die äußere Natur um und damit zugleich auch ihre eigene Natur. Die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt letzten Endes den Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Lebensweise der Menschen. Aber die Produktivkräfte, das sind die Menschen selber und die von ihnen geschaffenen Produktionsmittel. Infolgedessen machen die Menschen ihre Geschichte selber, aber sie machen sie nicht willkürlich, sondern entsprechend dem vorhandenen Stand der Produktivkräfte, den jede neue Menschengeneration von den vorausgegangenen Generationen übernimmt. Je mehr jede neue Generation an der Entwicklung der Produktivkräfte teilhat, das heißt, je bedeutender ihr Beitrag zur materiellen Grundlage des Lebens der Gesellschaft wird, in um so höherem Maße schafft sie die Bedingungen, die ihr gesellschaftliches Sein bestimmen, um so freier baut sie ihre Gegenwart und Zukunft auf.

Somit wird der Satz: „Die Menschen machen ihre Geschichte selber“, zu einer echt wissenschaftlichen These erst dank der materialistischen Geschichtsauffassung, die sie mit konkretem und vielfältigem historischem Inhalt erfüllt. Mithin liegt zwischen der marxistischen Interpretation dieser These und dem, wie sie die auf den Positionen einer natura-[139]listisch-

idealistischen Geschichtsauffassung verharrenden vormarxischen Materialisten ausgelegt haben, eine gewaltige Distanz.

Marx sagte, die Philosophen haben die Welt nur auf verschiedene Weise *interpretiert*, aber die Aufgabe besteht darin, sie zu verändern. Diese berühmte These konstatiert einerseits, daß die Interpretation die Hauptform der Entwicklung der philosophischen Erkenntnis war, verurteilt andererseits aber jene Philosophie, die ihre Aufgabe allein auf die Interpretation des Seienden beschränkt.

Die Kritiker des Marxismus deuten diese These von Marx fälschlich als Forderung, auf die Interpretation der Wirklichkeit zu verzichten, die Philosophie dadurch abzuschaffen und an ihre Stelle die revolutionären Aktionen treten zu lassen.⁴² Das ist ein eindeutiges Mißverstehen von Marx, der mit seiner ganzen Lehre die Notwendigkeit der Einheit von revolutionärer Praxis und revolutionärer Theorie bewiesen hat, das heißt einer solchen Erklärung (Interpretation) der sozialen Realität, die die Wege und Mittel zu ihrer revolutionären Umgestaltung begründet. Natürlich kann die erwähnte These von Marx nur im Zusammenhang mit seiner gesamten Lehre richtig verstanden werden. Marx stellte der konservativen Interpretation der Wirklichkeit ihre revolutionäre Interpretation gegenüber. Dadurch, daß er die Philosophen kritisierte, die *lediglich* interpretieren, was ist, verurteilte er zugleich eine ganz bestimmte parteiliche Haltung in der Philosophie. Plechanow hat den historischen Materialismus eine materialistische Geschichtserklärung genannt.⁴³ Das Wesen dieser Erklärung besteht darin, daß sie die Gesetzmäßigkeiten der Veränderung, der Entwicklung der Gesellschaft, der Aufhebung des Alten durch das Neue enthüllt. [140]

Die von Marx und Engels vollzogene revolutionäre Umwälzung in der Philosophie lehnt die Interpretation als eine für die Philosophie charakteristische Form der Forschung nicht ab, sondern nur ihre idealistischen und metaphysischen Spielarten, denen die Begründer des Marxismus die dialektisch-materialistische Auffassung von der Interpretation entgegenstellten.

Die theoretische Synthese des vielfältigen Inhalts

Jede Wissenschaft führt eine theoretische Synthese aus, und zwar nicht nur in dem Kreis von Fragen, die ihren Gegenstand bilden, sondern auch über diese Grenzen hinaus. Auf Grund dessen wurde nicht nur die Entstehung von Wissenschaften wie der Biochemie und chemischen Physik möglich, sondern auch die Anwendung mathematischer Methoden in jenen Wissenschaften, die sich jahrhundertlang unabhängig von der Mathematik entwickelten. Allein wenn wir feststellen, daß in den Einzelwissenschaften eine progressive Tendenz zu verzeichnen ist, die sie veranlaßt, über die Grenzen ihres speziellen Forschungsgebietes hinauszugehen, so wollen wir damit zugleich betonen, daß die Einzelwissenschaften ebendeshalb Einzelwissenschaften heißen, weil sie sich mit der Forschung, mit der Ideensynthese im Rahmen ihres eigenen, bewußt begrenzten Bereiches befassen. Die Spezifik der philosophischen Synthese besteht darin, daß letztere nicht auf die Synthese von ausschließlich philosophischen Ideen beschränkt werden kann.

Den Philosophen wird häufig der Vorwurf gemacht, daß sie nicht nur philosophische Fragen erörtern, sondern auch Fragen der Mathematik, Physik, Biologie, Geschichte, Linguistik und

⁴² So erklärt zum Beispiel Henry David Aiken: „Das philosophische Problem, sagte Marx, besteht nicht darin, die Welt zu verstehen, sondern darin, sie zu verändern.“ (H. D. Aiken: *The Age of Ideology. The 19th Century Philosophers*, 2. pr., New York 1957, S. 185.) Wie wir sehen, wird Marx ausgesprochener Unsinn zugeschrieben: Die Leugnung der Notwendigkeit, die Welt zu verstehen, um sie verändern zu können. Marx hatte indessen die diametral entgegengesetzte Ansicht vertreten und die Revoluzzer verurteilt, die die Angaben der Wissenschaft über die Gesellschaft nicht berücksichtigen wollten.

⁴³ Siehe G. W. Plechanow: *O knige G. Rikkerta*. In: *Isbrannyje filososfskije proiswedenija w pjati tomach*, Bd. III, Moskau 1957, S. 508.

Literatur. Dieser Vorwurf ist berechtigt, wenn der Philosoph darauf Anspruch erhebt, nicht-philosophische Spezialfragen lösen zu wollen. Es liegt aber klar auf der Hand, daß der Philosoph die philosophischen Fragen nicht lösen kann, wenn er die Leistungen der Fachwissenschaften ignoriert.

Einer der Hauptmängel der grandiosen philosophiehistorischen Konzeption Hegels besteht darin, die Philosophieentwicklung ausschließlich auf die dialektische Synthese der phi-[141]losophischen Ideen reduzieren zu wollen. Mit seiner Geschichte der Philosophie hat Hegel unstreitig die erstrangige Bedeutung der Synthese philosophischer Ideen in der Philosophieentwicklung bewiesen und damit die metaphysische Gegenüberstellung der verschiedenen philosophischen Lehren widerlegt. Aber Hegel ließ im wesentlichen außer acht, daß die Philosophie die wissenschaftlichen Entdeckungen der jeweiligen Zeit und die Methoden, mit deren Hilfe sie gemacht wurden, zu einer Synthese zusammenfaßt, sie interpretiert und überdenkt. Die Bedeutung dieser philosophischen Verallgemeinerungen, die in der Antike und im Mittelalter relativ klein war, ist in der Neuzeit, besonders aber in unseren Tagen, sprunghaft angestiegen – in einer Zeit, da die Philosophie, schlicht gesagt, so manches Mal bei der Mathematik, der theoretischen Physik, der theoretischen Biologie usw. in die Lehre gehen muß.

Zugleich muß jedoch die Eigentümlichkeit der philosophischen Synthese der wissenschaftlichen Errungenschaften unterstrichen werden: Sie wird vor allem durch die philosophischen Ausgangsprämissen – die materialistischen oder idealistischen – bestimmt. Dabei darf natürlich die Vielfalt der Formen des Materialismus und Idealismus, deren Verhältnis zur Dialektik, zur Metaphysik, zum Rationalismus, Irrationalismus, Sensualismus usw. nicht unberücksichtigt bleiben. Es ist einzusehen, daß die Möglichkeiten der philosophischen Verallgemeinerung wissenschaftlicher Entdeckungen für die idealistischen und metaphysischen Lehren sehr begrenzt sind. Aber auch in diesem Falle läßt sich ungeachtet der Entstellung des wirklichen Sinns wissenschaftlicher Entdeckungen ständig das Bestreben erkennen, diese Entdeckungen in irgendeiner Weise zu berücksichtigen, gedanklich zu erfassen, die eigene Einstellung zu ihnen auszudrücken und sie einzuschätzen.

Die Philosophie kann ohne diese kritisch beleuchtende und auf ihre Art wertende Einstellung zur vorausgegangenen Philosophie wie auch zur Wissenschaft ihrer Zeit nicht bestehen. Heute, da die Wissenschaft in den Alltag des menschlichen Lebens Eingang gefunden hat, in das gewöhnliche Bewußtsein eingedrungen ist und eine Umwälzung nicht nur in der materiellen, sondern auch in der geistigen Produktion und Kon-[142]sumtion bewirkt hat, ist das ganz besonders offensichtlich. Man braucht nur daran zu erinnern, welchen Einfluß die Relativitätstheorie, die Quantenmechanik, die Kybernetik und andere bedeutende wissenschaftliche Entdeckungen auf die Entwicklung des philosophischen Denkens ausgeübt haben und ausüben. Der moderne philosophische Irrationalismus, der sich der Wissenschaft entgegenstellt und sie als System unpersönlicher Kenntnisse behandelt, deren Bedeutung angeblich unabhängig davon ist, ob sie wahr sind, befaßt sich nichtsdestoweniger ständig damit, die Leistungen der Naturwissenschaft zu analysieren und sie subjektivistisch zu interpretieren.⁴⁴

⁴⁴ Ortega y Gasset charakterisiert die letzten sechzig Jahre des 19. Jahrhunderts in seiner Schrift „Was ist Philosophie?“ als die für die Philosophie ungünstigsten. „Es war eine ausgesprochen antiphilosophische Epoche.“ (J. Ortega y Gasset: Was ist Philosophie?, Stuttgart 1962, S. 30.) Für die Ursache des Niedergangs der Philosophie in dieser Periode hält Ortega y Gasset den „Imperialismus der Physik“, den „Terror der Laboratorien“, kurz gesagt, die großartigen Leistungen der Naturwissenschaft. Allerdings habe der weitere Verlauf der Ereignisse gezeigt, behauptet Ortega y Gasset, daß das naturwissenschaftliche Wissen ein symbolisches, konventionelles, sich von der Erkenntnis des verborgenen Wesens des Universums und des menschlichen Lebens immer mehr entfernendes Wissen sei. Die Physik habe nicht Metaphysik werden können, und das metaphysische Bedürfnis sei unbefriedigt geblieben. Die Enttäuschung über die weltanschaulichen Ergebnisse der Naturwissenschaft habe

Aber die Philosophie durchdenkt nicht nur theoretisch die wissenschaftlichen Kenntnisse und verallgemeinert sie. Nicht weniger wesentlich für ihre Selbstbestimmung ist ihr Verhältnis zur historischen Erfahrung der Menschheit und zur Alltagserfahrung des einzelnen Menschen (auch des Philosophen). Das heißt nicht, daß Philosophie unbedingt Geschichtsphilosophie involviert – letztere ist strenggenommen erst in der Neuzeit entstanden. Es geht um etwas anderes: Die historischen Ereignisse, insbesondere die Ereignisse der von den Philosophen durchlebten Epoche, bilden seine Weltanschauung, seine Geistesrichtung und bestimmen seine Einstellung zur philosophischen Tradition sowie zu den Problemen, die an und für sich keine philosophischen Probleme sind, aber philosophische Interessen erwecken, neue philosophische Ideen eingeben oder zur Wiederbelebung und Überarbeitung alter philosophischer Ideen führen, die man für völlig untergegangen hielt.

Im weiteren Verlauf unserer Darstellung werden wir die Philosophie speziell als gesellschaftliches Bewußtsein einer historisch bestimmten Epoche betrachten. Untersuchungen, die man Soziologie der Philosophie nennen könnte, spielen gewöhnlich eine Hilfsrolle in philosophiehistorischen Arbeiten. Unserer Ansicht nach verdienen sie weit mehr Aufmerksamkeit, da sie die Möglichkeit bieten, die Rolle der Philosophie konkret-historisch einzuschätzen sowie Klarheit zu schaffen über den Wandel ihrer Problematik, ihr soziales Pathos und ihre parteiliche Position. Einstweilen wollen wir uns mit dem Hinweis darauf begnügen, daß es die Analyse einer bestimmten historischen Erfahrung in einer Reihe von Fällen ermöglicht, die Genesis philosophischer Konzeptionen aufzudecken, die auf den ersten Blick nur als immanente Weiterentwicklung voraufgegangener Lehren erscheinen.

Hegels Dialektik zum Beispiel kann nicht außerhalb der Geschichte der Dialektik von Heraklit bis Kant, Fichte und Schelling verstanden werden. Wodurch ist aber dieser Sprung in der Entwicklung der dialektischen Weltauffassung zu erklären, der die Hegelsche Philosophie kennzeichnet? Durch die Erfolge der Naturwissenschaft im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert? In ihnen waren bereits geniale dialektische Vermutungen zu erkennen, doch Hegel hat sie, aus seiner Beurteilung der Naturwissenschaft zu folgern, wahrscheinlich einfach unterschätzt oder sogar nicht bemerkt. Wir sind der Meinung, daß die Dialektik Hegels, da sie nicht ausschließlich auf die Erforschung des wechselseitigen *Zusammenhangs* der Kategorien zurückgeführt werden kann, durch die Epoche der bürgerlichen Revolutionen inspiriert wurde, die in Europa die jahrhundertalten erstarrten Feudalverhältnisse und die scheinbar jene seit eh und je unwandelbare und womöglich sogar natürliche Lebensweise zerstörten, der die Romantiker die ursprüngliche und später verlorene Einheit von Persönlichkeit und Sein erblickten.

Es wurde bereits gesagt, daß die Philosophie die Alltagserfahrung des Menschen kritisch überdenkt, analysiert und zu einer Synthese zusammenfaßt. Dieses Thema wird, wie [144] die Geschichte der Philosophie bezeugt, nicht durch die Entwicklung der Einzelwissenschaften verdrängt, die die Philosophie dadurch, daß sie ein für das gewöhnliche Bewußtsein ungewohntes Weltbild schaffen, dazu zwingen, die Angaben der Alltagserfahrung auf neue Weise einzuschätzen.

Das Schicksal des menschlichen Individuums, seine Erlebnisse und Bestrebungen – kurzum sein Leben und sein Tod – sind wichtige philosophische Themen. Für den Neopositivismus ist charakteristisch, daß diese humanistische Problematik bei ihm in Vergessenheit geraten ist. Diese Haltung wird zu Recht als einseitiger Scientismus beurteilt. Die philosophische Armut des Scientismus besteht nicht darin, daß er sich auf Probleme orientiert, die durch die

– so Ortega – dann auch eine Renaissance der Philosophie im 20. Jahrhundert gebracht. (Siehe ebenda, S. 60-61.) Diese Konzeption, die nicht nur idealistische Philosophen teilen, ist ein typisches Beispiel für die idealistische Interpretation der neusten Errungenschaften der Naturwissenschaft.

Wissenschaftsentwicklung hervorgerufen werden, sondern in der Ignorierung der Probleme des Menschen.

Gewiß, die ersten altgriechischen Philosophen beschäftigten sich vornehmlich mit kosmologischen Problemen. Wesentlich für die Charakteristik dieser ältesten Form des Philosophierens ist jedoch, daß die Philosophen, ausgehend von der täglichen menschlichen Erfahrung, die gewöhnlichen Vorstellungen kritisch einschätzten und Anschauungen entwickelten, die sich von ihnen unterschieden. Diese Philosophen beriefen sich auf jene Elemente der täglichen Erfahrung, die als Bestätigung ihrer Anschauungen gedeutet werden konnten – auf etwas anderes konnten sie sich nicht berufen.

In der Neuzeit, als nicht die unmittelbare Lebenserfahrung, sondern die Erfolge der Mathematik und Himmelsmechanik zum Ausgangspunkt der philosophischen Überlegungen über die Umwelt wurden, krönten die Fragen über das Wesen des Menschen, seine Stellung in der Welt, seine Bestimmung usw. die scheinbar von ihnen sehr entfernten abstrakten Konstruktionen der Schöpfer der metaphysischen Systeme. Die genannten Fragen bestimmten in erheblichem Maße nicht nur den Inhalt, sondern auch die spezifische Form der philosophischen Erkenntnis.⁴⁵

[145] Somit ist, da die Philosophie die vielfältigen Typen des menschlichen Wissens und der Erfahrung zusammenfaßt, kritisch analysiert und interpretiert, nicht nur für die Methode der philosophischen Problemstellung, sondern auch für die betreffenden Lösungsmethoden der synthetische Charakter kennzeichnend. Qualitativ verschiedene Wissenstypen, die nicht allein auf die wissenschaftliche Widerspiegelung der Realität zurückgeführt werden können, verschmelzen in der Philosophie zu einem einheitlichen Ganzen, wobei in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien bald dieser, bald jener Wissenstyp überwiegt. Dabei bleibt die Philosophie jedoch stets *theoretisches* Wissen. In diesem Zusammenhang muß noch einmal betont werden, daß das theoretische Wissen bei weitem nicht immer wissenschaftlichen Charakter trägt. Das wissenschaftliche Wissen kann theoretischen oder empirischen Charakter haben, das philosophische Wissen kann im Prinzip nicht empirisch sein. Aber das ist natürlich nicht die Hauptsache: Die Philosophie, die sich als theoretisches Wissen entwickelt, kann unwissenschaftlich, ja sogar antiwissenschaftlich sein.

Die Abgrenzung des *theoretischen* und des *wissenschaftlich-theoretischen* Wissens, die wir in der Regel bei den bürgerlichen Philosophiehistorikern nicht finden, erleichtert uns die Klärung der Spezifik der Philosophie selbst dann, wenn sie, wie beispielsweise im Mittelalter, in beträchtlichem Maße mit der Theologie verschmolzen ist.

Wilhelm Dilthey, der in seinem Aufsatz „Das Wesen der Philosophie“ darauf hinweist, daß sich die vielfältigen philosophischen Lehren nicht zu einer Einheit zusammenfassen lassen, betont, daß ihnen allen das Prinzip der Wissenschaftlichkeit, die Forderung der Allgemeinverbindlichkeit des Wissens gemeinsam ist. „Philosophie“, schreibt er im Zusammenhang mit seiner Ausdeutung dessen, was die altgriechischen Philosophen darunter verstanden, „bedeutet die Richtung auf das Wissen – Wissen in seiner strengsten Form als Wissen-[146]schaft.“⁴⁶ Das Hauptmerkmal der Wissenschaftlichkeit besteht nach Dilthey darin, allen

⁴⁵ Bekanntlich erhebt der Existentialismus Anspruch darauf, daß er allein eine „Philosophie des Menschen“ sei. Daß dieser Anspruch unbegründet ist, liegt für jeden auf der Hand, der die Geschichte der Philosophie studiert hat. Behauptet vielleicht nicht gerade deswegen Karl Jaspers, daß die Philosophie stets existentialistisch war? Doch das stimmt freilich nicht mit den philo-[145]sophiehistorischen Fakten überein. „Das Problem des Menschen“, bemerkt M. B. Mitin mit vollem Recht, „ist ein altes und ewig neues Problem. Seit dem Altertum sind der Mensch, sein Wesen, seine Ziele und Handlungen, seine Vergangenheit und Zukunft Gegenstand philosophischer Untersuchung.“ (M. B. Mitin Tschelowek kak objekt filososofskich issledowani. In: Tschelowek i epocha, Moskau 1964, S. 41.)

⁴⁶ W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie (1907). In: Gesammelte Schriften, V. Bd., S. 348.

Annahmen gesetzmäßige logische Begründungen zu geben. Dilthey unterscheidet nicht zwischen Wissenschaft und Theorie, da für ihn jede Theorie, sofern sie sich in Übereinstimmung mit den Forderungen der Logik befindet, wissenschaftlich ist. Daraus folgt die offensichtlich unbegründete Schlußfolgerung: Alle philosophischen Lehren streben danach, das Ideal des *wissenschaftlichen* Wissens zu realisieren. Indessen sagt die Philosophiegeschichte etwas völlig anderes aus: Alle philosophischen Lehren trachten danach, ihre Thesen theoretisch zu beweisen und zu begründen sowie sie aus bestimmten Prämissen abzuleiten. Alle suchen sie das von ihnen angenommene Prinzip konsequent durchzuführen. Aber das Ideal des *wissenschaftlichen* Wissens hat es natürlich nicht zu allen Zeiten gegeben, gar nicht zu reden davon, daß es sich historisch gewandelt hat.

Diltheys Bestreben war es, den Rationalismus mit dem Irrationalismus auszusöhnen. Aber bekanntlich steht der Irrationalismus in offener Opposition zur Wissenschaft (insbesondere zur Naturwissenschaft) und lehnt folglich das Ideal des *wissenschaftlichen* Wissens prinzipiell ab. Dilthey stellte der Naturwissenschaft die irrationalistisch interpretierten „Geisteswissenschaften“ gegenüber. Der moderne Irrationalismus begründet seine Ablehnung der weltanschaulichen Bedeutung der Naturwissenschaften mit einem System raffiniert ausgedachter theoretischer, jedoch offen unwissenschaftlicher Argumente. Somit ist es von prinzipieller Bedeutung, zwischen der theoretischen und der wissenschaftlichen Synthese, letztere trägt natürlich ebenfalls theoretischen Charakter, eine Trennlinie zu ziehen. Das theoretische Wissen hat, wie die gesamte Geschichte der vormarxistischen Philosophie beweist, in zwei Grundformen existiert – der philosophischen und der wissenschaftlichen. Dieser Umstand wird von jenen Philosophen und Philosophiehistorikern ignoriert, die nicht sehen, daß der Idealismus, wie vollendet seine theoretische Form auch sein mag, der in ihren Grundlagen materialistischen Wissenschaft wesensfremd und feindlich gegenübersteht.

[147] Wilhelm Windelband hat in noch krasserer Form als Dilthey zu beweisen versucht, daß die Bedeutung der Philosophie, ihre kulturgeschichtliche Rolle im Verlaufe der gesamten Menschheitsgeschichte in dem sie ständig begeisternden Pathos der Wissenschaftlichkeit besteht, dessen wichtigstes Merkmal seiner Meinung nach das Streben nach Wissen um des Wissens willen ist. Wenn Windelband behauptet, daß die Geschichte der griechischen Philosophie die Geschichte des Entstehens der Wissenschaft ist, so ruft das keine Einwendungen hervor. Aber Windelband irrt sich unbestreitbar, wenn er diese Schlußfolgerung auf die gesamte nachfolgende Philosophiegeschichte ausdehnt. „*Die Geschichte des Namens der Philosophie*“, schreibt er, „*ist die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft*. Sobald das wissenschaftliche Denken sich als der Trieb des Erkennens nur um des Wissens willen ver selbstständigt, nimmt es den Namen der Philosophie an: Als dann die einheitliche Wissenschaft sich in ihre Zweige spaltet, ist die Philosophie die zusammenfassende, abschließende, allgemeine Welterkenntnis. Und sobald das wissenschaftliche Denken wieder zu einem Mittel der ethischen Besinnung oder der religiösen Kontemplation herabgesetzt wird, verwandelt sich die Philosophie in eine Lebenskunst oder in eine Formulierung religiöser Überzeugungen. Sobald dann das wissenschaftliche Leben wieder frei wird, findet auch die Philosophie den Charakter der selbständigen Welterkenntnis wieder, und als sie auf die Lösung dieser Aufgabe zu verzichten beginnt, bildet sie sich in eine Theorie der Wissenschaft selbst um.“⁴⁷ Wir sind weit davon entfernt, die Rolle der Philosophie, die sie für die Wissenschaftsentwicklung gespielt hat, zu unterschätzen, ebenso wie wir nicht die Rolle der Wissenschaften für die Entwicklung der Philosophie unterschätzen. Auch Windelband erwähnt mit Recht die Übereinstimmung, die sich in den Wandlungen zeigt, die sowohl die Philosophie als auch die

⁴⁷ W. Windelband: Was ist Philosophie? In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 1. Bd., Tübingen 1915, S. 20.

Wissenschaft im Verlauf der Weltgeschichte erfahren. Aber als typischer Vertreter der idealistischen Historiographie bemerkt er überhaupt nicht die bedeutende Rolle, die nichtphilosophische Faktoren – die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion, die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse – in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte spielen. Für ihn ist die einzige Triebkraft sowohl der Philosophie als auch der Wissenschaft ausschließlich das Streben nach Wissen. Ebenso wie Dilthey faßt Windelband den Begriff der Wissenschaft äußerst weit. So nimmt er an, daß sie im Mittelalter ein Mittel der „ethischen Besinnung“ und „religiösen Kontemplation“ war. Voraussetzung für eine solche Art von Interpretation der Wissenschaft ist der bereits erwähnte Verzicht auf eine prinzipielle Abgrenzung von Theorie und Wissenschaft. Dabei ist der Begriff der Theorie umfangmäßig unvergleichlich weiter als der Begriff der Wissenschaft. Ebendeshalb ist nicht jede Theorie eine wissenschaftliche Theorie. Die Wissenschaftlichkeit einer Theorie wird weniger durch ihre Form als durch ihren Inhalt bestimmt. Das nicht zu übersehen, ist außerordentlich wichtig, wenn man die zahllosen philosophischen Theorien untersucht, die einander im Verlauf der Jahrhunderte abgelöst haben.

Der Idealismus kann seinem Wesen nach keine wissenschaftliche Theorie sein, da ihm bestenfalls lediglich die Form der Wissenschaftlichkeit zugänglich ist, nicht aber ihr gegenständlicher Inhalt.

Es scheint so, als verliere die Abgrenzung von theoretischem und wissenschaftlich-theoretischem Wissen, die für das Verständnis der vormarxistischen (insbesondere aber der idealistischen) Philosophie wesentlich ist, bei der Anwendung auf den dialektischen und historischen Materialismus ihren Sinn. Der dialektische und historische Materialismus stellt positive Wissenschaften und Praxis nicht mehr in Gegensatz zur Philosophie. Er ist eine wissenschaftliche Philosophie, die den historisch in der Wissenschaft entstandenen Prinzipien der Wissenschaftlichkeit völlig entspricht und auf sie anwendbar ist. Da jedoch der Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Philosophie und den Einzelwissenschaften bestehen bleibt, transformiert sich die obenerwähnte Abgrenzung in den Unterschied zwischen wissenschaftlich-philosophischem und wissenschaftlichem Wissen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß jede Wissenschaft die bewußte Ausgliederung eines bestimmten Kreises von Objekten aus der unendlichen Vielfalt der Erscheinungen der Natur oder der Gesellschaft voraussetzt. Die fort-[149]schreitende Einschränkung des Forschungsgegenstandes ist, eine charakteristische Entwicklungstendenz der Wissenschaften, die ständig ihren Forschungsgegenstand weiter aufgliedern. Dieser Vorgang ist die Folge neuer wissenschaftlicher Entdeckungen, dadurch entstehen neue wissenschaftliche Disziplinen, und deshalb ist er eine Bedingung für den wissenschaftlichen Fortschritt. Obwohl der Kreis der Objekte der wissenschaftlichen Erkenntnis sich unaufhörlich erweitert, werden die wissenschaftlichen Forschungen immer spezialisierter – ungeachtet der sich unentwegt vollziehenden Integration der wissenschaftlichen Kenntnisse, die eine Folge der Wechselwirkung und der gegenseitigen Durchdringung der Wissenschaften ist.

Die Philosophie des Marxismus-Leninismus kann den Gegenstand ihrer Forschung nur dadurch begrenzen, daß sie aus ihr jene Fragen eliminiert, die eigentlich keine philosophischen sind. Eine solche Beschränkung trägt im wesentlichen methodologischen und erkenntnistheoretischen Charakter, da sich der dialektische und historische Materialismus zum Unterschied von den Einzelwissenschaften nicht auf einen *Teil* der Natur, der Gesellschaft oder des Erkenntnisprozesses beschränken kann.⁴⁸ Das zeigt sich in sehr anschaulicher Weise in der

⁴⁸ „Es geht nicht darum“, betont L. F. Iljitschow, „daß die Philosophie auf den Rang einer Wissenschaft aller Wissenschaften Anspruch erheben soll. Aber bereits ihr Forschungsgegenstand verleiht der Philosophie einen sehr bestimmten Charakter. Die Philosophie – gemeint ist die wissenschaftliche Philosophie – hebt sich von den

marxistischen philosophischen Untersuchung jedes Problems, und beispielsweise der Materie (als objektive, außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein existierende Realität) oder der Erkenntnis als ihrer Widerspiegelung.

Das Prinzip der maximalen Beschränkung des Gegenstandes der Philosophie, das einige, hauptsächlich positivistische Lehren proklamieren, widerspricht dem Wesen der Philosophie, seiner weltanschaulichen Funktion. Dieses Prinzip, das die Umwandlung der Philosophie in eine Einzelwissenschaft voraussetzt, ist sozusagen im Prinzip unwissenschaftlich. Die [150] Einzelwissenschaften, wie sehr sie sich auch dem Forschungsgegenstand und den Forschungsmethoden nach voneinander unterscheiden, sind einheitlich in der Hinsicht, daß sie Einzelwissenschaften sind, und das charakterisiert nicht nur den Gegenstand, sondern auch die spezifische Form ihrer wissenschaftlichen Forschung. In diesem Sinne unterscheidet sich die Philosophie, auch die wissenschaftliche Philosophie, wesentlich von jeder Wissenschaft dadurch, daß sie keine Einzelwissenschaft sein kann. Das charakterisiert ebenfalls nicht nur den Inhalt der Philosophie, sondern auch jene spezifische Erkenntnisform, die wir die philosophische nennen.

Auf diese Weise führt uns die Betrachtung der Philosophie als spezifischer Erkenntnisform zu dem Schluß, daß die Besonderheiten des philosophischen Denkens nicht ihr ausschließlicher Besitz sind – sie sind in unterschiedlichem Maße dem wissenschaftlich-theoretischen Denken überhaupt eigen. Diese Besonderheiten sind in verschiedenem Grade charakteristisch für die einzelnen philosophischen Lehren, sie äußern sich sowohl in positiver als auch in negativer Weise. Die Analyse der philosophischen Form der Erkenntnis beweist, daß die metaphysische Gegenüberstellung von Philosophie und Wissenschaft der Begründung entbehrt und daß eine spezifisch wissenschaftliche Form des philosophischen Wissens, wie der dialektische und historische Materialismus darstellt, möglich ist. [151]

übrigen Wissenschaften ab durch die Breite ihres Gegenstandes, die Universalität der zu erforschenden Gesetze sowie durch die Fähigkeit zu einer allumfassenden Synthese des gesamten menschlichen Wissens und der Praxis.“ (L. F. Iljitschow: Metodologitscheskije problemy jestestwosnanija i obstschestwennych nauk. In: Metodologitscheskije problemy nauki, S. 125.)

Viertes Kapitel **Die Definition der Philosophie als philosophisches Problem**

Schwierigkeiten ihrer Definition auf Grund der spezifischen historischen Entwicklung der Philosophie

Abstrakte Objekte lassen sich relativ leicht definieren, eben weil sie abstrakt sind, das heißt, daß sie nur das idealisierte Bild einer bestimmten Realität, eine bewußte Konstruktion des abstrahierenden wissenschaftlichen Denkens sind. Der Begriff des abstrakten Objekts ist nichts anderes als der durch die Definition ermittelte Sinn des Terminus (zum Beispiel absolut schwarzer Körper in der Physik). Anders verhält es sich mit den *realen* Objekten – den vielfältigen, widersprüchlichen, sich verändernden, historisch sich entwickelnden Objekten wie Natur, Leben, Mensch, Kunst usw. Speziell von diesen Objekten sagte Engels, daß ihre Begriffsbestimmungen nur formale Bedeutung haben. *Omnis determinatio est negatio* – alle Determination ist Negation. Diese These Spinozas darf selbstverständlich nicht so verstanden werden, daß jede Definition die anderen Definitionen negiert: Gerade das kann nicht sein, da das Konkrete im theoretischen Denken die Einheit der verschiedenen Definitionen ist. Jede Definition ist nicht nur Bejahung, sondern auch Verneinung jenes begrenzten Inhalts, den sie impliziert, da sie einseitig, das Konkrete aber vielgestaltig ist. Jede Definition ist eine Begrenzung des Begriffsinhalts und somit selber begrenzt.

[152] Die konkreten und deshalb vielfältigen, vielseitigen Objekte können nur auf logisch-konkrete Weise definiert werden. Das Logisch-Konkrete aber bildet sich als begründeter Übergang von einer Definition zur anderen – das Resultat ist ein Begriffssystem. Jede einzelne Definition ist abstrakt, einseitig und deshalb unwahr, denn eine abstrakte Wahrheit gibt es (zumindest bezüglich konkreter Objekte) nicht. Von diesem Gesichtspunkt sind die unzähligen Definitionen der Philosophie keine Ausnahmeerscheinung, nichts Unverständliches oder die Philosophie Diskreditierendes. Das Problem besteht in etwas anderem: Lassen sich diese Definitionen zu einer Einheit zusammenfassen? Wenn das unmöglich ist, wie soll man dann den Begriff Philosophie konkret definieren (das Konkrete ist die Einheit der verschiedenen Definitionen) und dabei die im Verlauf von Jahrtausenden entstandene und bis in unsere Zeit bestehengebliebene (und womöglich noch vertiefte) Divergenz der philosophischen Systeme, Strömungen und Konzeptionen berücksichtigen, deren unausbleibliche Folge der Pluralismus in den Definitionen des Philosophiebegriffs ist?

Man darf sich die historisch vor sich gegangene Wandlung des Sinns, der Problematik und des Gegenstands der Philosophie wie auch der Bedeutung des Wortes „Philosophie“ selbst nicht nur vergegenwärtigen, sondern muß diesen Wandel auch gebührend einschätzen. Aber trotz aller Meinungsverschiedenheiten über den Begriff ist die Philosophie Philosophie geblieben, das heißt, sie unterscheidet sich von allem übrigen theoretischen Wissen sowohl der Form als auch dem Inhalt nach. Wenn dies aber so ist, bietet dieser Umstand dann nicht die Möglichkeit, eine wissenschaftliche Synthese der verschiedenen Definitionen des Philosophiebegriffs zu schaffen? Wenn diese Synthese möglich ist, so auf jeden Fall nur von theoretischen Positionen aus, die den Eklektizismus ausschließen, nur im Ergebnis einer strengen kritischen Analyse, Auswahl und Bearbeitung der unterschiedlichen Philosophiedefinitionen.

Die Einheit der verschiedenen Definitionen kann eine inhaltlich konkrete Einheit nur unter der Bedingung sein, daß die wirklichen Tendenzen der Philosophieentwicklung, des Fortschritts der philosophischen Erkenntnis, der ihre vorauf-[153]gegangenen, weniger entwickelten Formen dialektisch aufhebt, geklärt werden. Diese Synthese, genauer gesagt die kritische Bearbeitung, setzt folglich eine philosophiegeschichtliche Spezialuntersuchung voraus. Da eine solche Untersuchung über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgeht, be-

schränken wir uns darauf, das Problem aufzuwerfen und die Möglichkeiten einer Synthese der verschiedenen Definitionen vorweg zu analysieren, ohne außer acht zu lassen, daß keine von ihnen fertig aus der Geschichte der Philosophie übernommen, sondern im wesentlichen aus den der Vergangenheit angehörenden Definitionen jeweils aufs neue entwickelt wird.

Windelband war davon überzeugt, daß „es in alle Wege unmöglich ist“, die zahllosen Philosophiedefinitionen zu einer Synthese zusammenzufassen. Er erklärt das Hoffnungslose eines entsprechenden Versuchs (auf den er im übrigen nicht völlig verzichtet) damit, daß „der Gemeinsamkeit des Wortes keine Einheitlichkeit des begrifflich zu bestimmenden Wesens entspricht“¹. Indessen hat sich die Bedeutung des Wortes „Philosophie“ doch nicht zufällig gewandelt. In den Fällen, in denen dieses Wort nach Gutdünken angewandt wurde, geriet die ihm zufällig beigelegte Bedeutung vermutlich in Vergessenheit. Möglicherweise erschwert der Umstand, daß die Bezeichnung „Philosophie“ den verschiedensten der Philosophie scheinbar völlig fremden Erkenntnisformen beigelegt wurde, nicht nur das Verständnis der Philosophie und ihrer Rolle in der geistigen Entwicklung der Menschheit, sondern erleichtert es in einigen Fällen auch. „Eine außerordentliche Beweglichkeit zeigte sich“, so schrieb Dilthey, „in dem Wesen der Philosophie: ein immer neues Stellen von Aufgaben, Sichanpassen an die Zustände der Kultur: sie erfaßt Probleme als wertvoll und wirft sie dann wieder hin: auf einer Stufe der Erkenntnis erscheinen ihr Fragen als lösbar, die sie dann nachher als unauflöslich fallen läßt.“²

So muß also die Vielgestaltigkeit, die Veränderlichkeit des Philosophiebegriffs auch von der positiven Seite betrachtet werden, um so mehr, weil in diesem unentwegt ablaufenden [154] Wandlungsprozeß der Grundgehalt der Philosophie geklärt wird und erhalten bleibt.³ Die Schwierigkeiten, die sich bei der Begriffsbestimmung der Philosophie ergeben, können jedoch nicht auf den Widerspruch zwischen Unvergänglichem und Vergänglichem in der Philosophie zurückgeführt werden, da sich das Unvergängliche historisch aus dem Vergänglichen herausbildet und der Gegensatz zwischen diesem und jenem relativ ist. Würde das Wesen der Philosophie auf das, was in allen philosophischen Lehren gleich ist, reduziert werden, dann wäre dies ein abstraktes, kümmerliches Wesen, wenn nicht sogar nur der Schein eines Wesens. Das wirkliche Wesen aber ist vielseitig. Es drückt sowohl die Einheit als auch den Unterschied und den Widerspruch aus. Wenn das Wesen der Philosophie unter diesem Gesichtspunkt beurteilt wird, dann erweist sich das die Philosophie in ihrer entwickelten Form am wenigsten Charakterisierende als das für alle philosophischen Lehren Gemeinsame, das in der Philosophie im Laufe der Jahrtausende bewahrt wurde. Die historisch vergänglichen Probleme der Philosophie darf man nicht als unwesentlich ansehen. Um so mehr, als die Abgrenzung dessen, was in der Vergangenheit Philosophie genannt wurde (oder wirklich war), von dem, was auch heute

¹ W. Windelband: Was ist Philosophie? In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1. Bd., S. 11.

² W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie (1907). In: Gesammelte Schriften; V. Bd., S. 365.

³ Auf diese Tatsache bezugnehmend stellt sich Dilthey die Aufgabe, aus dem Inhalt der Philosophie das *Unvergängliche* herauszukristallisieren: „Es ist zu bestimmen, nicht was jetzt oder hier als Philosophie gilt, sondern was immer und überall ihren Sachverhalt ausmacht.“ (W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie. In: Ebenda, S. 364.) Was aber ist das Unvergängliche in der Philosophie? Dilthey gibt darauf die Antwort: „Immer aber sehen wir in ihr dieselbe Tendenz zur Universalität, zur Begründung, dieselbe Richtung des Geistes auf das Ganze der gegebenen Welt wirken. Und stets ringt in ihr der metaphysische Zweck, in den Kern dieses Ganzen einzudringen mit der positivistischen Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wesens.“ (Ebenda, S. 365.) Der im Inhalt der Philosophie selbst liegende Widerspruch zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen ist nach Diltheys Ansicht die Ursache für die Vielfalt der philosophischen Lehren, für ihre gegenseitige Unvereinbarkeit. Daraus resultieren auch die Schwierigkeiten, den Begriff der Philosophie zu definieren. Denn die Definition müsse, um universell zu sein, ihren unvergänglichen Inhalt fixieren und folglich das Vergängliche ignorieren, obwohl letzteres ebenso wesentlich ist, wie die vom Leben selbst hervorgebrachte, historisch bestimmte Form der Philosophie.

noch Philosophie ist – obwohl es keine besonders schwierige Aufgabe ist –, nur dann Sinn hat, wenn dabei geklärt wird, welche Bedeutung die Anwendung des Wortes „Philosophie“ auf Fragen hatte, die heute nicht mehr zur Philosophie gerechnet werden.

[155] Allgemein anerkannt ist, daß der Gegenstand der Philosophie im Laufe der Geschichte einer Veränderung unterlag. Probleme, die bis zu einer bestimmten Zeit ausschließlich unter die Kompetenz der Philosophie fielen, sind nach und nach Forschungsgegenstand der Einzelwissenschaften geworden. Heißt das nun, daß die Probleme, die die Philosophie „aufgegeben“ hat, eigentlich gar keine philosophischen Probleme waren, sondern sie nur deswegen zur Philosophie gehörten, weil einstweilen für sie noch kein anderer Platz gefunden war? Wir vertreten diese Meinung nicht, obwohl wir durchaus die Unzufriedenheit jener Philosophen verstehen, die gegen die Anwendung des Wortes „Philosophie“ auf Fragen protestiert haben, die zumindest zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht mehr zur Philosophie gehörten. Hegel, der dabei offensichtlich die Newtonschen „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ meinte, wies darauf hin, daß Newton seine Physik „Naturphilosophie“ nannte. „Noch hat der Name *Philosophie* bei den Engländern“, bemerkte Hegel ironisch, „allgemein diese Bestimmung, *Newton* hat fortdauernd den Ruhm des größten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab, heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u.s. f. *philosophische Instrumente* ...“⁴ Das empörte Hegel ganz besonders, da das einzige Instrument der Philosophie, wie er sagte, das Denken sei.

Hegel wies ferner darauf hin, daß die von Hugo Grotius geschaffene Rechtstheorie die Bezeichnung „Philosophie des internationalen Staatsrechts“ erhalten hatte, daß die politi- [156]sche Ökonomie in England ebenfalls Philosophie genannt wurde. Als Kuriosum führte Hegel den Titel der englischen Zeitschrift „*Annals of Philosophy: or, Magazine of Chemistry, Mineralogy, Natural History and the Arts*“ an. Die Wissenschaften, die in dem betreffenden Falle philosophische genannt wurden, sollten, so bemerkte Hegel, richtiger empirische Wissenschaften genannt werden. Warum wurden sie aber philosophische Wissenschaften genannt? War es vielleicht nur ein falscher Sprachgebrauch, entstanden auf dem Boden der mittelalterlichen Universitätstradition demzufolge die Naturwissenschaften unter die philosophische Fakultät subsumiert wurden? Es könnte scheinen, daß Hegel keinen anderen Grund für eine solche Anwendung des Wortes „Philosophie“ sah, obwohl er eigentlich auf diese Gründe aufmerksam machte. In der Neuzeit, als die das vielfältige empirische Material erforschenden Wissenschaften aufkamen, schrieb er, „ist ... der Name *Philosophie* allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und *Allgemeinen* in dem Meere der empirischen Einzelheiten, und des *Nothwendigen*, der *Gesetze* in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt“⁵.

Unserer Auffassung nach bringt diese Äußerung Klarheit in die Frage nach den Ursachen der erweiterten Anwendung des Wortes „Philosophie“, die noch im 18. und 19. Jahrhundert üb-

⁴ G. W. F. Hegel: *System der Philosophie*, 1. Teil: Die Logik. In: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 50-51. – B. P. Weinberg macht in seinem Vorwort zur russischen Ausgabe von Newtons „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ (dt. Ausg. 1872, Neudruck 1932; „*Mathematische Prinzipien der Naturlehre*“ – *d. Übers.*) darauf aufmerksam, daß „The Royal Society London for Improving Natural Knowledge“ im Jahre 1662 aus dem 1645 gegründeten „Invisible College“ hervorging. Die Royal Society gibt die „*Philosophical Transactions*“ heraus, in denen Forschungsarbeiten zu allen Disziplinen der Naturwissenschaft abgedruckt werden, die auch heute noch „Naturphilosophie“ genannt wird. Als Newton zum Mitglied der Royal Society gewählt wurde, erklärte er, daß er bereit sei, „für den Fortschritt der philosophischen Kenntnisse“ alle Kräfte aufzubieten.“ (B. P. Weinberg: *Predislowije*. In: *I. Newton: Matematitscheskije natschala naturalnoi filosofii*, Leningrad 1931, S. 15.)

⁵ G. W. F. Hegel: *System der Philosophie*, 1. Teil: Die Logik. In: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 50.

lich war. Wir haben bereits weiter oben darauf hingewiesen, daß sich die Philosophie historisch herausgebildet und im Laufe mehrerer Jahrhunderte zur ersten und im wesentlichen einzigen Form des theoretischen Wissens entwickelt hat. Für Aristoteles zum Beispiel existierte keine Theorie außer der Philosophie; die Geometrie und Physik sah er als Teilgebiete der Philosophie an und unterschied von ihnen das, was man in der Folgezeit Metaphysik nannte, als „erste Philosophie“. In der Neuzeit, als sich nicht nur die Mathematik und Physik, sondern auch die Biologie, die Rechtswissenschaft und andere Wissenschaften von der Philosophie schieden, wurden sie gleichwohl noch im Laufe einer längeren Periode philosophische Wissenschaften genannt, insofern sie sich mit *theoreti*-[157]*ischen* Verallgemeinerungen befaßten und nicht bloß empirische Fakten beschrieben. Hat vielleicht Karl von Linné die von ihm geschaffene Klassifikation der Pflanzen deshalb „*Philosophia botanica*“ (1751) genannt? Eben von dieser Arbeit hat, wie S. Stankow erwähnt, „seinerzeit *Rousseau* gesagt, daß dieses Buch das philosophischste aller ihm bekannten Bücher sei“⁶. Dabei war doch Rousseau in viel engerem Sinn dieses Wortes Philosoph als Linné, wengleich wir auch bei diesem einige tiefe philosophische Gedanken finden.

Wir erwähnten bereits die „*Philosophie zoologique*“ von Lamarck. Nicht von ungefähr erhielt das Werk, in dem die Evolutionstheorie dargelegt wird, einen solchen Titel. Wahrscheinlich war sich Lamarck wohl bewußt, daß die von ihm entwickelte Hypothese, obwohl sie sich auf bestimmte empirische Daten gründete, weit über die Grenzen des Empirischen hinausging. Außerdem griff er für die Erklärung einiger empirischer Tatsachen, zum Beispiel der relativen Zweckmäßigkeit in den lebenden Organismen, ständig auf philosophische Begriffe zurück.

Zum Unterschied von seinem französischen Vorläufer verfügte Charles Darwin über ein unvergleichlich umfassenderes empirisches Material zur Begründung der Evolutionstheorie. Entgegen der in England herrschenden Tradition bezeichnete nicht er seine berühmte Arbeit nicht als philosophische, sondern weist in ihrem Titel direkt auf den speziellen Gegenstand seiner Forschung hin – die Entstehung der Artunterschiede. In Darwins Lehre sondert sich die Biologie endgültig als *theoretische* Disziplin von der Philosophie ab. Bis dahin war nur ihr empirischer, vorzugsweise beschreibender Teil von ihr abgetrennt. Die Bezeichnung „Philosophie“ von dem trennen, was früher (im Laufe vieler Jahrhunderte) Philosophie genannt wurde, kann man nicht allein mit der Begründung, daß die Einzelwissenschaften, die sich aus der Philosophie herauslösten oder neu entstanden, zum Objekt ihrer Spezial-[158]forschung das machten, was ausschließlich Gegenstand philosophischer Überlegung gewesen war. Wenn heute viele von der Philosophie unabhängige Wissenschaftsdisziplinen in der Vergangenheit Teile der Philosophie waren, so klärt das unserer Meinung nach die Bedeutung der Philosophie nicht nur für die Vergangenheit. Auf jeden Fall dürfen wir bei der Suche nach einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung der Philosophie diesen wesentlichen Umstand, der für die historischen Geschehnisse der Philosophie bezeichnend ist, nicht unbeachtet lassen.

Unter Berufung darauf, daß viele Wissenschaftsdisziplinen so lange philosophische genannt wurden, wie sie sich im Prozeß des Werdens befanden, schlußfolgern einige Forscher positivistischer Prägung, daß Forschung eigentlich nur insoweit wissenschaftlich wird, wie sie sich von der Philosophie abgrenzt. Dabei wird jedoch außer acht gelassen, daß die von der Philosophie herausgelösten und als Spezialbereiche entstandenen Einzelwissenschaften sich nicht allein mit den gleichen Problemen befassen, mit denen sich in der Vergangenheit die Philo-

⁶ S. Stankow: Linné, Rousseau, Lamarck, Moskau 1959, S. 20. – Erwähnt sei, daß Robert Boyle (1627-1691) seine der Salpeteranalyse gewidmeten Untersuchungen unter dem Titel „*The Origine of Formes and Qualities, according to the Corpuscular Philosophy, illustradet by considerations and experiments, written by way of notes upon an Essay about Nitre*“ veröffentlichte (Oxford 1666).

sophie befaßte, sondern vor allem mit Detailfragen. Derartige Fragen können von der Philosophie nur in allgemeiner, der Spezialforschung vorgreifender Form gestellt werden. In allgemeinerer Form behalten diese Fragen auch in der Gegenwart ihre Bedeutung für die Philosophie.

Man kann infolgedessen nicht sagen, daß die kosmologischen, physikalischen, biologischen Probleme völlig aus dem Philosophiebereich ausgeschlossen werden, wenn sie Gegenstand der Spezialforschung geworden sind. Im Gegenteil – dank der von den Einzelwissenschaften erzielten Resultate erlangen diese Probleme für die Philosophie eine neue Bedeutung, da die Ergebnisse dieser Spezialforschungen von der Philosophie nicht nur interpretiert und aufgenommen werden, sondern ihr auch neue Perspektiven, Möglichkeiten und Probleme eröffnen.

Die Beschränkung des Begriffs der Philosophie auf ihre heutige Problematik kann aber nicht die Grundlage für eine Definition der Philosophie sein, da uns als Philosophen (und Philosophiehistoriker) nicht nur interessiert, was die Philosophie auf Grund ihrer Entwicklung geworden ist, sondern auch, was sie im Verlauf ihrer ganzen Geschichte war. Das [159] heißt nicht, daß wir gewissermaßen auf einem Umweg zu dem von uns abgelehnten Gedanken vom unveränderlichen Wesen der Philosophie zurückkehren wollen. Unsere Aufgabe besteht vielmehr darin, jene recht zahlreichen, unserer Meinung nach spezifischen Merkmale der Philosophie auszugliedern, die es ermöglichen, die Philosophie in ihrer Entwicklung zu begreifen. Die Analyse der verschiedenen Philosophiedefinitionen dient unmittelbar diesem Zweck. Die empirisch feststellbare Ursache für ihre Vielfalt ist nicht allein die Divergenz in den Meinungen über ein und denselben Gegenstand, sondern die reale Vielfalt der philosophischen Lehren, da gerade dieser Umstand die Philosophieentwicklung von der Entwicklung jedes anderen Wissenszweiges unterscheidet.

Der antike Skeptizismus sprach erstmalig die Überzeugung aus, daß die Existenz von miteinander unvereinbaren philosophischen Lehren erstens unvermeidlich und zweitens unüberwindbar sei. Die Gegner des Skeptizismus in den späteren Epochen haben die Vorstellung wieder aufleben lassen, wonach die Vielfalt der philosophischen Lehren ein Resultat des „Umherirrens“ des philosophischen Denkens auf der Suche nach der Wahrheit ist, die zum Unterschied von den Irrtümern nicht in der Pluralität existiert. Dabei wird das „Umherirren“ der Philosophie allerdings als etwas Zufälliges angesehen.

Einige Philosophen der Neuzeit bemühten sich, Elemente der Wahrheit in den verschiedenen philosophischen Lehren festzustellen, das heißt, ihre Vielfalt positiv zu beurteilen. Aber diese Versuche trugen in der Regel eklektischen Charakter. Hegel erbrachte in seiner Kritik des philosophischen Skeptizismus, in dessen Ansichten über die Philosophie er die Vorurteile des gewöhnlichen Bewußtseins entdeckte, den Beweis, daß man die Unterschiede zwischen den philosophischen Lehren nicht übertreiben darf, da das Wesen der Philosophie stets ein und dasselbe ist. Alle die zahllosen Unterschiede (und Gegensätze) der philosophischen Anschauungen existieren kraft ihrer dialektischen Natur im Schoße einer fundamentalen Identität. Wie sehr auch die philosophischen Systeme untereinander differierten, sagt er, so sind ihre Unterschiede doch nicht so groß wie die Unterschiede zwischen [160] weiß und süß, grün und rau; sie gleichen sich darin, daß sie alle philosophische Lehren sind, und das ist gerade das, was übersehen wird.⁷ Die Feststellung, daß alle philosophischen Lehren philosophischen Charakter haben, besagt an sich nur wenig. Aber Hegel geht bekanntlich in seiner Lehre von der dialektischen Einheit der vielfältigen philosophischen Lehren, die die theoretische Grundlage seiner philosophiegeschichtlichen Konzeption bildet, viel weiter. Er sieht in ihnen sich mit der Zeit entwickelnde Stufen, die Prinzipien ein und derselben ihrem Inhalt

⁷ Siehe G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Bd. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 18. Bd., S. 561.

nach vielfältigen enzyklopädischen Philosophie, die ihre abschließende Vollendung in seinem eigenen philosophischen System findet.

Hegel überhöhte offensichtlich das Moment der Identität und unterschätzte das Moment des Unterschiedes (des Widerspruchs) in den philosophischen Lehren, obwohl er wiederholt betonte, daß Unterschied und Widerspruch nicht weniger wesentlich sind als die Identität und von ihr nicht zu trennen seien. Nichtsdestoweniger entstehen nach Hegel die Irrtümer in der Philosophieentwicklung nur infolge der Verabsolutierung des Moments der allgemeinen Wahrheit, die jedes philosophische System der Welt präsentiert (absolutes Wissen). Dabei hält es Hegel nicht für erforderlich, die Gründe für diese Verabsolutierung zu untersuchen, obgleich sie als gesetzmäßig behandelt wird.

Die Philosophieentwicklung wird von Hegel im allgemeinen als *harmonischer* Prozeß der Vorwärtsbewegung des Wissens geschildert. In ihr ist „die der Zeit nach letzte Philosophie ... das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien Aller enthalten“⁸. Indessen ist das wirkliche Verhältnis einer jeden philosophischen Lehre zu den vorausgegangenen Philosophien weitaus komplizierter: Die Kontinuität, der Fortschritt, die Entwicklung der Philosophie durch kritische Aneignung der früheren Leistungen der philosophischen Erkenntnis schließen den unversöhnlichen Gegensatz philosophischer Richtungen, die Unvereinbarkeit philosophischer Lehren nicht aus, da diese Lehren un-[161]terschiedliche historische Situationen, Bedürfnisse und Interessen widerspiegeln und sich zur Wissenschaft, Religion usw. unterschiedlich verhalten. Die zwischen den philosophischen Lehren bestehende Kontinuität ist kein Determinationsverhältnis – die Philosophie ist wie jede Form des gesellschaftlichen Bewußtseins in letzter Instanz durch das gesellschaftliche Sein bedingt.

Wenn man die für den Skeptizismus charakteristische metaphysische Gegenüberstellung der philosophischen Lehren ablehnt, muß man wesentliche Korrekturen auch an der Hegelschen Auffassung von der Wechselbeziehung zwischen ihnen vornehmen. Nach Hegel philosophiert letzten Endes der „absolute Geist“, der natürlich niemals fehlgeht, so daß alle Irrtümer nur aus der historisch begrenzten, menschlichen Form des Ausdrucks dieses absoluten, sich selbst begreifenden Selbstbewußtseins entspringen. Die richtige Auffassung von der Wechselbeziehung der philosophischen Systeme (und der verschiedenen Definitionen des Philosophiebegriffs) muß offenbar nicht nur die metaphysische Konzeption der Philosophiegeschichte, deren Haltlosigkeit Hegel genial bewies, sondern auch Hegels idealistischen Monismus überwinden, in dessen Rahmen das in der Philosophiegeschichte wirkende Gesetz der Einheit und des Kampfes der Gegensätze keinen adäquaten Ausdruck finden kann.

Es ist völlig unmöglich, alle in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen Definitionen der Philosophie auch nur aufzuzählen. Im übrigen besteht dafür auch keine Notwendigkeit. Wünschenswert wäre es natürlich, eine rationelle Gruppierung dieser Definitionen zu geben. Aber welches Prinzip soll einer einigermaßen vollständigen Klassifikation zugrunde gelegt werden?

Auf den ersten Blick mag es scheinen, daß das Prinzip offen auf der Hand liegt: der prinzipielle Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus. Obwohl der Inhalt jeder Definition der Philosophie unzweifelhaft vom materialistischen oder idealistischen Charakter der philosophischen Lehre bestimmt wird, gibt es aber solche Begriffsbestimmungen der Philosophie, unter die sowohl der Materialist als auch der Idealist seine Unterschrift setzen kann, obwohl sie natürlich auf die entgegengesetzte Weise interpretieren werden.

⁸ G. W. F. Hegel: System der Philosophie, 1. Teil: Die Logik. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 59.

[162] Darin zeigt sich insbesondere der formale Charakter der Definition. „Die einzig reelle Definition“, darauf weist Engels hin, „ist die Entwicklung der Sache selber, und diese ist aber keine Definition mehr.“⁹

Uns scheint, daß es, um zu einer relativ klaren und systematischen Vorstellung von der Vielfalt der Definitionen der Philosophie zu kommen, am zweckmäßigsten ist – wir denken dabei an die oben erwähnte fundamentale philosophiegeschichtliche Tatsache der fortschreitenden Divergenz der philosophischen Lehren –, die hauptsächlich, sich gegenseitig ausschließenden Definitionen der Philosophie zu analysieren. Nicht übersehen werden darf, daß der Gegensatz von Materialismus und Idealismus sich auch innerhalb solcher ebenfalls einander entgegengesetzter Lehren äußert, wie es der Sensualismus, der Rationalismus, der Naturalismus, der Pantheismus usw. sind. Jede dieser Lehren definiert den Philosophiebegriff auf ihre Weise. Es geht mithin darum zu klären, worin der Gegensatz der verschiedenen Philosophiedefinitionen besteht, in welchem Maße sie einander ausschließen oder umgekehrt einander ergänzen. Bis zu einem gewissen Grade läßt sich dadurch der Umfang des Begriffs „Philosophie“, das heißt die Grenzen der historisch sich verändernden Problematik der Philosophie, feststellen.

Die Philosophie und die Vielfalt ihrer Definitionen

Wir wollen versuchen, die hauptsächlichsten Definitionen der Philosophie nach einem Schema zu ordnen, indem wir die sich am krassesten gegenüberstehenden Definitionen mit ungeraden und geraden Zahlen bezeichnen.

1. Philosophie ist die Lehre vom Sein ohne Bezugnahme auf seine besonderen, partiellen, vorübergehenden Modifikationen. Diese Definition der Philosophie bildet sich bereits in der altindischen sowie in der alchinesischen Philosophie heraus. In der Philosophie der Eleaten wird sie als Gegenstück zur Heraklitschen Philosophieauffassung als Lehre vom ewigen Werden formuliert. Aristoteles definiert die Philosophie [163] als Lehre vom Seienden an sich oder vom Wesen alles Seienden: „Und die Frage, die ehemals gestellt wurde, die heute gestellt wird und die immer gestellt werden und zum Problem erhoben werden wird – nämlich: was das Seiende sei –, diese Frage läuft auf die andere hinaus: was das Wesen sei.“¹⁰

Die metaphysischen Systeme des Mittelalters und der Neuzeit definieren die Philosophie ebenfalls als Lehre vom Sein. In der modernen bürgerlichen Philosophie wird diese Definition von den Neothomisten, einem beträchtlichen Teil der Spiritualisten sowie von den Existentialisten und der „neuen Ontologie“ Nicolai Hartmanns und folglich auch von jenen Philosophen akzeptiert, die darauf Anspruch erheben, die metaphysischen Systeme endgültig gestürzt zu haben und der Metaphysik die Ontologie gegenüberstellen, letztere jedoch als Lehre vom Sein auffassen, das unabhängig von der gegenständlichen, sinnlich wahrnehmbaren Welt ist. Von den Existentialisten formuliert diese Auffassung Karl Jaspers am deutlichsten: „Während wissenschaftliche Erkenntnisse auf je einzelne Gegenstände gehen, von denen zu wissen keineswegs für jedermann notwendig ist, handelt es sich in der Philosophie um das Ganze des Seins ...“¹¹ Martin Heidegger definiert die Philosophie als Bewußtwerden der ursprünglichen unreflektierten „Seinsauffassung“, wobei er ständig betont, daß das Hauptsächliche in der Philosophie, insofern sie die Irrtümer der Metaphysik überwindet, eine besondere (phänomenologische, hermeneutische) Art gedanklicher Beziehung zum Sein bildet!¹²

⁹ Friedrich Engels: Vorarbeiten zum „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 578.

¹⁰ Aristoteles: Metaphysik, S. 152.

¹¹ K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, (West)Berlin, Darmstadt, Wien 1962, S. 10.

¹² Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“ (M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1963, S. 436.)

Während die Idealisten das Sein als übersinnliche Realität interpretieren, das sie nicht selten das Sein Gottes nennen, entmystifiziert der Materialismus den Seinsbegriff, indem er als sinnlich wahrnehmbare Realität, als die Natur charakterisiert. Thomas Hobbes führt den Gegenstand der Philo-[164]sophie auf die Lehre von den Körpern zurück, wobei er den Begriffen des Seins und der Substanz Züge des real Beobachtbaren, Meßbaren beilegt. Die Materialisten identifizieren das Sein mit der Materie und sehen das Geistige als Eigenschaft des Seins an. Ludwig Feuerbach, der die Hegelsche Konzeption des abstrakten „reinen“ Seins einer Kritik unterzog, schrieb: „Unter *Sein* versteht nämlich der Mensch sach- und vernunftgemäß *Dasein, Für-sich-Sein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objektivität*. Alle diese Bestimmungen oder Namen drücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten eine und dieselbe Sache aus. Sein in abstracto, Sein *ohne* Objektivität, ohne Wirklichkeit, *ohne* Für-sich-Sein ist freilich nichts, aber in *diesem Nichts spreche ich nur die Nichtigkeit dieser meiner Abstraktion aus*.“¹³

Das Sein als den Gegenstand der Philosophie anzusehen ist in der Regel mit der Überzeugung gleichzusetzen, daß die Erforschung der Welt als Ganzes Aufgabe der Philosophie ist. Der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus äußert sich in diesem Falle unmittelbar in der Auffassung der Ganzheit, der Einheit der Welt, so daß die Anerkennung der Einheit der Welt an sich noch keine formulierte materialistische oder idealistische Position ist. Sogar der Satz: „Das Sein ist primär, das Bewußtsein sekundär“, ist mit dem idealistischen Anschauungssystem durchaus vereinbar, wenn das Sein als besondere geistige Realität interpretiert wird.

2. Die Philosophie ist nicht die Lehre vom Sein, sondern von der Erkenntnis oder von der Sittlichkeit, vom Glück oder vom Menschen schlechthin. Solche Definitionen der Philosophie gehen bis auf das Altertum zurück. Sie stehen ständig mit den Definitionen der Philosophie als Metaphysik oder Ontologie im Gegensatz. In der indischen Philosophie schließt Buddha aus der Philosophie solche Fragen wie: ist die Welt ewig oder hat sie einen Anfang in der Zeit, ist sie im Raum begrenzt oder unendlich, ist die Seele mit dem Körper identisch oder unterscheidet sie sich von ihm, aus.¹⁴ Diese und einige andere Fragen erklärt er als unlösbar, aber anderer-[165]seits auch als unwesentlich für die Lösung des Hauptproblems – der Beseitigung der Leiden.

Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Naturwissenschaften verschmilzt in der Neuzeit die Tendenz, aus der Philosophie die ontologische Problematik zu eliminieren, unmittelbar mit dem Agnostizismus und Subjektivismus. David Hume zog die Existenz der objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Realität in Zweifel und beschränkte damit den Bereich der philosophischen Forschung auf die Analyse der psychischen, in erster Linie erkennenden Tätigkeit. Dabei handelte es sich nicht um Erkenntnis schlechthin, sondern um die Erforschung des Menschen, des Selbstbewußtseins, worin Hume den einzigen Weg zur Überwindung jahrhundertalter Irrtümer der Philosophie und zur vernünftigen Gestaltung des menschlichen Lebens sah.

Kant, der zum Unterschied von Hume die Existenz der unabhängig vom erkennenden Subjekt bestehenden Realität anerkannte, schloß nichtsdestoweniger das Problem des Seins aus der Philosophie aus, da er das Sein für nicht erkennbar hielt. Dementsprechend wurde die Philosophie als Lehre von den absoluten Grenzen des gesamten möglichen Wissens definiert. Diese Grenzen sind nach Kant durch den Erkenntnismechanismus selber, durch seine apriorischen Formen bestimmt, die nur auf die Sinnesangaben, nicht aber auf das transzendente

¹³ L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Philosophische Kritiken und Grundsätze (1839-1846), Leipzig 1969, S. 236.

¹⁴ Siehe S. Chatterjee and D. Datta: An Introduction to Indian Philosophy, S. 119.

„Ding an sich“ anwendbar sind. Deshalb ist die „Metaphysik der Natur“ in Kants System nicht die Lehre von der vom erkennenden Subjekt unabhängigen Realität, sondern die Untersuchung der grundlegenden Prinzipien des naturwissenschaftlichen Wissens. Die Ideen (psychologische, kosmologische, theologische), die den Gegenstand der eigentlichen philosophischen Forschung bilden, tragen apriorischen Charakter, das heißt, sie sind nicht Resultat der Erkenntnis, sondern gehen ihr voraus. Die Erforschung dieser Ideen soll auf die erkenntnistheoretische Analyse ihres Ursprungs zurückgeführt werden, da es keinen Grund für die Behauptung gebe, daß ihnen irgendeine objektive Realität entspricht. Ebenso wie Hume hielt Kant für das zweitwichtigste Thema der Philosophie die Sittlichkeit (praktische Vernunft), deren Erforschung die Aufgabe habe, einerseits die Autonomie des moralischen Bewußtseins außer Zweifel zu stellen, andererseits [166] aber zu beweisen, warum es notwendig ist, davon auszugehen, daß es Gott, die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit, das heißt alles das gibt, was die theoretische Vernunft für unbeweisbar hält.

Die Definition der Philosophie als Lehre von der Erkenntnis wird auch von den Positivisten entwickelt. Sie bemühen sich zu beweisen, daß es erforderlich sei, die Philosophie auf die Erkenntnistheorie zu reduzieren. Sie berufen sich darauf, daß alle möglichen Objekte der Erkenntnis Gegenstand der Spezialwissenschaften geworden sind und der Philosophie nichts anderes als die Untersuchung der Wissenschaft selber, des Faktums des Wissens geblieben ist. Neben dieser Behauptung, die reale Tendenzen der Erkenntnisentwicklung konstatiert, wird die Definition der Philosophie als Wissen vom Wissen auch vom Agnostizismus und Subjektivismus begründet, die die Auffassung vertreten, daß das Wissen nicht Widerspiegelung der vom erkennenden Subjekt unabhängigen Realität sein kann, selbst wenn man ihre theoretisch nicht zu beweisende Existenz annimmt. In diesem Sinne schrieb Herbert Spencer, „daß ..., insofern eine jede Philosophie erklärt, eine Ontologie zu sein, sie falsch ist“¹⁵. Und weiter: „... um die Definition (der Philosophie – d. *Verf.*) auf ihre einfachste und deutlichste Form zu bringen: – Wissen der niedersten Art ist ‚nicht vereinheitlichte Kenntnis‘, Wissenschaft ist ‚theilweise vereinheitlichte Kenntnis‘; Philosophie ist ‚vollständig vereinheitlichtes Wissen.“¹⁶ Diese Definition der Philosophie schließt im übrigen auch die Vorstellung ein, daß die Philosophie dadurch, daß sie auf die Erforschung des nicht erkennbaren Seins verzichtet, neben der Untersuchung der Wissensstruktur eine Synthese des gesamten von den Einzelwissenschaften gebotenen und dem Menschen zugänglichen Wissens von den Erscheinungen vollzieht. Im Verlauf der nachfolgenden Evolution des Positivismus kommt es zu einer weiteren Beschränkung des Philosophiebegriffs auf die erkenntnistheoretische Problematik. So ist die Philosophie für Ernst Mach Erkenntnispsychologie. Der heutige Positivismus reduziert die Erforschung des Erkenntnisprozesses auf die Analyse seiner sprachlichen Form. [167]

3. Philosophie ist die Lehre von *allem Seienden*, nicht aber von einem, besonderen Bereich der Wirklichkeit oder der Erkenntnis. So ist vom Standpunkt Hegels das philosophische System eine Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, das auch den Gegenstand der Einzelwissenschaften bildende Fragen behandelt, aber von seiner besonderen, den Einzeldisziplinen nicht zugänglichen spekulativen Position aus. „Die Philosophie“, schrieb Hegel, „kann zunächst im Allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden.“ Es komme aber hinzu, daß „die Philosophie eine eigenthümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird“.¹⁷ Das bedeutet folglich, daß die Philosophie nicht einfach *alles* erforscht, sondern vielmehr, daß sie *in allem* als

¹⁵ H. Spencer: System der synthetischen Philosophie, 1. Bd., Stuttgart 1901, S. 125

¹⁶ Ebenda, S. 130.

¹⁷ G. W. F. Hegel: System der Philosophie, 1. Teil: Die Logik. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 42.

die es bildende allgemeine Wesenheit gegenwärtig ist. Hegel reicht die Definition der Philosophie als Lehre vom Sein nicht aus, da letzteres stets als etwas vom Denken unterschiedenes verstanden wurde. Nach Hegel ist aber das Denken ebenfalls Sein, ja noch mehr: es ist die Substanz als Subjekt gefaßt, das heißt das schöpferische, sich entwickelnde Wesen der Welt. Das Sein behandelt Hegel als die erste Stufe der Selbstentwicklung der „absoluten Idee“, das heißt als den unmittelbaren, sinnlich wahrnehmbaren, entfremdeten Ausdruck des Absoluten. Das Sein schöpfe das Seiende nicht nur nicht aus, sondern sei auch nicht das, was die Philosophie im Seienden als das Substantielle, als das den Hauptgegenstand ihrer Forschung Bildende enthülle. Eben deswegen könne der Gegenstand der Philosophie nicht das Sein sein, sondern er muß das Seiende sein.

Ludwig Feuerbach definiert trotz seiner sonstigen Unversöhnlichkeit gegenüber dem Hegelschen Idealismus die Philosophie ebenfalls als Lehre vom Seienden. „Die Philosophie ist die Erkenntnis dessen, *was ist*. Die Dinge und Wesen so zu denken, *so* zu erkennen, *wie sie sind* – dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.“¹⁸ Es liegt klar auf der Hand, daß diese Definition der Philosophie gegen [168] die Hegelsche und die spekulativ-idealistische Philosophieauffassung überhaupt gerichtet ist, die, wie Feuerbach erklärt, das was ist, mystifiziert und die Dinge und Wesenheiten nicht so zu denken versucht, wie sie sind. Der Materialist Feuerbach definiert die Philosophie als Erkenntnis der *objektiven* Wirklichkeit, als Erkenntnis des Seienden in seiner sich selbst genügenden Objektivität und deshalb als seinem Inhalt nach objektives Wissen. Diese Definition der Philosophie schließt jedoch nicht die Abgrenzung des Gegenstandes der Philosophie vom Gegenstand der Einzelwissenschaften ein.

4. Philosophie ist die Lehre von dem, was real nicht existiert, was der gesamten Realität und allem Wissen von ihr als ihr Kriterium, als ihr Wertmaßstab gegenübersteht, dessen Bedeutung nicht im geringsten dadurch geschmälert wird, daß er als Ideal kein wirkliches Sein besitzt. Diese Definition der Philosophie wird am konsequentesten von der badischen Schule des Neukantianismus vertreten. „Philosophie also ist“, so sagt Windelband, „die *Wissenschaft vom Normalbewußtsein*. Sie durchforscht das empirische Bewußtsein, um festzustellen, an welchen Punkten darin jene normative Allgemeingültigkeit hervorspringt.“¹⁹ Der Terminus „Normalbewußtsein“ bedeutet bei Windelband das Bewußtsein der absoluten Norm als des Wertkriteriums *alles* Seienden. Aber gerade deshalb liege das „Normalbewußtsein“ außerhalb des Seienden. Windelband sagt: „... sollen wir von der Wirklichkeit eines absoluten Normalbewußtseins überzeugt sein, so ist dies Sache des persönlichen Glaubens, aber nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis.“²⁰ Während Platon das absolute *Wohl*, das absolut Wahre, das absolut Schöne für transzendente Realitäten hielt, erklärt der neukantianische Idealismus, der realistischere Positionen bezieht, sie als nicht seiend, aber dennoch als bedeutend. Selbstverständlich ist dies ein „Realismus“ von eindeutig subjektivistischer Prägung.

Die Phänomenologie Edmund Husserls definiert die Philosophie als Lehre, die die Außenwelt und was als Wissen über sie gilt, nämlich die wissenschaftlichen Angaben, ausklammere. Die als intuitive „Wesensschau“ behandelte Philosophie [169] lehnt auch die Anerkennung des notwendigen Daseins der von ihr im Bewußtsein des Menschen (aber von diesem Bewußtsein unabhängigen) erfaßten idealen Wesenheiten, Sinngehalte und Bedeutungen ab. Der Begriff des Daseins setze die Zeit voraus, und folglich sei auch das zeitliche Sein eben deshalb un-

¹⁸ L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842). In: Philosophische Kritiken und Grundsätze (1839-1846), S. 178

¹⁹ W. Windelband: Was ist Philosophie? In: Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1. Bd., S. 46.

²⁰ Ebenda, S. 54.

anwendbar auf das ideale Sein, das außerzeitlich ist und nicht als Tatsache interpretiert werden könne. „Die Schauung“, sagt Husserl, „erfaßt das *Wesen* als *Wesenssein* und setzt in keiner Weise *Dasein*. Demgemäß ist Wesenserkenntnis keine matter-of-fact-Erkenntnis, nicht den leisesten Behauptungsgehalt in betreff eines individuellen (etwa natürlichen) Daseins befassend.“²¹ Auf diese Weise wird das Wahre dem Seienden gegenübergestellt, und die Philosophie verzichtet auf die Erforschung der seienden Erkenntnisobjekte, um sie vom Gesichtspunkt der höheren Werte und wahren Wesenheiten aus zu beurteilen, deren Charakter notwendigerweise das wirkliche, seinen Merkmalen nach empirische Dasein ausschließt.

5. Philosophie ist *Theorie*, das heißt ein System von Vorstellungen, Begriffen, Kenntnissen und Methoden, das zu einer bestimmten Wirklichkeit (oder zu allem Seienden) als dem Gegenstand ihrer Untersuchung gehört, das heißt, daß die Philosophie einen eigenen spezifischen Fragenkreis besitzt, der ihr Schlußfolgerungen ermöglicht, die nicht außerhalb der Philosophie gezogen werden können und zu Entdeckungen führt, deren Möglichkeit nicht nur in den Methoden der philosophischen Forschung, sondern auch im Vorhandensein von Forschungsobjekten eingebettet ist, die zur alleinigen Kompetenz der Philosophie gehören. Diese Philosophiedefinition harmoniert völlig mit jenen Definitionen, denen zufolge Philosophie die Lehre vom Sein oder allem Seienden oder nur von der Erkenntnis, von faktisch nicht existierenden Werten ist. Es besteht deshalb keine Notwendigkeit, diese Definition zu illustrieren, da sie von fast allen Philosophen angenommen wird, wie sehr sie in ihren Definitionen des Begriffs, Wesens und Gegenstandes der Philosophie auch differieren. Wir hätten diese Definition überhaupt nicht anzuführen brauchen, da sie etwas Selbstverständliches darstellt. Die [170] Sache ist aber die, daß es auch eine dieser Definition entgegenstehende Philosophiedefinition gibt, die verneint, daß Philosophie als Theorie möglich ist und den Stab über jene Philosophien bricht, die als Theorien ausgearbeitet sind und deshalb angeblich nicht ihrer Bestimmung entsprechen.

6. Philosophie ist keine Theorie, sondern eine eigentümliche intellektuelle Tätigkeit, die eine funktionale Bestimmung, aber keinen Forschungsgegenstand hat. Diese Philosophiedefinition ist das Ergebnis der neopositivistischen Interpretation der Philosophie. Der Neopositivismus lehnt die historisch entstandenen philosophischen Probleme als Scheinprobleme ab, ersetzt sie aber nicht durch neue Probleme, sondern verlangt von der Philosophie, daß sie sich aus einer Theorie in eine Methode der Analyse wissenschaftlicher oder gewöhnlicher Sätze verwandelt. Die Vorwegnahme dieser Definition der Philosophie finden wir bei Hans Cornelius, einem Vorläufer des Neopositivismus, der die Philosophie als „Streben nach *letzter* Klarheit, nach *abschließender* Erklärung“²² charakterisiert. Die klassische Formulierung stammt jedoch von Ludwig Wittgenstein: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk

²¹ E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910,11, Nr. 1, S. 316.

²² H. Cornelius: Einleitung in die Philosophie, Leipzig, Berlin 1921, S. 7. – Übrigens wurde diese funktionale Definition der Philosophie bereits von Charles Sanders Peirce, dem Stammvater des amerikanischen Pragmatismus, in dem von ihm 1878 veröffentlichten Artikel „Wie unsere Ideen zu klären sind“ angedeutet. (Ch. S. Peirce: Zur Entstehung des Pragmatismus. In: Schriften, Frankfurt a. M. 1967, S. 326-358.) Jedoch zog Peirce nicht den Schluß, daß die Philosophie keinen *eigenen* Forschungsgegenstand habe, weswegen sie keine Theorie, sondern lediglich Methode sein solle. Diese Schlußfolgerung zog William James, sein unmittelbarer Nachfolger. Dieser schrieb, daß der Pragmatismus „nur eine Methode“ sei. (W. James: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Vorlesungen. Übers. v. W. Jerusalem, Leipzig 1908, S. 32.) Zudem behauptete James, daß diese Methode den Philosophen längst bekannt sei: „Die pragmatische Methode ist nichts absolut Neues. Sokrates war ein Anhänger derselben. Aristoteles machte methodischen Gebrauch von ihr. Locke, Berkeley und Hume schufen mit ihrer Hilfe bedeutsame Beiträge zur Wahrheit.“ (Ebenda, S. 31.) Die Originalität des Pragmatismus besteht laut James darin, daß er diese Methode von jeglichen Theorien befreit habe, an die sie ständig gebunden war.

besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die [171] sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.“²³ Im weiteren Verlauf ist Wittgenstein in seiner Ablehnung der Philosophie als Theorie bekanntlich noch weiter gegangen. Er hat versucht, sie auf das logische Verfahren zu reduzieren, das in einer Analyse der Sprache besteht, in der er nicht nur die Quelle *sämtlicher* philosophischer Irrtümer, sondern auch die Quelle der philosophischen Probleme sah. „Die Philosophie“, schrieb Wittgenstein, „ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel der Sprache.“²⁴

Die Vertreter der linguistischen Analyse in der Philosophie in England haben den Gedanken Wittgensteins von der Notwendigkeit, die Philosophie in eine kritische Sprachanalyse zu verwandeln mit dem Ziel, aus dem gewöhnlichen und dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch die darin steckende „Metaphysik“ auszutreiben, zum logischen Abschluß geführt. Die Philosophie mit einem „intellektuellen Polizisten“ zu vergleichen, dessen Funktion nur darin besteht, Verbotenes nicht zuzulassen, charakterisiert in recht gelungener Weise die wirkliche Funktion (nicht nur die heuristische, sondern in einer Reihe von Beziehungen auch die gesellschaftspolitische Funktion) der linguistischen Analyse in der Philosophie.²⁵ Selbstverständlich beinhaltet die linguistische Analyse in der Philosophie nicht nur eine Methode, sondern auch eine ganz bestimmte, idealistisch-agnostische Theorie. [172]

7. Philosophie ist Wissenschaft, zumindest kann und muß sie es sein. Diese These kann man streng genommen nicht als eine der Philosophiedefinitionen ansehen, da sie in vielen Definitionen der Philosophie enthalten ist (als Wissenschaft vom Sein, Wissenschaft von der Erkenntnis usw.). Man muß sie aber herausstellen, da die entgegengesetzte Auffassung das spezifische Merkmal der Philosophie gerade darin sieht, daß sie keine Wissenschaft ist. Die Philosophie als Wissenschaft klassifizieren heißt, sie als System wechselseitig verbundener, begründeter und nach bestimmten Prinzipien logisch geordneter Begriffe anzusehen. Diese Definition der Philosophie entstand bereits im alten Griechenland, wo Philosophie ein Synonym für Wissenschaft war. Aristoteles war der Meinung, daß es Wissenschaft überhaupt nur insoweit gibt, als wir die Ursache eines bekannten Dinges erkennen, nur insoweit, als wir erkennen, daß gerade diese Ursache die Ursache dieses Dinges ist. „Das Wissen und sein Gegen-

²³ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, In: *Schriften*, Frankfurt a. M. 1963, S. 31-32. – Anscheinend inspirierte diese Definition der Philosophie Organisator und prominenten Vertreter des Wiener Kreises Moritz Schlick, der die Philosophie *als ein System von Akten* definierte: „Wir erkennen jetzt in ihr – und damit ist die große Wendung in der Gegenwart positiv gekennzeichnet – anstatt eines Systems von Erkenntnissen ein System von *Akten*. Sie ist nämlich diejenige Tätigkeit, durch welche der *Sinn* der Aussagen festgestellt oder aufgedeckt wird. Durch die Philosophie werden Sätze geklärt, durch die Wissenschaften verifiziert.“ (M. Schlick: *Die Wende der Philosophie*. In: *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien 1938, S. 36.) Man erkennt unschwer, daß diese Definition und Auffassung der Philosophie eine der extremen Formen der – um mit B. Bychowski zu reden – „Entgegenständlichung der Philosophie“ darstellt, in der in anschaulicher Weise die Krise des bürgerlichen philosophischen Denkens zum Ausdruck kommt.

²⁴ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1967, S. 66.

²⁵ Diesen Vergleich zog Alfred J. Ayer, der in dem Aufsatz „The Vienna Circle“ behauptet, die Wissenschaft gebe uns Kenntnis von der Welt und die Philosophie könne sich auf diesem Gebiet nicht mit ihr messen. „Aber wo [172] schaltet sich in diesem Fall der Philosoph ein? Was er natürlich tun kann, ist, als eine Art intellektueller Polizist zu wirken und darauf zu achten, daß niemand unbefugt in die Metaphysik eindringt.“ (A. J. Ayer, W. C. Kneale, G. A. Paul [and others]: *The Revolution in Philosophy*, London 1957, S. 78-79.) – Der englische Positivist Ernest Gellner – gleich Russell ein Gegner der Philosophie der linguistischen Analyse – bemerkt zu Recht zu den Ansprüchen der Vertreter dieser Lehre, die Metaphysik endgültig überwunden zu haben: „Das allgemeine Publikum ist oft der Meinung, daß die linguistische Philosophie ein Angriff auf die *Metaphysik* ist. Aber die Metaphysik ist ein Ablenkungsversuch. In Wirklichkeit ist es einfach ein Angriff auf das Denken.“ (E. Gellner: *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*. With an Introduction by B. Russell, London 1959, S. 198.)

stand unterscheidet sich vom Meinen und seinem Gegenstand insofern, als das Wissen allgemein gilt und aus notwendigen Voraussetzungen fließt; was aber notwendig ist, das kann nicht auch anders sein.“²⁶

Die „Analytiken“ des Aristoteles sind nicht nur eine logische Abhandlung, sondern auch eine entwickelte Konzeption der Wissenschaft, die als bestimmte Struktur des Wissens verstanden wird, und zwar nicht alles Wissens, sondern nur desjenigen, das sich auf die notwendige Reihe der Erscheinungen bezieht. Den Unterschied der Wissenschaft von der Meinung illustriert Aristoteles treffend mit folgendem Beispiel: „Daß [173] jemand richtig sollte meinen können, die Diagonale habe gleiches Maß mit der Seite, ist widersinnig.“²⁷ Descartes, mit dessen Namen nicht nur der Beginn der Philosophie der Neuzeit, sondern auch fundamentale Entdeckungen in der Naturwissenschaft verbunden sind, nahm an, daß in erster Linie gerade die Philosophie Wissenschaft ist: „Diese neue Wissenschaft muß nämlich die wurzelhaften Grundlagen der menschlichen Vernunft enthalten und ihre Aufgabe auch dahin ausdehnen, die Wahrheiten aus jedem Gegenstande herauszuziehen ...“²⁸

Hobbes, der gleich den meisten Philosophen der Epoche der frühen bürgerlichen Revolutionen eine negative Einstellung zur Aristotelischen Lehre hatte, erklärte den Begriff der Philosophie als einer Wissenschaft im Geiste des Aristoteles: „Philosophie ist die rationelle Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren bekannten Ursachen oder erzeugenden Gründen und umgekehrt der möglichen erzeugenden Gründe aus den bekannten Wirkungen.“²⁹

Obwohl die Philosophie auch im Mittelalter als Wissenschaft behandelt wurde (Albertus Magnus nannte sie beispielsweise *scientia universalis*), erfährt der im Altertum entstandene Wissenschaftsbegriff erst in der Neuzeit eine systematische Entwicklung durch die herausragenden Leistungen der Mathematik und der theoretischen Mechanik, die das wissenschaftliche Wissensideal formen, von dem alle hervorragenden Philosophen dieser Zeit – Materialisten wie Idealisten – inspiriert werden. Selbst wenn die Philosophie den übrigen Wissenschaften als Wissenschaft der Wissenschaften gegenübergestellt wird, wird dabei in der Regel von der Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit ausgegangen, die nach Meinung der Philosophen in den Einzelwissenschaften nicht adäquat realisiert werden kann. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß neben dieser Gegenüberstellung, deren historische Rechtfertigung die Unentwickeltheit der theoretischen Naturwissenschaft ist, in den progressiven philosophischen Lehren der Neuzeit ständig das Bewußtsein und die Überzeugung [174] wach ist, daß die Philosophie noch keine wahre Wissenschaft ist, daß sie aber wahre Wissenschaft sein kann und sein muß. Deshalb wird die Frage, wie kann die Philosophie zu einer wahren Wissenschaft entwickelt werden, ständig von den progressiven Philosophen diskutiert.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt Kant bekanntlich die Frage, die die Kernfrage seines ganzen Systems ist: Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich, unter welchen Bedingungen kann diese Möglichkeit realisiert werden, das heißt, in welchem Sinne kann die Philosophie Wissenschaft sein? Wo Kant von der Haltlosigkeit aller früheren Versuche spricht, eine wissenschaftliche Philosophie zu schaffen, bemerkt er: „Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend *in concreto* gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht ...“³⁰

²⁶ Aristoteles: Zweite Analytik, Hrsg. u. übertr. v. P. Gohlke, Paderborn 1953, S. 86.

²⁷ Ebenda, S. 88.

²⁸ R. Descartes: Regeln zur Leitung des Geistes. In: Philosophische Werke, 1. Bd., Übers. u. hrsg. v. A. Buchenau, Leipzig 1922, S. 18.

²⁹ T. Hobbes: Vom Körper, Teil 1, Berlin 1967, S. 6.

³⁰ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1968, S. 542. – „Bis dahin“, führt Kant den Gedanken weiter aus, „kann man keine Philosophie lernen; denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen?“

Kant glaubte, er habe durch die Schaffung der „kritischen Philosophie“ die Aufgabe der Umwandlung der Philosophie in eine strenge Wissenschaft gelöst. Fichte sah die Lösung dieser Aufgabe in der von ihm ausgearbeiteten „Wissenschaftslehre“, Hegel in der „Wissenschaft der Logik“, in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. In der bürgerlichen Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Idee der wissenschaftlichen Philosophie von den Neukantianern, die versuchten, einen „wissenschaftlichen Idealismus“ zu schaffen, sowie vom Positivismus und von der Phänomenologie Edmund Husserls, die ihrem Begründer „strenge Wissenschaft“ zu sein dünkte, idealistisch interpretiert. Das alles bietet uns Anlaß dafür, die Definition der Philosophie als Wissenschaft als eine ihrer wichtigsten Definitionen anzusehen.

8. Philosophie ist nicht, kann nicht und darf nicht Wissenschaft sein. Diese Definition (und Auffassung) der Philoso-[175]phie wurde erstmals vom antiken Skeptizismus ausgesprochen, der jedoch nicht danach trachtete, das Ideal des wissenschaftlichen Wissens zu zerstören, sondern bloß behauptete, dieses Ideal sei – zumindest für die Philosophie – nicht zu verwirklichen. Diese skeptische Einstellung zur Idee der wissenschaftlichen Philosophie wurde in der Folgezeit auch von anderen philosophischen Lehren ausgedrückt. Gegenwärtig wird sie einerseits von den Neopositivisten, andererseits von den irrationalistischen Lehren vertreten.

Der Neopositivismus betrachtet die „philosophischen Sätze“ als „metaphysisch“ oder als sinnlos, da sie angeblich prinzipiell nicht verifizierbar seien und logisch nicht bewiesen werden können. Als Karl Popper nachwies, daß die wichtigsten theoretischen Gesetze der Naturwissenschaft ebenfalls prinzipiell nicht zu verifizieren seien (natürlich im neopositivistischen Sinne dieses Wortes) und er der Verifizierbarkeit die Falsifizierbarkeit als attributives Merkmal jeder wissenschaftlichen Theorie, die es mit Tatsachen zu tun habe, gegenüberstellte, führte das nicht zur Revision der neopositivistischen Definition der Philosophie als prinzipiell unwissenschaftlich. So behauptet Alfred J. Ayer in dem Artikel „Philosophy and Science“, daß die Philosophie schwerlich als Wissenschaft angesehen werden könne, da ihre Thesen sich prinzipiell nicht wissenschaftlich verifizieren lassen. „Die Philosophen“, sagt Ayer, „haben ihre Theorien, aber diese Theorien geben ihnen nicht die Möglichkeit, Voraus-sagen zu machen; sie können nicht bewiesen und nicht an der Erfahrung widerlegt werden, wie das in wissenschaftlichen Theorien der Fall ist.“³¹

[176] Während der Neopositivismus ungeachtet des ihm eigenen Subjektivismus und Agnostizismus die Wissenschaft als effektivste Form der Erkenntnis der Erscheinungen betrachtet und in Übereinstimmung mit seiner Wissenschaftskonzeption die Philosophie als spezifische

Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.“ (Ebenda.)

³¹ A. Ayer: *Filosofija i nauka*. In: *Woprossy filosofii*, 1962, Nr. 1, S. 96. – Eine überzeugende Widerlegung dieses Standpunktes mit der für ihn charakteristischen engen Auffassung von Wissenschaftlichkeit und prinzipieller Verifizierbarkeit geben in ihrer Antwort I. W. Kusnezow (in derselben Nummer der Zeitschrift) und B. M. Kedrow in seinem Artikel „Philosophie als allgemeine Wissenschaft“ (In: *Woprossy filosofii*, 1962, Nr. 5 und 6). Beide Autoren erklären, daß nicht jede Philosophie wissenschaftlich, die Philosophie des Marxismus aber eine spezifische Wissenschaft ist, die sich von jeder anderen Wissenschaft dadurch unterscheidet, daß ihr Gegenstand kein besonderer, neben anderen von der Forschung ausgesonderten Klassen von Erscheinungen bestehender Wirklichkeitsbereiche ist, sondern das Allgemeine und zugleich Wesentlichste in allen Bereichen der Wirklichkeit. In diesem Sinne definiert B. M. Kedrow die Philosophie (die wissenschaftliche Philosophie) als *allgemeine Wissenschaft*. Im ersten Band seiner „Klassifikation der Wissenschaften“ konkretisiert Kedrow diese Problemstellung: „Die Philosophie ist ihrem inneren Gehalt nach eine allgemeine Wissenschaft, [176] da sie in dem Teil von ihr, der die Dialektik ist, die allgemeinsten Gesetze jeder Bewegung erforscht; zugleich ist sie auch eine Spezialwissenschaft, da sie in dem Teil von ihr, der die Logik ist, die spezifischen allgemeinen Gesetze des Denkens erforscht.“ (B. M. Kedrow: *Klassifikazija nauk*, Bd. 1, Moskau 1961, S. 375-376.)

Form einer unwissenschaftlichen Überzeugung kritisiert, interpretiert der moderne philosophische Irrationalismus, der mit der neopositivistischen Formulierung: „Philosophie ist nicht Wissenschaft“ übereinstimmt, diese Formulierung als Ausdruck der Überlegenheit der Philosophie über die Wissenschaft, die angeblich prinzipiell außerstande sei, die irrationale Wirklichkeit zu dechiffrieren und sich von ihr unentwegt entferne – eben auf Grund ihrer Erfolge, die vergebliche Versuche sind, das Irrationale zu rationalisieren, das Unausdrückbare in Begriffen auszudrücken, die innerlich chaotische Realität als geordnetes Reich von Gesetzmäßigkeiten darzustellen. Diese Tendenz trat bereits voll ausgeprägt in der irrationalistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts in Erscheinung. Émile Boutroux zum Beispiel brachte diese mit seiner Behauptung: „Wenn ... die Philosophie als allgemeine Synthese der Wissenschaften wohl einen philosophischen, aber keinen vollwissenschaftlichen Wert in sich trägt, so kann die Philosophie, in einzelne philosophische Wissenschaften umgesetzt, ohne einen Zweifel einen Platz unter den positiven Wissenschaften einnehmen, aber sie verdient dann nicht mehr den Namen Philosophie“³², zum Ausdruck.

Der Irrationalismus religiöser Prägung wirft der Wissenschaft vor, daß sie irreligiös sei und sich dem „Mysterium“ des Weltgebäudes und der menschlichen Seele gegenüber gleichgültig verhalte. Die Philosophie wird aus dieser Sicht, weil sie der transzendenten, religiösen Geisteshaltung nahekommt, über die Wissenschaft gestellt. „Die Philosophie“, erklärte beispielsweise Berdjajew, „ist einer der Wege zur Objektivierung der Mystik; die höchste und vollständigste Form [177] einer solchen Objektivierung kann aber nur die positive Religion sein.“³³

Der katholische Existentialist Gabriel Marcel behauptet, die Idee der wissenschaftlichen Philosophie dem Wesen der Philosophie widerspreche, da sie niemals die Wahrheit besitze, sondern sie stets eingedenk dessen suche, daß selbst eine offene Wahrheit im Grunde genommen unausdrückbar sei. Ausdrückbar seien nur „partikulare Wahrheiten“, da sie der Individualität entbehren: Ihr Wert und ihr Individualitätsmangel sind voneinander nicht zu trennen. In dieser Partikularität, Unpersönlichkeit, Intersubjektivität der wissenschaftlichen Wahrheiten „haben wir die Wurzel des Szientismus im Sinne einer Entwürdigung der wahren Wissenschaft“³⁴. Unter diesem Gesichtswinkel kann man natürlich behaupten, daß nur die Philosophie wahre Wissenschaft ist und damit mit der Definition der Philosophie als einer besonderen Art von Wissenschaft übereinstimmen. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die noch von keinem geschaffene „wahre Wissenschaft“ eine Negierung der realen Wissenschaft mit all ihren wirklichen Errungenschaften ist.

Wahrheit und Sein sind vom Standpunkt Marcells identisch und prinzipiell nicht erfaßbar – weder das eine noch das andere kann dem Menschen gehören. Die Philosophie ist „metaphysische Unruhe“, Suche der menschlichen Persönlichkeit nach ihrem eigenen Zentrum. Deshalb stimme es, „wenn man sagt, das einzige metaphysische Problem sei: was bin ich?“³⁵

Die Definition der Philosophie als Wissenschaft wie auch die Leugnung dessen, daß Philosophie Wissenschaft ist oder vielleicht sein kann, hat außerordentliche Bedeutung für das Verständnis des objektiven, historisch herausgebildeten Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft, das in nicht geringem Maße die Bedeutung der Philosophie bestimmt. In diesem Sinne äußert sich zwischen den logischen Definitionen und der historischen, objektiven Bedingtheit der Philosophie ein realer Zusammenhang, der einer speziellen Untersuchung [178]

³² E. Boutroux: Wissenschaft und Philosophie. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910/11, Nr. 1, S. 42.

³³ N. A. Berdjajew: Filossofskaja istina i intelligentskaja prawda. In: Wechi, Moskau 1909, S. 21.

³⁴ G. Marcel: Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M. 1961, S. 20.

³⁵ Ebenda, S. 29.

wert ist, da sie möglicherweise über die Evolution der philosophischen Definitionen Klarheit schafft.

9. Philosophie ist eine Weltanschauung, die spezifische Besonderheiten besitzt, die sich von anderen Weltanschauungstypen unterscheiden. Diese Definition ist – gleich den beiden vorangegangenen – eine Teildefinition, das heißt, sie geht in die umfassenderen Definitionen des Philosophiebegriffs ein, aber ihre Bedeutung vermindert sich deswegen nicht. Mit anderen Worten – der Streit darüber, ob die Philosophie eine Weltanschauung sein kann, hat eine enorme Rolle in der Philosophieentwicklung gespielt und spielt sie auch weiterhin, ungeachtet dessen, daß der Begriff der Weltanschauung von den Philosophen verschieden interpretiert wird und die einen anerkennen, daß eine wissenschaftliche Weltanschauung möglich ist, die andern sie aber bestreiten. Es gibt rationalistische, irrationalistische, voluntaristische, subjektivistische, „szientistische“ und dergleichen mehr Begriffsbestimmungen der Weltanschauung.

Dilthey unterscheidet in der von ihm geschaffenen Typologie der Weltanschauungen zwischen religiösen, poetischen und „metaphysischen“ Weltanschauungen: Alle diese Weltanschauungstypen haben als Quelle nicht das Wissen, sondern den Willen zur Erkenntnis, die Lebensposition, die historische Situation. Sie werden dem theoretischen, wissenschaftlichen Wissen, das angeblich nicht das Wesen des geistigen Lebens des Menschen ausdrückt, entgegengestellt. Auf diese Weise wird die Weltanschauung als spezifisch menschliches Wissen charakterisiert – als ob es noch ein anderes, nichtmenschliches Wissen gebe! Der Sinn einer solchen Interpretation der Weltanschauung besteht in der Negierung des objektiven Inhalts der Weltanschauung, in der Betonung der persönlichkeitsgebundenen, angeblich vom Wissen unabhängigen Merkmale jeder Weltanschauung. Die Weiterentwicklung von Diltheys Ideen ist die Psychologie der Weltanschauungen von Karl Jaspers, die die irrationalistische Färbung dieses Begriffs noch mehr verstärkt.³⁶

[179] Im Gegensatz zum Idealismus hat der Materialismus stets Begriff der Weltanschauung mit der Ablehnung oder Kritik des Idealismus, mit der Begriffssynthese der wissenschaftlichen Anschauungen von der Natur, Gesellschaft und Erkenntnis sowie mit der theoretischen Begründung des Humanismus verbunden.

10. Philosophie ist keine Weltanschauung, einmal weil sie Wissenschaft ist, die Weltanschauung aber nicht wissenschaftlichen Charakter trägt, zum andern deswegen, weil die Weltanschauung die wissenschaftlichen Daten summiert, die Philosophie sich aber aus eigener Quelle nährt und in der Wissenschaft keinen Maßstab für sich sieht. Die Ablehnung der Philosophie als Weltanschauung wird mit den verschiedensten Argumenten begründet. Wir finden sie sowohl dort, wo die Idee der wissenschaftlichen Philosophie akzeptiert, als auch dort, wo sie abgelehnt wird.

Wenn man berücksichtigt, daß das Wort „Weltanschauung“ im Grunde genommen erst in der Neuzeit entstand und in der Philosophie in breitem Umfang erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Anwendung fand, wird verständlich, daß in den meisten philosophischen Lehren der Vergangenheit die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Weltanschauung bewußt nicht gestellt wurde. Hinzuzufügen ist, daß es in einigen modernen europäischen Sprachen faktisch keinen eigenen Ausdruck für „Weltanschauung“ gibt. Deshalb wird in philosophischen Arbeiten, die in französischer oder englischer Sprache geschrieben sind, häufig das deutsche Wort verwandt.³⁷ Indessen kann die Ablehnung des weltanschaulichen Charak-

³⁶ „... wenn wir von Weltanschauungen sprechen“, schreibt Jaspers, „so meinen wir Ideen, das Letzte und Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gewinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt.“ (K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1925, S. 1.)

³⁷ In der französischen Sprache wird „Weltanschauung“ gewöhnlich mit „conception du monde“, im Englischen mit „world view“ und im Italienischen mit „concezione del mondo“ wiedergegeben. Diese Übersetzungen erfass-

ters der Philosophie natürlich nicht mit philologischen Fakten erklärt werden. Bei den einen liegt dieser Ablehnung zugrunde, daß allein der Religion das Vorrecht eingeräumt wird, Weltanschauung zu sein, bei den an-[180]deren wird sie durch eine maximale Einengung der Aufgaben der Philosophie und durch die prinzipielle Negierung der Ansicht, daß Weltanschauung als wissenschaftlich-theoretische Synthese möglich ist, gerechtfertigt. Die Evolution des Neopositivismus kombiniert die beiden Tendenzen in origineller Weise. In ihrer ersten, programmatischen Charakter tragenden gemeinsamen Verlautbarung erklärten die Mitglieder des Wiener Kreises, daß sie sich mit der Schaffung einer wissenschaftlichen Weltanschauung befassen.³⁸ Im weiteren Verlauf nahmen sie aber von dieser Aufgabe Abstand und erklärten die Weltanschauung als Sache des Glaubens, der von emotionalen Motiven inspiriert sei, während sie die Aufgabe der Philosophie auf die Ausarbeitung einer logischen Syntax der Wissenschaft und dergleichen reduzierten.

Mithin sind die Definitionen, die besagen, daß die Philosophie ein besonderer Weltanschauungstyp ist, ebenso wie die entgegengesetzten Definitionen von Bedeutung, da sie das Verhältnis Philosophie ...Weltanschauung das nicht weniger Bedeutung hat als das Verhältnis Philosophie – Wissenschaft, zum Gegenstand einer theoretischen Analyse machen.

Bevor wir zur Untersuchung der oben angeführten Philosophiedefinitionen übergehen, möchten wir betonen, daß alle diese Definitionen, selbst wenn ihre Anzahl beträchtlich vermehrt werden würde, keine vollständige Vorstellung von der praktisch unüberschaubaren Menge der einander ausschließenden Begriffe der Philosophie geben. Man kann natürlich ein Lexikon der Definitionen der Philosophie schaffen, aber auch das dürfte vermutlich keine vollständige Vorstellung von der Vielfalt der Definitionen geben, da es, wie wir bereits gezeigt haben, eine Menge verschiedener Interpretationen ein und derselben Definitionen gibt, die die unterschiedlichsten Vorstellungen vom Wesen, vom Gegenstand und von den Aufgaben der Philosophie zulassen. Hegel und Schopenhauer verstanden die Philosophie als Lehre von der geistigen Wesenheit der Welt, aber die Weltvernunft in der Hegelschen Philosophie und der Weltwille in der Philosophie Schopenhauers sind Ausdruck von sich gegenseitig ausschließenden Entwicklungsrichtungen der idealistischen Philosophie. Selbstverständlich treten diese Unterschiede zutage, sobald die Definitionen Gegenstand einer philosophischen Analyse werden, aber dennoch verschleiert die Tatsache, daß miteinander unvereinbare philosophische Lehren in ein und denselben Termini den Begriff Philosophie definieren können, in gewissem Grade den Unterschied zwischen diesen philosophischen Lehren.

Obwohl auch wir nicht alle vorhandenen Philosophiedefinitionen herangezogen haben, zeigen diejenigen, die wir angeführt haben hinreichend, daß es prinzipiell unmöglich ist, alle diese Definitionen zu einer Synthese zusammenzufassen. Aber das bedeutet nicht, daß sie einander in allen Beziehungen ausschließen.³⁹ Die Definitionen, die wir mit ungeraden Zah-

sen den Sinn des Wortes „Weltanschauung“ nur einseitig. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß wir in dem von Dagobert D. Runes herausgegebenen „Dictionary of Philosophy“ (London 1951) als Stichwort nicht „world view“, sondern das deutsche Wort „Weltanschauung“ finden. In André Lalandes fundamentalem „Vocabulaire critique et technique de la philosophie“ (7. durchges. u. erw. Aufl., Paris 1956) erscheinen weder „conception du monde“ noch „Weltanschauung“.

³⁸ Siehe: Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach. Wissenschaftliche Weltauffassung (1): Der Wiener Kreis, Wien 1929.

³⁹ Dilthey, der auf Hegels Auffassung zurückgriff, sie aber im Geiste des historischen Relativismus deutete, war der Meinung, daß alle Begriffsbestimmungen der Philosophie im Grunde gleichwertig seien, da jede von ihnen eine bestimmte Stufe ihres Daseins und Selbstbewußtseins ausdrücke. „In jeder der Begriffsbestimmungen erschien nur ein Moment ihres Wesensbegriffs. Jede derselben war nur der Ausdruck eines Standpunktes, den die Philosophie an einer Stelle ihres Verlaufes eingenommen hat. Jede derselben bestimmt einen besonderen Kreis von Erscheinungen als Philosophie und schließt aus diesem die anderen mit dem Namen Philosophie bezeichneten Erscheinungen aus. Die großen Gegensätze der Standpunkte, wie sie nun mit gleicher Kraft gegeneinander

len bezeichnet haben, ergänzen einander nicht selten und können deshalb bis zu einem gewissen Grade übereinstimmen. Es gibt beispielsweise Philosophen, die die Philosophie als wissenschaftliche Theorie, als eine besondere Art Wissen-[182]schaft, als Wissenschaft vom Sein oder sogar von allem Seienden definieren.

Die mit geraden Zahlen bezeichneten Definitionen lassen sich ebenfalls bis zu einem gewissen Grade zusammenfassen. Neigen doch jene, die die Philosophie als Lehre vom Sein oder Seienden schlechthin ablehnen und sie auf die erkenntnistheoretische Analyse, auf eine spezifische Analysenmethode der Wissensform reduzieren, natürlich dazu, in ihr kein gegenständliches Wissen und folglich auch keine Wissenschaft, Weltanschauung oder Theorie zu sehen, die über einen eigenen Gegenstand verfügt. Darüber hinaus kann man sogar sagen, daß sich ein beträchtlicher Teil der einander entgegengesetzten (von uns mit geraden und ungeraden Zahlen bezeichneten) Definitionen nicht selten miteinander vereinigt hat. Außer den Philosophen, die behaupteten, daß Philosophie nur als Erkenntnistheorie möglich ist, gab es auch nicht wenig Philosophen, die beide entgegengesetzten Definitionen ablehnten und die Meinung vertraten, Philosophie sei die Lehre vom Sein und von der Erkenntnis. Hegel ging von der Anerkennung der Einheit, der Identität von Sein und Erkenntnis (Denken) aus. Feuerbach kehrte die Hegelsche These materialistisch um, bewies die Einheit von Erkenntnis und Sein, das nicht auf die Erkenntnis rückführbar ist. Deshalb war natürlich Kuno Fischer mit seiner Behauptung im Irrtum, daß die von Kant in der Philosophie bewirkte grundlegende Umwälzung darin bestand, daß er nicht das Sein, sondern die Erkenntnis zum Gegenstand der philosophischen Forschung erhob. Die Erforschung der Erkenntnis erweist sich in Kants Philosophie zugleich als Lehre vom Sein.

Wie sehr dieser oder jener Philosoph auch den Begriff der Philosophie eingengt hat, indem er daraus diese oder jene Grundprobleme eliminierte, so war er doch indirekt gezwungen, eine Antwort auf die von ihm eliminierten Fragen zu geben. Das gilt auch für die Positivisten, die aus der Philosophie das Problem der objektiven Realität ausklammern. In Wirklichkeit gelangen sie in ihrer Analyse der Erkenntnis oder auch nur ihrer logischen oder empirischen Form zu einer subjektiv-idealistischen Interpretation der objektiven Realität. Es ergibt sich, daß diese oder jene Philosophiedefinition nur formal einige philosophische Grundprobleme eliminiert, [183] da es im Grunde genommen unmöglich ist, sie aus der Philosophie auszuschließen.

Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß der Ausschluß gewisser philosophischer Grundfragen aus dem Philosophiebegriff nichts anderes bedeutet, als daß diese Fragen zurücktreten und andere Fragen in den Vordergrund gerückt werden, auf die die Antwort sich direkt oder indirekt als Antwort auf die „eliminierten“ Probleme erweist.

Die angeführten Definitionen unterscheiden sich voneinander dadurch, welche Fragen sie zum Kompetenzbereich der Philosophie rechnen und welche sie ausschließen, sowie durch

wirken, gelangen in Definitionen der Philosophie zum Ausdruck. Sie behaupten sich gleichberechtigt einander gegenüber. Und der Streit kann nur geschlichtet werden, wenn ein Standpunkt über den Parteien auffindbar ist.“ (W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie (1907). In: Gesammelte Schriften, V. Bd., S. 363.) In Wirklichkeit verhält es sich natürlich nicht so. Die verschiedenen Begriffsbestimmungen der Philosophie stellen nicht nur verschiedene Stufen ihrer Entwicklung dar, sondern kennzeichnen auch den Unterschied beziehungsweise den Gegensatz zwischen zu gleicher Zeit bestehenden philosophischen Lehren. Diese Definitionen kann man ebenso wie die durch sie vertretenen Lehren nicht als gleichberechtigt anerkennen, da die Philosophie sich entwickelt und dadurch bestimmte Systeme von Anschauungen einschließlich der ihnen entsprechenden Philosophiedefinitionen überwindet. Selbstverständlich ist es unmöglich, eine Definition der Philosophie aufzustellen, die „über den Parteien“ stehen würde. Man muß die Ansicht, daß eine Vielzahl von philosophischen Parteien bestehe, aufgeben, darf die Hauptparteien, die Hauptrichtungen in der Philosophie und ihre Modifikationen, ihre Fraktionen, die nur in den Grenzen der von ihnen vertretenen Hauptrichtung Bedeutung haben, nicht durcheinanderwerfen.

die Interpretation der Form des philosophischen Wissens (Theorie, Wissenschaft, Methode, Weltanschauung usw.). Aber da die philosophischen Grundfragen nicht gänzlich ausgeschlossen werden können, das heißt, man kann sie nur in der Definition ausschließen, drücken die Definitionen der Philosophie nicht nur sehr unvollständig ihren Inhalt aus, sondern führen manchmal zu einer Täuschung bezüglich dieses Inhalts. Engels' Bemerkung über den formalen Charakter der Definitionen und Spinozas Gedanke, daß die Definition die Negierung der Beschränktheit ihres eigenen Inhalts ist, passen ausgezeichnet hierher.

Die Definition weist bestenfalls auf die überwiegenden Seiten des Inhalts der philosophischen Lehre hin. Sie drückt aus, was nach der Überzeugung ihres Begründers darin als Hauptsache angesehen werden soll. Wir können sagen, daß der existentialistische, bergsonistische, pragmatistische Philosophiebegriff vor allem eine Definition eben der existentialistischen, bergsonistischen, pragmatistischen Philosophie ist, obwohl die Begründer dieser Definitionen sich bemüht haben, den Begriff der Philosophie schlechthin zu formulieren. Auch diese Definitionen können deshalb ebensowenig wie diese Lehren miteinander in Einklang gebracht werden. Aber selbst wenn eine Übereinstimmung in den Definitionen erreicht wird, ist das nur eine Synthese der Definitionen; die Lehren, die sie vertreten, bleiben davon unberührt: Hinter der begrenzten Vielfalt der Begriffsbestimmungen der Philosophie verbirgt sich die unbegrenzte Vielfalt der philosophischen Lehren, deren wechselseitige Unvereinbarkeit auch dann nicht überwunden werden kann, wenn sie in einigen Fra-[184]gen gemeinsame Anschauungen erkennen lassen. Es geht nicht nur um die Unvereinbarkeit der materialistischen und der idealistischen Lehren, sondern auch um die Unvereinbarkeit der verschiedenen historischen Formen des Materialismus, der verschiedenen idealistischen Lehren usw.

Natürlich gibt es auch in der Naturwissenschaft einander ausschließende Theorien, jedoch existieren sie hier als Divergenz in bestimmten Fragen, was die Gemeinsamkeit der Anschauungen über andere Fragen voraussetzt, die nicht Gegenstand des Meinungsstreits sind. Genauer gesagt, die einander ausschließenden Theorien in der Naturwissenschaft sind, da sie zumindest teilweise Anerkennung finden, nur Hypothesen, die die Einmütigkeit der Opponenten in Fragen, die als bereits gelöst gelten, nicht ausschließt. Nur in der Philosophie gibt es zwischen einander entgegengesetzten Lehren eine Divergenz *auf der ganzen Linie*. Dabei sind einander ausschließende philosophische Konzeptionen häufig gleichermaßen fehlerhaft. Natürlich ist es aber auch möglich, daß sich eine dieser Konzeptionen der objektiven Wahrheit nähert, während die andere (oder die anderen) sich von ihr entfernt.

Die Wahrheit in der Philosophie genießt nicht einmütige Anerkennung, was sich aus vielen Gründen einschließlichs erkenntnistheoretischer erklärt: Diese Wahrheit kann nicht experimentell oder auf einem anderen relativ einfachen Wege verifiziert werden. Das ist eben die für die Geschichte der Philosophie spezifische Situation. Sie ist für die Naturwissenschaft und erst recht für die angewandten Wissenschaften prinzipiell nicht typisch. Heißt das, daß der Begriff der Philosophie inhaltlich überhaupt nicht definiert werden kann? Wir sind der Meinung, daß dies tatsächlich so ist, wenn wir nicht über die Konstatierung der empirisch offenkundigen Mannigfaltigkeit miteinander unvereinbarer philosophischer Systeme hinausgehen. Derjenige, der die fortschreitende Divergenz der philosophischen Konzeptionen für eine nicht vorübergehende Entwicklungsform des philosophischen Wissens hält, ist natürlich moralisch verpflichtet, von einer Begriffsbestimmung der Philosophie Abstand zu nehmen. Nur wenn wir den Pluralismus der philosophischen Systeme als historisch vergängliche Form der Entwicklung der Philosophie ansehen, [185] das heißt die Möglichkeit und Notwendigkeit seiner Überwindung anerkennen, können wir zu einer solchen Begriffsbestimmung der Philosophie kommen. Diese Begriffsbestimmung der Philosophie umfaßt zwar nicht alle philosophischen Lehren, aber sie drückt die Entwicklungsperspektiven der wissenschaftlichen Philosophie aus.

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß sich mit einem solchen Herangehen an die Begriffsbestimmung der Philosophie jene nicht einverstanden erklären können, die prinzipiell die Möglichkeit ausschließen, haß die Philosophie eine Wissenschaft sei und folglich auch – ähnlich dem Vorgang in allen Wissenschaften – durch die gemeinsame Arbeit von Spezialisten entwickelt werden kann. Für diese Vertreter ist die fortschreitende Divergenz der philosophischen Lehren höchste Äußerung des freien philosophischen Geistes, dessen einziges Bedürfnis in der Selbstbestätigung besteht. Die Philosophen stellen sich diese Kenner der Philosophie so vor, als seien sie Romanschriftsteller: Jeder von ihnen schreibt seinen Roman, der den bereits geschriebenen möglichst wenig ähnlich ist.

Die wissenschaftliche Begriffsbestimmung der Philosophie bedarf unseres Erachtens theoretischer Voraussetzungen, die im vollen Umfang nur vom dialektischen und historischen Materialismus akzeptiert werden. Selbstverständlich sind es zwei völlig verschiedene Dinge, ob man den historisch vergänglichen Charakter der Vielfalt der philosophischen Lehren anerkennt oder ob man bestreitet, daß sie für bestimmte historische Perioden notwendig war und progressive Bedeutung hatte. Anders ausgedrückt, die fortschreitende Divergenz der philosophischen Auffassungen, die Polarisierung der Philosophie in unversöhnlich entgegengesetzten Systemen von Anschauungen hat eine positive Rolle gespielt: Sie war insofern notwendig, als die Menschheit alle möglichen philosophischen Hypothesen entwickeln und ausloten mußte, um diejenige zu akzeptieren, die durch Theorie und Praxis bestätigt wird.

Diese Divergenz der philosophischen Anschauungen hatte eine gewisse Berechtigung, solange die Entwicklung von Wissenschaft und Praxis nicht die notwendigen Voraussetzungen für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Philosophie geschaffen hatte. Die Philosophie trachtet danach, das Unendliche, Universale, Unvergängliche zu erkennen. Sie bemüht [186] sich, das Wesen des Wesens zu erkennen. Auf Grund dessen ist es für bestimmte Etappen ihrer Entwicklung durchaus unvermeidlich, daß es einander ausschließende Konzeptionen und Lehren gibt. Aber da die Philosophie *sich entwickelt* und im Laufe der Zeit nicht nur verschiedene Formen annimmt, erfolgt eine Überwindung der historisch unvermeidlichen Irrtümer und nicht nur ein Austausch der alten Irrtümer gegen neue. Sogar die idealistische Philosophie ist genötigt, sich an die positiven wissenschaftlichen Daten zu halten, um ihre unwissenschaftlichen Thesen zu untermauern. Die Vielfalt der unvereinbaren philosophischen Anschauungen verliert ihre historische Berechtigung nicht durch eine prinzipiell unmögliche Konvergenz der philosophischen Lehren, sondern auf Grund der Entwicklung des wissenschaftlichen Herangehens an die Lösung philosophischer Fragen, eines Herangehens, das von der philosophischen Lehre fordert, daß sie nicht das Phantasieprodukt eines Denkers, sondern eine bestimmte Art der Erforschung, das Verstehen der Interpretation der Wirklichkeit ist.

Die marxistisch-leninistische Philosophie, die die bunte Vielfalt der unvereinbaren philosophischen Lehren der Vergangenheit überläßt, setzt dem Pluralismus der spekulativen Konzeptionen die allseitige Entwicklung der durch das Leben, die Praxis, die Wissenschaft bestätigten philosophischen Thesen entgegen. Diese theoretische Position unterscheidet sich prinzipiell von der in der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie herrschenden Überzeugung, der zufolge das Philosophieren nur eine Art Erkenntnisstreben sei, das durch eine gewisse intellektuelle Befriedigung belohnt wird, aber deren Lohn keineswegs aus Früchten besteht, die Wahrheiten genannt werden. Die Anhänger dieser Auffassung sehen die Philosophie als Labyrinth an, aus dem sich nur diejenigen herausarbeiten wollen, die die Philosophie nicht lieben oder diejenigen, die ihre philosophische Potenz überschätzen. Einen Ariadnefaden gebe es nicht, er werde auch kaum benötigt. Die Philosophie werde niemals Wissenschaft werden, das heißt, sie verändere sich nicht und werde infolgedessen immer das Reich der absolut souveränen philosophischen Systeme bleiben, ähnlich der Leibnizschen Welt der Monaden, jedoch mit dem Unterschied, daß es in ihr keine Koordination, Sub-

[187]ordination, prästabilisierte Harmonie geben kann. Was in den verschiedenen philosophischen Lehren übereinstimmt, erweist sich aus dieser Sicht als untypisch. Das Philosophieren soll nur ein Versuch bleiben, dessen Unrealisierbarkeit je nach der Geisteshaltung bald als Fiasko, bald als ewige Perspektive gedeutet werden kann. Deshalb sei auch eine Begriffsbestimmung der Philosophie unmöglich – jede Definition werde für philosophische Laien geschaffen.

Die Philosophie des Marxismus, die nicht nur die Mystik und den Idealismus ablehnt, sondern auch die geringschätzigere Einstellung zu den von der Wissenschaft ermittelten Fakten, Wahrheiten und Gesetzmäßigkeiten, kann diese neueste, – wir möchten sagen – snobistische Konzeption der philosophischen Exklusivität natürlich nicht übernehmen. Der dialektische und historische Materialismus geht bei seiner Ausarbeitung des Philosophiebegriffs davon aus, daß er anerkennt, daß eine philosophische Wissenschaft objektiv notwendig ist und daß diese Notwendigkeit historisch realisiert wird.

Philosophie als spezifische Weltanschauung

Da es zahlreiche Philosophiedefinitionen gibt und die Aufgabe darin besteht, sich nicht mit der Feststellung dieser Tatsache zu begnügen, sondern eine solche Begriffsbestimmung der Philosophie zu geben, die für das Verständnis aller philosophischen Lehren von Bedeutung wäre, erhebt sich die Frage: Kann man nicht von dem abstrahieren, was diese Definitionen voneinander unterscheidet, und damit das herauskristallisieren, was allen gemeinsam ist? Diese Operation ist natürlich durchführbar, aber wie bereits gesagt, kann sie nicht zu einer konkreten Philosophieauffassung führen, die wie alles Konkrete in der Wissenschaft die Einheit verschiedener Definitionen sein muß. Allerdings ist auch die einseitige, abstrakte Begriffsbestimmung der Philosophie nicht ohne Bedeutung, sofern sie nicht überbewertet wird.⁴⁰ Die von uns analysierten Definitionen der Philosophie enthalten sicher ein gemeinsames Merkmal des philosophischen Wissens, aber vermutlich in versteckter Form, da sie nicht darauf hinweisen. Trotzdem muß versucht werden, diese von *allen* Definitionen nicht ausgesprochene und bei vielen von ihnen gewiß auch ausgeschlossene Begriffsbestimmung auszusondern, von der man im voraus sagen kann, daß sie nicht die gesamte Spezifik der Philosophie enthüllt, aber womöglich den Weg weist, der zur Klarheit darüber führt.⁴¹

⁴⁰ Marx traf die Feststellung: „Die Produktion im Allgemeinen ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert, und uns daher die Wiederholung er-[188]spart ... die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, damit über der Einheit – die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben – die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird.“ (Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Rohentwurf] 1857-1858, Berlin 1953, S. 7.) Was Marx von der Bedeutung des Begriffs der Produktion im allgemeinen sagt (und was man vom Begriff der Natur im allgemeinen, der Gesellschaft im allgemeinen usw. sagen kann) gilt natürlich auch für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs Philosophie. Von ihm ist nicht viel zu erwarten, aber er ist notwendig, und zwar nicht nur, um ein Erkennungsmerkmal zu setzen, sondern auch als erste Stufe in jenem Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, das für die Philosophische Untersuchung der Philosophie unvermeidlich ist.

⁴¹ Man kann Karl Steinbuch, der der Meinung ist, daß die Begriffsbestimmung der Philosophie keine wesentliche Bedeutung habe, nicht zustimmen. „Wir müssen bedenken“, sagt er, „daß seit Jahrtausenden Philosophie getrieben wurde, ohne daß es für sie eine allgemein anerkannte Definition gibt. Dasselbe gilt für die Mathematik, für die Physik und für die Technik. Und keine dieser Disziplinen hat ernsthaft darunter gelitten, daß sie nicht präzise definiert war.“ (K. Steinbuch: Automat und Mensch. Kybernetische Tatsachen und Hypothesen, (West)Berlin/Heidelberg, New York 1965, S. 354.) Steinbuch berücksichtigt unseres Erachtens nicht, daß die wissenschaftliche Definition dieser oder jener Wissenschaft (das heißt die Analyse ihres Gegenstandes, ihrer Methode und ihrer theoretischen Grundlagen) erst auf einer gewissen, relativ hohen Stufe ihrer Entwicklung möglich und notwendig wird. Hat sie diese Stufe erreicht, dann hemmt der Verzicht auf die Definition ihre Entwicklung. Was aber das Fehlen einer „allgemein anerkannten“ Definition der Philosophie betrifft, so erklärt sich dieses Faktum natürlich vor allem durch den Kampf der Philosophischen Richtungen.

Wir meinen, eine solche gemeinsame, wenn auch noch nicht spezifische Definition der Philosophie ist die Weltanschauung. Aus dem von uns Dargelegten geht aber hervor, daß ein beträchtlicher Teil der Philosophen Philosophie nicht für Weltanschauung hält. Infolgedessen steht die Frage so: Wenn beispielsweise die Vertreter der Philosophie der linguistischen Analyse behaupten, die Philosophie sei keine Weltanschauung, ist dann ihre eigene Philosophie Weltanschauung? Diese Frage kann unserer Meinung nach nur bejahend beantwortet werden. Es läßt sich leicht zeigen, daß die sprachanalytischen [189] Philosophie unbeschadet dessen, daß sie die Aufgaben der Philosophie auf die Erforschung der Sprache beschränken, im Grunde genommen ihre Überzeugungen zu allen Kernproblemen des wissenschaftlichen Wissens, des gesellschaftlichen Lebens, der Ethik, Politik usw. aussprechen, das heißt die Sprachanalyse ist das Verfahren, mit dessen Hilfe ein sehr breiter Fragenkreis behandelt wird. Das gleiche läßt sich von der Phänomenologie Husserls und anderen philosophischen Lehren sagen, denen zufolge die Philosophie keine Weltanschauung ist.

Wenn man bestreitet, daß Philosophie Weltanschauung ist, begibt man sich auf eine sehr widersprüchliche theoretische Position. Die einen deklarieren Weltanschauung als „Metaphysik“, die anderen als subjektive Einstellung, wieder andere als System von Glaubensansichten. Wenn dies so ist, existiert also die Weltanschauung, und strittig kann nur sein, wie sich die Philosophie zur ihr verhält. Nach unserer Auffassung tragen alle philosophischen Lehren weltanschaulichen Charakter, da keinerlei Einschränkung der philosophischen Problematik es erlaubt, einer Beantwortung der allgemeinsten philosophischen Fragen aus dem Wege zu gehen, und zwar selbst dann nicht, wenn diese Fragen nicht bewußt sind.

Jede Philosophie ist Weltanschauung, obwohl Weltanschauung nicht unbedingt Philosophie ist: Es gibt eine religiöse Weltanschauung, eine atheistische Weltanschauung usw. Die Vieldeutigkeit des Begriffs „Weltanschauung“ äußert sich ständig sowohl im wissenschaftlichen wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man spricht von der heliozentrischen Weltanschauung im Gegensatz zur geozentrischen. Diese Unterscheidung hat einen tiefen Sinn, wenn man sich die Revolution im Bewußtsein der Menschen vorstellt, die von Kopernikus' großer Entdeckung hervorgerufen wurde. Die Weltanschauung kann mechanisch, metaphysisch, optimistisch, pessimistisch usw. sein. Es ist durchaus legitim, von feudaler, bürgerlicher, kommunistischer Weltanschauung zu sprechen. Der Marxismus als Ganzes ist eine bestimmte Weltanschauung, die Philosophie des Marxismus ist ebenfalls Weltanschauung. Wenn wir auf die Vieldeutigkeit des Begriffs „Weltanschauung“ hinweisen, sind wir weit davon entfernt, seine wissen-[190]schaftliche Bedeutsamkeit anzuzweifeln – wir wollen sie im Gegenteil damit unterstreichen.⁴²

Die Definition des Begriffs Weltanschauung wie auch der Begriffe Natur, Leben, Mensch bietet erhebliche Schwierigkeiten, die jedoch nicht den Eindruck erwecken sollen, als wüßten wir, wenn wir diese Definition nicht haben, nicht, wovon eigentlich die Rede ist. Es geht um die grundlegenden Auffassungen des Menschen über die Natur, das persönliche und gesellschaftliche Leben, um Überzeugungen, die eine *integrierende, orientierende* Rolle in der Erkenntnis, im Verhalten, im Schaffen, in der gemeinsamen praktischen Tätigkeit der Menschen spielen. Je nach dem Charakter der Überzeugungen (religiöse, naturwissenschaftliche, ästhetische, gesellschaftlich-politische, philosophische) unterscheiden sich die Typen der Weltan-

⁴² P. W. Kopnin, der auf die Schwierigkeit einer Begriffsbestimmung der Weltanschauung hinweist, erklärt sie insbesondere mit der Vieldeutigkeit des Wortes „Welt“, das unterschiedliche Bedeutungen in der Geographie, Astronomie und Kosmogonie sowie in den Gesellschaftswissenschaften hat. Dieser Umstand entwertet jedoch nicht die Bedeutung des Weltanschauungsbegriffs. Die Philosophie des Marxismus, erklärt Kopnin, „löst die Probleme, die den Komplex der Weltanschauung bilden und in der realen Entwicklung zahlreicher Wissenschaftszweige als solche bestätigt werden und in Erscheinung treten“. (P. W. Kopnin: *Wwedenije w gnosseologiju*, Kiew 1966, S. 13.)

schauung, die übrigens miteinander verbunden sind und nicht selten ohnedies (manchmal nicht ohne krasse Widersprüche) zusammenfallen. Die orientierende Funktion der Weltanschauung setzt bestimmte Vorstellungen (wissenschaftliche oder unwissenschaftliche) vom „Standort“ des Menschen unter den Natur- und sozialen Erscheinungen voraus. Diese Vorstellungen tragen dazu bei zu klären, welche Art des Vorgehens möglich ist und fördern die Wahl einer bestimmten Richtung, die den Interessen und Bedürfnissen der Menschen entspricht. Die orientierende Funktion der Weltanschauung ist nur möglich dank ihrer integrierenden Funktion, das heißt einer solchen Verallgemeinerung des Wissens, der Erfahrung und der Bedürfnisse, die es ermöglicht, relativ entfernte Ziele zu umreißen sowie für bestimmte gesellschaftlich-politische, sittliche, wissenschaftliche Ideale, Kriterien usw. die Begründung zu liefern.

Die Weltanschauung begründet, wie auch immer ihre Form sein mag, *Prinzipien* – politische, philosophische, ethische, soziologische, naturwissenschaftliche usw. Diese Prinzipien [191] verdienen eine spezielle Analyse, jedoch ist auch so klar, wie groß ihre Rolle beispielsweise bei der Forschungsarbeit ist. Wir berufen uns auf die Naturwissenschaftler, die gewöhnlich mit Aussagen über die Rolle der Weltanschauung, der Philosophie und dergleichen geizen. Wie Max Planck in seinem Vortrag „Die Physik im Kampf um die Weltanschauung“ ausführte, „wird die Weltanschauung des Forschers stets auf die Richtung seiner Arbeit mitbestimmend einwirken“⁴³.

In unseren Tagen ist die Einsicht des materialistisch denkenden Max Planck zum Gemeingut der meisten Naturwissenschaftler geworden. Die großen Entdeckungen der Naturwissenschaft des letzten halben Jahrhunderts haben die Naturauffassung so sehr revolutioniert, daß die Frage nach der Weltanschauung in erster Linie für die Naturwissenschaftler selber aktuell wurde. Das hat seinen Ausdruck im Wandel des Verhältnisses der Naturwissenschaftler zur Philosophie gefunden.

Die auffallende Hinwendung der Naturwissenschaftler zur Philosophie (besonders augenfällig ist sie in den kapitalistischen Ländern, wo die indifferente Einstellung zur Philosophie noch bis vor 25 bis 30 Jahren vorherrschend war) hat bekanntlich sogar einen Einfluß auf die Neopositivisten ausgeübt. Ein Teil von ihnen wandte sich vom philosophischen Nihilismus ab. Er erkannte die erstrangige Bedeutung der philosophischen Weltanschauung für die Naturwissenschaft. So behauptet Philipp Frank heute: „Wenn wir die schöpferischsten Köpfe der Naturwissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts betrachten, finden wir, daß die bedeutendsten von ihnen besonderen Nachdruck darauf gelegt haben, daß eine feste Verbindung zwischen Wissenschaft und Philosophie unerläßlich ist.“⁴⁴ Er schließt sich der Überzeugung de Broglies an, daß die im 19. Jahrhundert zu beobachtende Trennung von Wissenschaft und Philosophie „sowohl für die Philosophie wie für die Wissenschaft nur nachteilig sein konnte“⁴⁵.

Die Philosophie wird von der Wissenschaft besonders in den Perioden revolutionärer Umwälzungen benötigt, wenn [192] ihre Grundbegriffe revidiert werden. Das Beispiel Newtons und Darwins, Einsteins und Bohrs beweist nach Franks Ansicht, daß „die wirklich großen Fortschritte in den Wissenschaften eher darin bestanden haben, die Trennwände (zwischen Philosophie und Wissenschaft – *d. Verf.*) niederzureißen und ein Nichtbeachten von Bedeutung und Begründungen (der Wissenschaften – *d. Verf.*) nur in Stagnationsperioden vorherrschend ist“⁴⁶.

⁴³ M. Planck Wege zur physikalischen Erkenntnis, Stuttgart 1949, S. 285.

⁴⁴ Ph. Frank: Philosophy of Science. The Link Between Science and Philosophy, Englewood Cliffs, New York 1957, S. XI.

⁴⁵ L. de Broglie: L’Avenir de la physique. In: L’Avenir de la science, Paris 1941, S. 27.

⁴⁶ Ph. Frank: Philosophy of Science, S. XVI. – In seiner „Philosophy of Science“ zitiert Frank Engels, der gesagt hatte: „Die Philosophie rächt sich posthum an der Naturwissenschaft dafür, daß diese sie verlassen hat ...“

Zwar spricht Frank, für den es als Neopositivist das Problem der objektiven Realität und ihrer Widerspiegelung nicht gibt, nicht von der Notwendigkeit philosophischer Weltanschauung, sondern von „Wissenschaftsphilosophie“. Aber seine Wissenschaftsphilosophie erweist sich unweigerlich als eine bestimmte Weltanschauung. Weltanschauung ist ein umfassenderer Begriff als Philosophie. Vermehren wir nicht dadurch, daß wir die Philosophie Weltanschauung nennen, die Schwierigkeiten, die auf dem Wege einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung der Philosophie liegen? Wenn Philosophie Weltanschauung ist, so doch auf jeden Fall eine Weltanschauung *sui generis*, eine besondere, mit anderen Worten *philosophische Weltanschauung*. Was herauskommt, ist so etwas wie ein logischer Kreis. Aber es ist nicht schwer, den Ausweg aus ihm zu sehen: Es müssen die spezifischen Züge jener Art von Weltanschauung geklärt werden, der Philosophie genannt werden kann. Worin besteht also die Eigenart der philosophischen Weltanschauung? Zum Unterschied von der blindwirkenden religiösen Weltanschauung ist die Philosophie stets eine *theoretisch begründete* Weltanschauung. Aber auch die naturwissenschaftliche, zum Beispiel die mechanische Weltanschauung war ebenfalls [193] theoretisch begründet. Das gleiche trifft auf die bürgerliche und die juristische – nach einem Ausdruck von Marx und Engels – Weltanschauung zu. Es gibt infolgedessen verschiedene Arten theoretisch begründeter Weltanschauungen. Die Besonderheit der philosophischen Weltanschauung besteht vor allem darin, daß sie eine Synthese darstellt, die *mittels allgemeinsten Kategorien* verwirklicht wird, die von gleich großer Bedeutung für alle Wissenschaften sind. Wenn wir das über die Spezifik der philosophischen Erkenntnisform Gesagte berücksichtigen, können wir sagen, daß die philosophische Weltanschauung eine theoretische Synthese allgemeinsten Anschauungen über die Natur, die Gesellschaft, den Menschen und die Erkenntnis ist, eine Synthese, die eine *Beurteilung* alles dessen involviert, was den Inhalt dieser allgemeinen Anschauungen bildet, und zwar nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine ethische, soziale usw. Beurteilung.

Mithin ist die philosophische Weltanschauung nicht eine solche Verallgemeinerung, die lediglich die vorhandenen Angaben mit möglicher Vollständigkeit summiert – die *Wertung* ist ein sehr wichtiges Merkmal der philosophischen Verallgemeinerung, da der Philosoph das hervorhebt, was er als *das Wichtigste* für den Menschen hält.

Die Bedeutung, die die Wertung für die philosophische Weltanschauung hat, läßt sich leicht zeigen – schon durch einen Vergleich des Existentialismus mit der klassischen Philosophie. Die jahrhundertalte philosophische Tradition, deren Entstehung wir bereits in der antiken Gesellschaft feststellen können, hat es sanktioniert, daß die Philosophie sich über das gewöhnliche Bewußtsein und damit zugleich über die persönlichen, subjektiven menschlichen Urteile und Meinungen stellt und alles Seiende von der Warte der Ewigkeit, das heißt von den Positionen des universellen menschlichen Verstandes betrachtet, der sich über die anthropologische Beschränktheit der menschlichen Einzelwesen erhebt. Der Existentialismus hat diese philosophische Ausgangshaltung bekanntlich abgelehnt und verkündet, daß das menschliche Ich nur deshalb menschlich ist, weil es endlich ist. Das existentialistische Philosophieren ist Weltbetrachtung vom Standpunkt des vergänglichen menschlichen Daseins, von den Positionen des [194] Menschen, der sich seiner Sterblichkeit, seines absoluten Gegensatzes zum unvergänglichen „Sein an sich“ bewußt ist. Das existentialistische Ich ist dem abso-

(Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 476.) An anderer Stelle wiederholt er im wesentlichen Worte von Engels, ohne sich auf ihn zu beziehen: „Es mag paradox erscheinen, aber das Sich-Herumdrücken vor philosophischen Publikationen hat die promovierten Naturwissenschaftler sehr häufig zu Sklaven veralteter Philosophien gemacht.“ (Ph. Frank: Philosophy of Science, S. XVIII.) Dieses Eingeständnis eines führenden Kopfes des Neopositivismus ist sehr symptomatisch. Es bezeugt, daß sich in dem Trend der modernen Naturforscher zur Philosophie das Streben nach einer philosophisch begründeten und systematisch entwickelten Weltanschauung ausdrückt.

luten Fichteschen Ich, das keinen Tod, keine unüberwindliche Schwierigkeit, hervorgerufen durch das eigene Sein in der Welt, keine Furcht usw. kennt, diametral entgegengesetzt. Die weltanschauliche wertende Einstellung drückt die Spezifik des Existentialismus aus. Die philosophische Weltanschauung hat somit gewissermaßen zwei Ausgangspunkte: einerseits die Welt als außerhalb und unabhängig vom Menschen Existierendes und andererseits den Menschen selbst, der nicht außerhalb der Welt existiert und sie nur deshalb als Außenwelt ansieht, weil er sie als unabhängig von ihm existierende Wirklichkeit unterscheidet, wobei er sich selber als Teil dieser Welt, und zwar als der besondere Teil bewußt ist, der denkt, erlebt und begreift, daß die Welt zum Unterschied von ihm unendlich, ewig, unzerstörbar usw. ist. Aus dieser Beziehung des Menschen zur Welt bildet sich auch jene grundlegende Besonderheit der philosophischen Weltanschauung, die als *Bipolarität* definiert werden kann. Es geht nicht nur um die objektive, sondern auch um die subjektive *Beziehung*: Die einen messen dem ersten, die anderen dem zweiten die vorrangige Bedeutung bei.

Das Verhältnis des Menschen zur Natur, zur Gesellschaft, seine soziale, erkenntnistheoretische, ethische, physische und biologische Einstellung – all das sind philosophisch-weltanschauliche Fragen. Die Beziehungen *Mensch – Natur*, *Mensch – Gesellschaft* schließen das Moment der Gegenüberstellung ein, da der Mensch sich als Individuum sowohl von der Natur als auch von der Gesellschaft oder Menschheit unterscheidet. Insofern aber diese Beziehungen analysiert werden, klärt sich darin nicht nur dieser Unterschied, sondern auch die damit verbundene Identität, das heißt das Natürliche im Menschen, das Soziale im Menschen. Das psychophysische Problem wird aus einem speziellen, naturwissenschaftlichen zu einem philosophischen Problem, da die Frage nach dem Verhältnis *Geistiges – Materielles* universelle Bedeutung erlangt. Andererseits ist das Problem der Erkennbarkeit der Welt ebendeshalb ein philosophisch-weltanschauliches Problem, weil es in der allgemeinsten Form gestellt [195] wird (nicht um die Erkennbarkeit dieser oder jener konkreten Erscheinungen handelt es sich diese Frage entbehrt des philosophischen Sinns, selbst wenn man anerkennt, daß bestimmte dieser Erscheinungen nicht erkannt werden können) sowie natürlich auch deshalb, weil es um den Menschen geht: Kann er, der Mensch, die Menschheit, die Welt erkennen? Die einen Philosophen denken, wenn sie diese Frage beantworten, an das menschliche Individuum und ziehen entsprechende weltanschauliche Schlüsse, die anderen hingegen sprechen von der Menschheit, deren Erkenntnistätigkeit nicht auf einen bestimmten zeitlichen Rahmen beschränkt ist. Aus dieser Fragestellung ergeben sich natürlich bestimmte Schlußfolgerungen.

Wir sehen somit, daß Philosophie als spezielle Art der Weltanschauung in gleichem Maße eine Konzeption der Welt und eine Konzeption des Menschen, Wissen von diesem und jenem sowie eine besondere Verallgemeinerungsmethode dieses Wissens ist, die die Bedeutung einer sozialen moralischen, theoretischen Orientierung in der Welt außer uns und in unserer eigenen Welt hat. Wir sehen schließlich, daß Philosophie Ausdruck des gedanklich klargewordenen Verhältnisses zur Wirklichkeit und der theoretischen Begründung dieses Verhältnisses ist, was sich in den menschlichen Entschlüssen, im Verhalten, in der geistigen Selbstbestimmung usw. manifestiert.

Philosophische Weltanschauung äußert sich vor allem im Aufwerfen von Fragen, die als *Hauptfragen* begriffen worden sind. Diese Fragen ergeben sich nicht nur aus wissenschaftlichen Forschungen, sondern ebenfalls aus der individuellen und gesellschaftlich-historischen Erfahrung, worauf bereits hingewiesen wurde. Sie können Hauptfragen deswegen genannt werden, da die Philosophie, wenn sie diese Fragen aufwirft, an die Erörterung dessen geht, was für die gesamte Menschheit wichtig ist. Dieser Art sind beispielsweise die berühmten Fragen der „Kritik der reinen Vernunft“, deren Lösung nach Kant die wahre Berufung der Philosophie bildet:

- „1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?“⁴⁷

[196] Diese Fragen drücken den Inhalt der philosophischen Weltanschauung aus, interpretieren ihn, aber schöpfen ihn natürlich nicht aus. Als Kant diese Fragen beantwortete, stellte er zugleich neue. Die Fragen rufen Fragen hervor, und insoweit sie als relevant sowohl für das einzelne menschliche Individuum als auch für die gesamte Menschheit und zudem nicht nur für die Gegenwart, sondern auch die Zukunft begriffen werden, bewahren sie ihre philosophische, weltanschauliche Bedeutung.

Der Umstand, daß die Philosophie als Weltanschauung die Wertungskriterien einschließt, die auf einen unbegrenzt weiten Kreis von Tatsachen und Kenntnissen anwendbar sind, wurde nicht selten von den Idealisten als absoluter Gegensatz des Idealen und Realen interpretiert. So bemühte sich Rickert, die absolute Signifikanz der Ideale und Wertkriterien alles Seienden durch Postulierung eines Reichs der Werte zu begründen, das nicht den Seinsstatus besitzt, aber unbedingte Bedeutung in der Welt der Erscheinungen habe und deshalb zur Welt gehöre, obwohl es nicht als Seiendes definiert werden kann. Dementsprechend wird Weltanschauung („Weltverständnis“) definiert als Einheit des Seinswissens und des Bewußtseins von den absoluten Werten oder Normen. „Wir wollen in der Tat“, sagte Rickert, „durch sie (die Weltanschauung – *d. Verf.*) nicht nur die Ursachen kennenlernen, die uns und alle anderen Dinge hervorbringen, und so alles in seiner kausalen Notwendigkeit erklären, sondern wir wollen auch ein Weltverständnis gewinnen, das, wie man zu sagen pflegt, uns den ‚Sinn‘ unseres Lebens, die Bedeutung des Ich in der Welt kennen lehrt.“⁴⁸

[197] Natürlich liegt der Irrtum Rickerts nicht darin, daß er von der Weltanschauung nicht nur ein bloßes „Kennenlernen der Ursachen“, sondern die Klärung der Stellung des Menschen in der Welt fordert. Weltanschauung ist in der Tat eine Einheit von Wissen und Wertung, aber die Sache ist die, daß die Wertkriterien und -normen trotz der Überzeugung Platons, Kants, der Neokantianer und anderer Idealisten nicht absolut, sondern historisch sind, das heißt, sich verändern und entwickeln. Die unhistorische Interpretation der Wertkriterien stellt sie dem Sein gegenüber, nimmt ihnen die reale Existenz. Dessen sind sich die Neokantianer bewußt, denn sie sind der Ansicht, daß das Fehlen der Existenz dem absoluten Wert nicht seine absolute Bedeutung nehme. Dabei wird jedoch außer acht gelassen, daß die Vorstellung von absoluten Werten, von einem absoluten Ideal historisch entstanden ist und sich historisch in ihrem Inhalt verändert hat; man braucht lediglich das Platonsche Ideal des Gerechten mit dem Kantschen oder neokantianischen zu vergleichen. Auf diese Weise verlieren

⁴⁷ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, S. 522. – In seiner „Logik“ ergänzt Kant diese Aufzählung der Fragen um eine vierte, die vorangegangenen verallgemeinernde Frage: „*Was ist der Mensch?*“ (Immanuel [196] Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. In: Werke, Bd. IX, S. 25.) Dieser Nachtrag bleibt in den populärwissenschaftlichen Darlegungen der Kantschen Philosophie gewöhnlich unberücksichtigt.

⁴⁸ H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie. In: Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910/11, Nr. 1, S. 6. – Für die neokantianische, wie übrigens auch für die irrationalistische Auffassung der philosophischen Weltanschauung ist kennzeichnend, daß sie bestreitet, daß zwischen ihr und den Naturwissenschaften ein Zusammenhang besteht. Deshalb sind die Vorwürfe Friedrich Albert Langes verständlich, die er an die Adresse jener Materialisten richtet, die eine philosophische Weltanschauung auf der Basis der Naturwissenschaft ausarbeiten: „Schon das ganze Unternehmen, eine philosophische Weltanschauung ausschließlich auf die Naturwissenschaften bauen zu wollen, ist in unsrer Zeit als eine philosophische Halbheit der schlimmsten Art zu bezeichnen.“ (F. A. Lange: Geschichte des [197] Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2. Buch, Leipzig 1915, S. 137.) Lange simplifiziert eindeutig die Frage nach den theoretischen Grundlagen der materialistischen philosophischen Weltanschauung, da er ihren Inhalt allein auf die Verallgemeinerung naturwissenschaftlicher Daten reduziert.

die absoluten Werte die ihnen zugeschriebene zeitliche Bedeutung. Sie werden zu historischen Werten, denen gleichwohl eine unbedingte, ewige Bedeutung beigemessen wird. Das aber ist nichts anderes als der Versuch, die historisch-determinierten Wertungen und Wertkriterien und deren reale sozialökonomische Grundlage zu verewigen.

Die Philosophie des Marxismus, die den historisch relativen Charakter des Wissens und der die Weltanschauung bildenden Werturteile klargestellt hat, schließt andererseits die relativistische Herabsetzung der Weltanschauung völlig aus, da sie deren objektiven Inhalt und ihre progressive Entwicklung, die objektive Gesetzmäßigkeit der Entstehung und Entwicklung der wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung aufdeckt. Sie erhebt weder auf ein absolutes Wissen noch darauf Anspruch, die Wirklichkeit von absoluten Positionen aus einschätzen zu wollen. Deshalb ist Philosophie als Weltanschauung vom Standpunkt des Marxismus vor allem die Formulierung theoretischer Positionen, von denen aus die *Be-[198]deutung* jedes Wissens, jeder Erfahrung und Aktion, jedes historischen Ereignisses beurteilt werden kann.

Die Philosophie interessiert jenes Wissen und jene Bedeutung des Wissens oder der Erscheinung, die nicht auf den Rahmen eines Spezialgebiets menschlicher Aktivität beschränkt und folglich für eine mehr oder weniger unbegrenzte Anwendung geeignet sind. Eine wissenschaftliche These erlangt nur dann weltanschauliche Bedeutung, wenn sich herausstellt, daß sie über die Grenzen des speziellen Wissensgebietes hinaus, in dem sie formuliert und angewandt wurde, benutzt werden kann, das heißt, wenn sie zu einem Prinzip wird, das für das gesamte Wissen, für die gesamte menschliche Tätigkeit bedeutsam ist. Selbstverständlich schränkt die nachfolgende Entwicklung von Wissenschaft und Philosophie, sofern sie die über die Grenzen des Spezialgebiets hinausgehenden Anwendungsmöglichkeiten dieses Prinzips einschränkt, dadurch auch dessen weltanschauliche Bedeutung ein. Aber diese Beschränkung ist zugleich auch eine Konkretisierung, eine Bereicherung des Inhalts der theoretischen These.

Die naturwissenschaftliche These von der Existenz einer unendlichen Vielzahl von Welten ist in die materialistische Philosophie eingegangen, da aus ihr die Unerschaffbarkeit und Unzerstörbarkeit des Universums gefolgert wurden. Diese Schlußfolgerungen haben den Theismus und den Schöpfungsglauben untergraben und die atheistische Weltanschauung begründet.

Die mechanistische Erklärung der Naturerscheinungen erlangte weltanschauliche Bedeutung, als sie über die Grenzen der Mechanik und der Naturwissenschaften überhaupt hinausgetragen wurde. Descartes, der die Tiere als eine besondere Art von Maschinen ansah, Hobbes, der erklärte, daß das menschliche Herz eine Pumpe ist, Lamettrie, der behauptete, daß nicht nur das Tier, sondern auch der Mensch eine Maschine ist, waren jene Männer, die die mechanische Erklärung der Erscheinungen in ein philosophisch-weltanschauliches Prinzip umwandelten. Marx wies darauf hin, daß die Atomistik bei Demokrit eine naturwissenschaftliche Theorie war, bei Epikur aber dadurch, daß sie zur Erklärung des menschlichen Verhaltens Anwendung fand, zu einer philosophischen Theorie wurde.

[199] Selbstverständlich kann die Extrapolierung, die Verabsolutierung dieser oder jener Thesen und selbst der Prinzipien einer *Einzelwissenschaft*, das heißt ihre Verwandlung in philosophisch-weltanschauliche Thesen, berechtigte Einwände hervorrufen. Ganz offensichtlich konnte zum Beispiel die Verabsolutierung der Prinzipien der Mechanik nicht zu einem wissenschaftlichen Verständnis nichtmechanischer Erscheinungen, insbesondere des menschlichen individuellen und gesellschaftlichen Lebens führen. Dagegen läßt sich nichts sagen. Aber man muß auch berücksichtigen, daß die mechanische Weltanschauung, die die theologische sowie hylozoistische Weltdeutung verdrängte, zweifellos ein Riesenschritt vorwärts in der Entwicklung der Erkenntnis war. Darin besteht ihre historische Berechtigung.

Die Überwindung des Mechanizismus durch die Naturwissenschaft und Philosophie bedeutete nicht, daß er durch eine neue, einseitig auf das Wesen der Erscheinungen ausgerichtete Anschauung abgelöst wurde. Der Fortschritt der Wissenschaft und die Entwicklung des dialektischen Materialismus schließen immer mehr eine solche unbegründete Verabsolutierung von Prinzipien aus, deren Anwendungsgrenzen auf Grund der Entwicklung von Nachbardisziplinen klar erkennbar werden.

Darwins Evolutionstheorie rief heftige Angriffe weniger von seiten der Biologen als vielmehr von seiten der Theologen und idealistischen Philosophen hervor, da sie die teleologische Erklärung der Lebensprozesse ablehnte und somit zur Grundlage der materialistischen Ablehnung aller Teleologie wurde.

Nicht selten werden aus den naturwissenschaftlichen Entdeckungen von den Naturwissenschaftlern selbst weltanschauliche Schlußfolgerungen gezogen. Es kommt auch vor, daß Philosophen gegen das weltanschauliche Erfassen wissenschaftlicher Entdeckungen auftreten, da diese Entdeckungen im Widerspruch zu ihrer Weltanschauung stehen. So haben einige Idealisten zu beweisen versucht, daß die von Darwin ausgearbeitete Entwicklungstheorie keine Bedeutung außerhalb der Grenzen der Biologie hat. Henri Bergson zum Beispiel hat sich bekanntlich bemüht, die Relativitätstheorie zu widerlegen, wobei er nicht von naturwissenschaftlichen, sondern von weltanschaulichen Überlegungen ausging.

[200] Ein und dieselben naturwissenschaftlichen Entdeckungen werden von den philosophischen Lehren unterschiedlich gedanklich verarbeitet und interpretiert. So leiteten einige Philosophen aus Darwins Lehre die reaktionäre, pseudowissenschaftliche Konzeption des Sozialdarwinismus ab. Die philosophische Weltanschauung ist niemals Summierung, einfache Verallgemeinerung der Daten der Naturwissenschaft – sie ist eine originäre integrale Interpretation dieser Daten von bestimmten philosophischen (beispielsweise materialistischen oder idealistischen, rationalistischen oder irrationalistischen) Positionen aus.

Die Charakteristik der philosophischen Weltanschauung würde unvollständig sein, wenn wir nicht ihren emotionalen Gehalt berücksichtigten, der durch ihre soziale, praktische Grundlage sowie die vielfältigen Bestrebungen, Bedürfnisse, Überzeugungen und Hoffnungen der Menschen bedingt ist. Nennt man Emotionen das, wie die Menschen ihr Verhältnis zur Umwelt und zu sich selbst erleben, dann wird offenkundig, daß die philosophische (und die *wissenschaftliche philosophische*) Weltanschauung sich nicht auf die Analyse, das Erfassen der theoretischen Seite dieses Verhältnisses beschränken kann. Der individuelle Charakter der menschlichen Emotionen findet seinen verallgemeinerten Ausdruck in jeder philosophischen Weltanschauung. Deshalb beurteilen die Philosophen nicht nur diese oder jene Fragen, erklären und interpretieren bestimmte Erscheinungen und Prozesse – sie lehnen auch die einen Auffassungen ab und verfechten andere, verurteilen das und verteidigen jenes. Das gilt nicht allein für den Philosophen, unabhängig von seiner Lehre, sondern auch für die Lehre selbst, in der die menschlichen Leidenschaften in die spezifische philosophische Form transformiert, aber natürlich nicht verschwunden sind. Ebendeshalb hat auch die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung eine sozial-emotionale Färbung.

Die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung wird durch die theoretische Synthese wissenschaftlicher Daten und der historischen Erfahrung von bestimmten sozialen, parteilichen Positionen aus entwickelt, die auf diese Weise in den Inhalt der philosophischen Weltanschauung einfließen, ihr soziales Pathos und sittliches Ideal bilden. Deshalb ist die [201] Weltanschauung eine *kritische* Zusammenfassung wissenschaftlicher Daten, die es ermöglicht, Schlüsse zu ziehen, die in keiner Einzelwissenschaft unmittelbar enthalten sind. Natürlich besteht der kritische Charakter der wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung nicht darin, daß sie die Angaben der Spezialwissenschaften korrigiert. Die wissenschaftlich-

philosophische Weltanschauung lehnt, da sie die Geschichte der Erkenntnis und deren historische Perspektiven berücksichtigt, jede Verabsolutierung von Schlußfolgerungen ab, zu denen die Wissenschaften in einer gegebenen historisch begrenzten Etappe ihrer Entwicklung gelangen. Jede Einzelwissenschaft beschränkt auf Grund der für sie unvermeidlichen und nützlichen Spezialisierung ihren Forschungsbereich. Aber diese Beschränkung kann nicht absolut sein, da das von ihr erforschte Bruchstück der Wirklichkeit ein Teil des Ganzen ist und folglich in bestimmter Weise Ausdruck dieses Ganzen. In diesem Sinne „betrachtet“, wie P. W. Kopnin treffend bemerkt, „jede Wissenschaft so oder anders die Welt im ganzen“⁴⁹. Keine Wissenschaft kann den Gegenstand ihrer speziellen Forschung isolieren, im Gegenteil, sie muß seinen Zusammenhang mit dem Ganzen, der durch jeden Wissenschaftler unmittelbar als Zusammenhang mit den Forschungsobjekten der anderen Wissenschaften erkannt wird, im Auge haben. Niemand kann auf allen Wissensgebieten Fachmann sein, das ist auch für keine Wissenschaft notwendig. Was aber jede Einzelwissenschaft braucht, ist, daß sie sich der historischen Horizonte und Perspektiven sowie der methodologischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Wissens auf dem Niveau, das es bereits erreicht hat, bewußt ist. Eben das soll die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung, deren Schaffung, wie die Entwicklung des Marxismus bewiesen hat, die völlige Überwindung der metaphysischen Gegenüberstellung von Philosophie einerseits und Einzelwissenschaften und gesellschaftlicher Praxis andererseits voraussetzt, dem Wissenschaftler geben. „Eine aktive Rolle in der Entwicklung der wissenschaftlichen Weltanschauung“, bemerkt N. N. Semjonow mit Recht, „kann die Philosophie nur dann spielen, wenn sie selber in einer Reihe anderer Wissenschaften als deren vollberechtigtes Mitglied auftritt, das heißt [202] als besondere Wissenschaft mit ihrem genau umrissenen Forschungsgegenstand, der einer ebenso sorgfältigen und konkreten Erforschung bedarf wie der Gegenstand jeder beliebigen Wissenschaft.“⁵⁰

Der Widerspruch zwischen dem allumfassenden Charakter der menschlichen Erkenntnis und seiner notwendigen Verwirklichung in der speziellen wissenschaftlichen Form, der Widerspruch zwischen der Spezialisierung und der Tendenz zur Integration des wissenschaftlichen Wissens – das ist es, was die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung absolut notwendig macht. Sie erwächst aus der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Praxis, aus der in der Geschichte der Menschheit größten sozialen Bewegung, deren objektiver Inhalt die kommunistische Umgestaltung der Welt ist.

Die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung des Marxismus ist die radikale dialektische Aufhebung der Philosophie im alten Sinne des Wortes, das heißt jener Philosophie, die nicht die Wege zur rationalen Erfassung der Daten der Wissenschaft und der Praxis finden konnte, damit sie mit gleichem Recht wie die Wissenschaften, ohne auf Vorteile und Privilegien Anspruch zu erheben, der theoretischen Erkenntnis und praktischen Umgestaltung der Welt zu dienen befähigt war. „Es ist überhaupt keine Philosophie mehr“, sagt Engels über den dialektischen und historischen Materialismus, „sondern eine einfache Weltanschauung, die sich nicht in einer aparten Wissenschaftswissenschaft, sondern in den wirklichen Wissenschaften zu bewähren und zu betätigen hat. Die Philosophie ist hier also ‚aufgehoben‘, d. h. ‚sowohl überwunden als aufbewahrt‘; überwunden, ihrer Form, aufbewahrt, ihrem wirklichen Inhalt nach.“⁵¹ Die Umwandlung der Philosophie in eine wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung ist die Realisierung der Tendenz, die bereits in den ersten materialistischen Lehren im Keim enthalten war: Diese Tendenz hat sich im Entwicklungsprozeß des philosophischen Denkens ständig verstärkt und sich seit der Entstehung des Marxismus in eine Gesetzmäßigkeit verwandelt. [203]

⁴⁹ P. W. Kopnin: *Wwedenije w gnosseologiju*, S. 11.

⁵⁰ N. N. Semjonow: *Marxistsko-leninskaja filossotija i woprossy jestestwosnanija*. In: *Kommunist*, 1968, Nr. 10, S. 49.

⁵¹ Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: *Marx/Engels: Werke*, Bd. 20, S. 129.

Fünftes Kapitel

Das Wesen der philosophischen Probleme

Fragen, die nicht unbeantwortet bleiben dürfen

Die ersten theoretischen Fragen entstanden historisch aus der täglichen Beobachtung der Naturerscheinungen und des – persönlichen und gesellschaftlichen – Lebens der Menschen. Die Alltagserfahrung, die es ermöglicht, die Erscheinungen mehr oder weniger ausführlich zu beschreiben, liefert aber kein ausreichendes Material zur Erklärung der Ursachen, des Wesens und der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Die Philosophen und Naturforscher der Antike und des Mittelalters waren sich dessen in der Regel nicht bewußt, das heißt, ihnen fehlte das Verständnis dafür, daß die täglichen Beobachtungen allein zur Lösung theoretischer Fragen unzureichend sind.

Thales beschränkte sich nicht auf die Feststellung, daß der Magnet Eisen anzieht, sondern er fragte auch, warum dies geschieht. Um diese Frage beantworten zu können, hielt er sich an die bekannte und, wie es schien, durchaus verständliche Vorstellung von der Seele. Ebenso verfuhr Heraklit, der behauptete, ein Betrunkener vermöge sich deshalb kaum auf den Beinen zu halten, weil seine Seele, die ihrer Natur nach trockenstes helles Feuer sei, feucht werde.

Lukrez fragte: Warum ist das Meerwasser salzig? Und er antwortete: Das Meer schwitzt, und der Schweiß ist bekannt-[204]lich salzig.¹ Die alten Römer kamen in ihrer recht entwickelten Kochkunst nicht ohne Salz aus, aber sie wußten nicht, wie Salz entsteht. Um diese Frage beantworten zu können, waren wissenschaftliche Vorstellungen über die chemischen Elemente und ihre Verbindungen sowie Experimente erforderlich, deren Durchführung einen bestimmten Wissensstand voraussetzt. Die alten Weisen wußten das nicht, und ihre Antworten fußten auf sehr gewagten Analogien. Dem heutigen Menschen fällt es schwer, zu begreifen, warum die Denker des Altertums und Mittelalters ihre zumindest ungenügend begründeten Vermutungen für gesicherte Wahrheiten hielten, unterschieden sie doch bereits zwischen Meinungen und Wahrheiten, aber jeder nahm wahrscheinlich an, daß die Meinungen von den anderen, von der „Menge“ kommen.

Platon vertrat die Ansicht, daß, „wenn die Menschen gefragt werden und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen, wie es ist“². Man kann dem zustimmen, daß gezielte Fragen in versteckter Weise in sich die Antwort enthalten. Aber Platon spricht von der Antwort auf eine beliebige Frage, während dies richtige Stellen einer *beliebigen* Frage das Vorhandensein bestimmter Kenntnisse über *jede* Frage voraussetzt, das heißt, die richtige Fragestellung ist in dieser Allgemeinheit einfach unmöglich. Folglich hat Platon nicht die *pädagogischen* Fragen, die hinsichtlich eines bereits bekannten Wissensinhalts gestellt werden, und die zu *erforschenden* Fragen, die bestenfalls nur eine Orientierung über etwas Unbekanntes, Unerkanntes geben können, voneinander abgegrenzt.

Die Bildung von wissenschaftlichen Spezialdisziplinen ist untrennbar mit der Entwicklung besonderer Beobachtungs-, Forschungs- und Verifizierungsmethoden verbunden, dank derer der Wissenschaftler der gewöhnlichen Erfahrung unzugängliche Erscheinungen entdeckt und die Beziehungen zwischen ihnen enthüllt. In dem Maße, wie sich die Einzelwissen-[205]schaften entwickeln, werden theoretische Fragestellungen immer mehr ein ebensolches Forschungsergebnis wie die Antworten auf diese Fragen, das heißt, sie verlieren die Form der

¹ Diese Besonderheit der antiken Philosophie wurde von Lenin in seinem „Konspekt zu Lassalles Buch ‚Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos‘“ besonders hervorgehoben: „Die Philosophie der Alten und Heraklits ist manchmal geradezu köstlich in ihrer kindlichen Naivität, z. B. S. 162 – , woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegessen haben, danach riecht ‘...‘“ (W. I. Lenin: Werke, Bd. 38, S. 324.)

² Platon: Phaidon. In: Sämtliche Werke, 3. Bd., S. 25.

Unmittelbarkeit. Deshalb entstehen theoretische Spezialfragen nur beim Fachmann, und nur für ihn sind sie unmittelbar interessant. Hier zeigen sich ebenso wie in anderen wissenschaftlichen Bereichen unvermeidlich die Folgen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung.

Wenn sich also die wissenschaftlichen Spezialdisziplinen im Verlauf ihrer Entwicklung immer mehr von der unmittelbaren Erfahrung (Alltagserfahrung) entfernen, so bleibt die Philosophie stets eng mit ihr und folglich auch mit jenen Fragen verbunden, die durch sie hervorgerufen werden. Das bezieht sich nicht nur auf die materialistischen Lehren, sondern auch auf die abstraktesten idealistischen Theorien, die sich, wie es auf den ersten Blick scheint, völlig von der Realität loslösen.³

Die Alltagserfahrung vermittelt uns viele außerordentlich wichtige Erkenntnisse, zum Beispiel: daß die Menschen geboren werden und sterben, einschlafen und erwachen, Freude und Kummer erleben, sich unterschiedlich zueinander verhalten, lieben und hassen, verschiedene Ziele zu erreichen trachten, altern, erkranken usw. Es wäre naiv zu glauben, daß diese Fakten, die bereits die ersten Philosophen zu erfassen suchten, ohne Interesse für die Philosophie unserer Tage wären. Diese Fakten sind zum Gegenstand wissenschaftlicher Spezialforschungen geworden. Dennoch interessieren sie alle und müssen deshalb auch die Aufmerksamkeit der Philosophen fesseln.

Die Philosophie interessiert vor allem das, was scheinbar [206] allen bekannt, nichtsdestoweniger aber unerkannt, unverständlich geblieben ist. „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, *nicht erkannt*“, sagt Hegel.⁴ Der Mensch, der über das Bekannte, aber noch Unerkannte zu urteilen beginnt, macht das zu einem Problem, was ihm bis dahin hauptsächlich deswegen klar war, weil er darüber nicht nachgedacht hatte. Jeder weiß, daß Pferde Pferde gebären, aus einem Kirschkern ein Kirschbaum wächst usw. Der antike Philosoph, der von solchen, jedem bekannten Tatsachen ausging, kam zu den Verallgemeinerungen: Gleiches entsteht aus Gleichem, alles wird durch bestimmte Prinzipien („durch die Samen der Dinge“) geboren, aus nichts entsteht nichts, nichts wird zu nichts. Diese abstrakten Thesen sind Schlußfolgerungen aus der täglichen Erfahrung, obwohl sie ein bestimmter Verallgemeinerungsgrad auszeichnet, der durch die begrenzten Angaben nicht gerechtfertigt sein kann.

Der antike atomistische Materialismus, der sich auf die Angaben der Alltagserfahrung stützte, ging zugleich entschieden über diese hinaus. Die Argumente der Atomisten zeigen, daß die spekulativen Vorstellungen von absolut undurchdringlichen Atomen und der absoluten Leere zur Erklärung solcher von der Alltagserfahrung fixierten Fakten wie der Körperbewegung, der Unterschiede des spezifischen Gewichts der Stoffe und dergleichen dienen. In diesem Zusammenhang bemerkte S. I. Wawilow: „Es ist ganz natürlich, daß der Atomismus der Alten keine verblüffende Mutmaßung, kein Erraten der künftigen Geschicke der Wissenschaft war, sondern eine qualitative Formulierung, die fast unvermeidlich und eindeutig aus den Alltagserfahrungen resultierte.“⁵

³ Ortega y Gasset, der vom Standpunkt der idealistischen Lebensphilosophie gegen den „Geist der Abstraktion“ polemisiert, bemerkt durchaus sinnvoll: „Mag der Pöbel glauben, es sei leicht, der Wirklichkeit zu entfliehen; es ist das Schwierigste von der Welt. Leicht ist es, eine Sache zu sagen oder zu malen, die völlig sinnlos, die für die Einsicht unvollziehbar ist. Dazu genügt es, zusammenhanglose Worte aufzureihen oder beliebige Striche zu zeichnen. Aber etwas aufzubauen, was nicht Abbild des Natürlichen und dennoch sinnvoll nach eigenen Normen ist, setzt eine sublimen Gabe voraus.“ (J. Ortega y Gasset: Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst. In: Die Aufgabe unserer Zeit. Übertr. v. H. Weyl, Stuttgart/Berlin 1934, S. 140-141.) Diese Worte sind eine eigenwillige Apologie des Idealismus, der die Idee der *Widerspiegelung* der Wirklichkeit ablehnt, andererseits aber spekulative Konstruktionen schafft, die keineswegs eines bestimmten Sinns ermangeln.

⁴ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 15.

⁵ S. I. Wawilow: Raswltijo idel westschestwa. In: S. I. Wawilow: Sobtanije sotschinenti w schesti tomach, Bd. 3, Moskau 1956, S. 45.

Wir sehen, daß die ersten Philosophen das interessierte, was jedem wohlbekannt war, woran man so gewöhnt war, daß es keinem einfiel, danach zu fragen. Die Tatsache, daß die Philosophie mit der theoretischen Betrachtung der Welt begann, war in der intellektuellen Entwicklung der Menschheit ein großer Schritt vorwärts, denn bis dahin wurden die Vorstellungen der Menschen über ihre Umwelt im Grunde genommen vom Nebel religiöser Vorstellungen verschleiert. In [207] diesem Sinne entdeckte die Philosophie die Welt, die alle sahen und wahrnahmen, aber deren sie sich noch nicht als des wirklich Realen im Vergleich zum Irrealen, von dem die religiöse Überlieferung so überzeugend berichtete, bewußt waren.

Auf Schritt und Tritt werden die Menschen mit Erscheinungen konfrontiert, die ihnen gut bekannt, aber so unverständlich sind, daß sie nicht mal eine Vorstellung von diesen haben. Diese gewöhnlich zu beobachtenden Erscheinungen lassen sich mit den Wahrnehmungen vergleichen, die nicht bis zur Bewußtseinsschwelle gelangen. Nun denkt aber der Mensch über das Bekannte, das Gewohnte, das Vertraute nach. Warum? Warum brennt das Feuer, warum kühlt das Eis? Warum kehrt der in die Luft geschleuderte Stein zur Erde zurück? Der Mensch beginnt zu philosophieren, weil das Bekannte, das Vertraute plötzlich rätselhaft wird, und dieses Rätsel versucht er zu lösen. Ihn interessiert beispielsweise, wodurch sich der Traum von der Wirklichkeit unterscheidet. Diese Frage entsteht nicht bei einem Nichtphilosophen, der fest davon überzeugt ist, daß er das, was er geträumt hat, niemals mit dem, was im wachen Zustand war, durcheinander bringen würde. Der Philosoph kommt zur gleichen Überzeugung, aber er fordert, daß sie begründet sei, daß die Unterscheidung zwischen diesen Erscheinungen nicht auf Grund persönlicher Eindrücke, sondern ausgehend von einem bestimmten Kriterium der Realität betroffen werde.

In den Arbeiten vieler Philosophen des Altertums und der Neuzeit finden wir eine Erklärung psychischer Zustände wie der Freude, des Kammers, des Mitleids, des Zorns, der Niedergeschlagenheit, der Hoffnung, des Stolzes, der Verachtung usw. ungeachtet dessen, daß jeder Mensch, auch wenn er sich nicht mit Philosophie beschäftigt, auf Grund seiner eigenen Erfahrung jeden dieser Zustände genau unterscheidet. Der Philosoph trachtet danach, den inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen psychischen Zuständen zu enthüllen. Er hebt beispielsweise die Gefühle der Zufriedenheit und Unzufriedenheit heraus, die von ihm als grundlegende, elementare Verhaltensweisen angesehen werden. Er trachtet danach, die Vielfalt der menschlichen Verhaltensweisen auf verschiedene Modifikationen der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit zurückzuführen, das heißt, die der Gefühlswelt eigenen all-[208]gemeinen Formen aufzudecken, die Einheit aller ihrer Äußerungen herauszufinden und ausgehend von der Vorstellung darüber, was das größte Gut für den Menschen ist, jede der genannten Verhaltensweisen ethisch zu werten und dadurch ein bestimmtes sittliches Ideal zu begründen.

Nach der griechischen Mythologie steigen die Seelen der Verstorbenen in die Unterwelt, in den Hades, hinab, wo jede von ihnen eine Belohnung oder eine Bestrafung für ihre irdischen Taten erhält. Die antiken Philosophen (nicht nur die Materialisten, sondern auch die Idealisten) befriedigt diese Behauptung nicht, weil sie nur eine Behauptung ist, noch dazu eine unwiderrufliche. Selbst jene, die mit ihr einverstanden sind, bleiben unbefriedigt, weil jede sich auf nicht offenkundige Dinge beziehende Behauptung begründet sein muß. Die Notwendigkeit der Begründung wird unmittelbar in der Frageform bewußt. Was ist Seele? Wodurch unterscheidet sie sich vom Körper? Ist eine vom Körper unabhängige Existenz der Seele möglich? Hat die Seele vor der Geburt des Menschen existiert? Wird sie nach seinem Tode weiterleben? Weshalb? Wodurch unterscheidet sich der Tod vom Leben? Ist der Tod etwas absolut Böses? Oder vielleicht ist er überhaupt nichts Böses, sondern Gutes? Soll man sich vor dem Tod fürchten? Wie kann man die Todesangst besiegen? Alle diese Fragen entstehen aus der Alltagserfahrung, sobald man diese zu analysieren und sie damit von der religiösen Erklärung der Erscheinungen zu unterscheiden beginnt, welche Fragestellungen, die der

Mensch selber beantworten will, nicht zuläßt. Aber der Mensch will nun einmal selbst auf Fragen antworten, besonders auf solche Fragen, die noch nicht gestellt wurden oder die er auf neue Weise stellt – so wird er zum Philosophen. Dann kommt es dazu, daß er, ausgehend von der Alltagserfahrung und den sich auf ihrer Grundlage bildenden Vorstellungen, zu Schlußfolgerungen gelangt, die auf welche Weise auch immer diesen Vorstellungen widersprechen. Dieser Widerspruch muß gelöst werden. Aber die Alltagserfahrung ist zu begrenzt. Man muß Zuflucht nehmen zur *historischen* Erfahrung – zur Erfahrung der gesamten Menschheit, deren Generationen einander die gesammelten Kenntnisse überliefern. Man muß sich an die Einzelwissenschaften wenden: Jede von ihnen erzielt in ihrem – [209] freilich begrenzten – Bereich objektive Wahrheiten. Die Philosophiegeschichte bezeugt jedoch, daß die Philosophen diesen entscheidenden Schritt sehr selten gewagt haben.

Wir sehen somit, daß die Philosophie niemals das Interesse für die Fakten der Alltagserfahrung verliert, für Fragen, die durch sie entstehen. Diese über den Ursprung eines beträchtlichen Teils der philosophischen Probleme Klarheit schaffende Eigentümlichkeit der Philosophie wird vom Idealismus völlig falsch gedeutet. Wir werden einige idealistische Interpretationen des Wesens der philosophischen Probleme analysieren, da dies helfen wird, ihre Spezifik aufzuhellen.

Henri Bergson, der die unauflösbare Einheit von Erkenntnis und Leben, das er zum Wesen alles Existierenden macht, offensichtlich mystifiziert, behauptet, daß die philosophischen Grundformen durch die seelenlosen, dem unmittelbaren Leben fremden wissenschaftlichen Methoden prinzipiell nicht gelöst werden können. Die naturwissenschaftliche Theorie der Zeit erfäßt nach Bergson nicht deren wahre Natur – die Dauer und das Werden, die sich nur dem von der Wissenschaft unabhängigen Lebensgefühl, der Intuition, dem Instinkt erschließen. Die Unfähigkeit der Wissenschaft, philosophische Probleme zu lösen, in erster Linie das Problem des Werdens, resultiert nach Meinung Bergsons aus der Natur des Denkens, das sich die Bewegung nur als Summe von Ruhezuständen vorstellen kann, denn „*der Mechanismus unseres gewöhnlichen Denkens ist kinematographischen Wesens*“⁶, die Wissenschaft aber unterscheidet sich im Prinzip nicht von der gewöhnlichen Erkenntnis. „Wie die antike Wissenschaft“, sagt er, „verfährt auch die moderne nach der kinematographischen Methode. Sie kann nicht anders. Diesem Gesetz ist alle Wissenschaft unterworfen.“⁷ Bergson, der diese Zeilen zu Beginn dieses Jahrhunderts geschrieben hat, ahnte vermutlich nicht, daß die Entwicklung der Filmtechnik und ihre Anwendung in der Biologie, Physik, Astronomie und anderen Wissenschaften für die tiefere Erkenntnis der Bewegungs-, Veränderungs- und Wachstumsprozesse neue Möglichkeiten eröffnet.

Der Existentialismus versucht durch die Feststellung, wie nahe die Philosophie der „menschlichen Realität“ steht, zu be-[210]weisen, daß die philosophischen Probleme zum Unterschied von wissenschaftlichen stets persönliche Bedeutung, einen Persönlichkeitssinn haben. Unter Hinweis auf die Tendenz der Wissenschaft, alles Vorhandene zum Gegenstand der Spezialforschung zu machen, sowie darauf, daß die Differenzierung der wissenschaftlichen Kenntnisse, ihre technologische Bedeutung fortschreitet, behauptet der Existentialismus, daß sich die wissenschaftlichen Probleme nur auf Dinge beziehen würden, während die philosophischen dem Sein zugewandt seien, das ebendeshalb nicht Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden könne, weil ihm die Form der Gegenständlichkeit fehle.

Was die Wissenschaft erforsche, befinde sich *außerhalb* des menschlichen Seins, während die Philosophie nach Jaspers' Meinung „nach dem Sein, welches dadurch erfahren wird, *daß ich selbst bin*“⁸, frage. Die Wissenschaft sei außerstande, sagt Jaspers, die Lebensziele zu

⁶ H. Bergson: Schöpferische Entwicklung, S. 309.

⁷ Ebenda, S. 332.

⁸ K. Jaspers: Philosophie. In: Philosophische Weltorientierung, (West)Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 324.

weisen oder auf die Frage nach ihrem eigenen Sinn eine Antwort zu geben, ihr seien Probleme wie Gott, die Freiheit, das Sollen fremd. Gabriel Marcel, der den gleichen Gedanken entwickelt, behauptet, daß sich die Wissenschaft mit Problemen, die Philosophie aber mit Mysterien befaße.

Vertieft man sich in die existentialistische Behandlung der Spezifik der philosophischen Probleme, dann wird klar, daß der Existentialismus nicht nur die Verknüpfung der Philosophie mit der Alltagserfahrung, sondern auch die charakteristischen Besonderheiten des Idealismus und der philosophischen Problematik schlechthin verabsolutiert und mystifiziert. Selbstverständlich sind viele philosophische Probleme, besonders in der Form, in der sie vom Idealismus (insbesondere vom Existentialismus) aufgeworfen werden, den Wissenschaften wirklich fremd. Es ist eine Sache, diese Tatsache zu konstatieren, aber eine andere, sie zur Norm für die *gesamte* Philosophie zu machen.

Der Existentialismus verwandelt die philosophischen Probleme in Mysterien, in unbegreifbare Geheimnisse. Das ist für die Philosophiegeschichte freilich keine neue Interpretation der philosophischen Probleme. Zenons Aporien und der [211] antike Skeptizismus waren im Grunde genommen ein Leugnen der Auffassung, daß es möglich sei, die philosophischen Probleme zu lösen. Nach Kants Lehre sind die aus den grundlegenden, apriorischen metaphysischen Ideen entstehenden Probleme theoretisch unlösbar. Seine Antinomienlehre involviert die Überzeugung, daß mit der Verwandlung eines philosophischen Problems in eine Antinomie die Grenze erreicht ist, jenseits derer theoretische Forschung bereits unmöglich sei. Nicolai Hartmanns These von dem unlösbaren Rest, der in jedem philosophischen Problem enthalten bleibe, ist eine gemilderte Variante dieser Idee Kants.

Der Existentialismus bemüht sich, die alte These von der prinzipiellen Unlösbarkeit der philosophischen Probleme neu zu interpretieren. Die Erforschung eines philosophischen Problems bestehe nach dieser Auffassung darin, es dem Bewußtsein „offen“ zu machen, das heißt, seinen unvergänglichen Sinn zu erfassen. In dieser Offenheit des philosophischen Problems, die keinen Anspruch darauf erhebe, Lösung zu sein, sei die existentielle Wahrheit enthalten, das heißt Wahrheit für den Menschen, aber durchaus keine objektive, „*unpersönliche*“ Wahrheit. Die Wissenschaft hingegen löse die Probleme, „schließt sie ab“, indem sie sie ins Archiv gebe, wenn sie das Interesse dafür verloren habe. Das sei völlig berechtigt, da es die Wissenschaft nicht mit der menschlichen Realität zu tun habe. Selbst dann, wenn sie den Menschen erforsche, erweist sich ihr Gegenstand als etwas Dingliches. Das Wesen der Philosophie bestehe nach den Auffassungen der Existentialisten deshalb nicht darin, Antworten auf die aufgeworfenen Fragen zu geben, sondern darin, wie gefragt wird. Der dem Existentialismus nahestehende Paul Ricœur erklärt kategorisch: „Ein großer Philosoph ist, wer eine neue Art zu fragen erschließt.“⁹

Die Einsicht fällt nicht schwer, daß der Existentialismus eine wirkliche Eigenheit der philosophischen Probleme verabsolutiert: Sie werden ursprünglich als Fragen bewußt, die der Denker an die Wirklichkeit und damit an sich selber stellt. Das historische Prinzip der Philosophie ist nicht durch seine Behauptungen oder Konstatierungen wesentlich, sondern :durch die in ihnen enthaltenen Fragen. Wenn Thales behauptet, daß alles aus dem Wasser entstehe und wieder dahin zurückkehre, dann erweist sich als das Interessanteste in dieser Ansicht die Frage, ob sich nicht alles Sein aus ein und demselben bilde und in ein und demselben bestehe, ob nicht die ganze sinnlich wahrnehmbare Vielfalt der Dinge nur die Daseinsweise eines gewissen Einen ist.¹⁰

⁹ P. Ricœur: *Histoire et vérité*, Paris 1955, S. 78.

¹⁰ Man soll jedoch nicht glauben, daß die Antwort, die Thales auf die ihm gestellte Frage gab, nicht – historisch gesehen – von wissenschaftlichem Interesse ist. „Die Behauptung, alles sei aus Wasser entstanden, muß als

Anaximander, Anaximenes und Heraklit antworten auf die gleiche Frage. Die Originalität dieser Denker besteht nicht darin, daß der erste als das Ursprüngliche die „unbestimmte Materie“, der zweite die Luft, der dritte das Feuer nimmt, sondern darin, daß sie, die von Thales gestellte Frage entwickelnd, fragen: Welche Eigenschaften muß dieses Eine besitzen, damit aus ihm das Viele entstehen konnte? Die Eleaten bestreiten, daß die sinnlich wahrnehmbare Vielfalt aus einem oder mehreren sinnlich wahrnehmbaren Urgründen entstehen konnte. Ihre grundlegende Auffassung kann man als die Frage formulieren: Entsteht das sinnlich Wahrnehmbare nicht aus dem, was von den Sinnen nicht wahrgenommen wird und nicht die Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Dinge besitzt?

Heisenberg expliziert das Interesse des Naturforschers an der Philosophie folgendermaßen: „Ihn interessieren vor allem die Fragestellungen, erst in zweiter Linie die Antworten. Die Fragestellungen scheinen ihm wertvoll, wenn sie in der Entwicklung des menschlichen Denkens fruchtbar geworden sind. Die Antworten können in den meisten Fällen nur zeitbedingt sein; sie müssen durch die Erweiterung unserer Kenntnisse von den Tatsachen im Lauf der Zeit an Bedeutung verlieren.“¹¹ Zur Bestätigung seines Gedankens beruft sich Heisenberg vor allem auf Heraklit und Platon und betont, daß für die *heutige* Lehre von den Elementarteilchen die in den Theorien dieser Denker enthaltenen Fragestellungen ihre hervorragende Bedeutung bewahrt, die Antworten der alt-[213]griechischen Philosophen aber ihren Wert verloren hätten. Heisenberg ist völlig im Recht, wenn er die Ansicht vertritt, die philosophischen Probleme über jene historisch beschränkten Lösungen *hinauswachsen*, die von den Philosophen und (so fügen wir hinzu) auch von den Naturforschern gegeben wurden, zeigt doch die eingehende Analyse dieser in der fernen Vergangenheit gestellten Fragen, daß sie ihre Bedeutung für unsere Zeit behalten haben. Man hat sie konkretisiert und entwickelt, und das war möglich, weil man sie in dies er oder jener Weise beantwortet hat.

Es wäre unsinnig, von den Philosophen des Altertums, ebenso aber auch von denen des 17. und 18. Jahrhunderts, auf die von ihnen gestellten Fragen wissenschaftliche Antworten zu erwarten. Weit erstaunlicher ist etwas anderes: In der Lehre des Anaxagoras über die Homoiomerien [Samen] wurde die geniale Vermutung von der molekularen Struktur der Materie ausgesprochen und in der Lehre von Leukipp und Demokrit der Gedanke von der Existenz der Atome. Die Geschichte der Alchemie wie auch die Geschichte der antiken oder mittelalterlichen Philosophie hat den nachfolgenden Generationen von Forschern Antworten als Erbe überlassen, die hauptsächlich als Fragen Bedeutung haben. Aber was die Existentialisten für ein ewiges Entwicklungsgesetz der Philosophie auslegen, charakterisiert in Wirklichkeit nur bestimmte Epochen im Werden des philosophischen wie des naturwissenschaftlichen Wissens. Nicht ein unabänderliches Schicksal, sondern die konkrete Geschichte der philosophischen Probleme ermöglicht es, nicht nur der Entwicklung der Fragen, sondern auch der Antworten nachzugehen. Es ist deshalb ein großer Irrtum von Eduard Spranger, wenn er – völlig im Geiste des Existentialismus – erklärt: „Niemand bekommt in der Philosophie eine Antwort, die klüger ist als die Frage, die er gestellt hat.“¹² In der einen historischen Situation sind die von der Philosophie gestellten Fragen wesentlicher als die Antworten, die sie auf sie gibt, in einer anderen historischen Situation ergibt sich ein anderes Bild.

Die existentialistische Abwertung der philosophischen Antworten ist eine Erneuerung der skeptischen Deutung der [214] Resultate der Entwicklung der Philosophie, eine unbegründete

wissenschaftliche Hypothese durchaus ernst genommen werden“, schreibt Russell. „Vor zwanzig Jahren galt die Ansicht, alles habe sich aus Wasserstoff entwickelt, der zwei Drittel des Wassers ausmacht.“ (B. Russell: Philosophie des Abendlandes, S. 40.)

¹¹ W. Heisenberg: Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre. In: Die Naturwissenschaften, 1958, Nr. 10, S. 227.

¹² E. Spranger: Wie gelangt man zum Philosophieren? In: Universitas, 1964, Nr. 6, S. 563.

Ausdehnung der für bestimmte Etappen dieser Entwicklung unvermeidlichen Tendenzen auf das Wesen des philosophischen Wissens überhaupt. Die existentialistische Philosophie beschränkt ihre Aufgabe auf die genaueste Analyse der Fragen. Das ist verständlich, da der Existentialismus bestreitet, daß wissenschaftliche Daten für die Beantwortung der Fragen Bedeutung haben. Zum Beispiel behaupten die Existentialisten, daß das Problem des Menschen besonders akut geworden sei und die Antworten auf die es auslösenden Fragen immer schwieriger werden, ungeachtet dessen, daß sich in unseren Tagen Dutzende wissenschaftlicher Disziplinen mit der Erforschung des Menschen befassen. Dabei berücksichtigen sie nicht, daß eben die Vielfalt der wissenschaftlichen Daten über den Menschen auch Schwierigkeiten für ihre philosophische Verallgemeinerung schafft, ganz zu schweigen davon, daß die Vertiefung und Zuspitzung der antagonistischen Widersprüche im Kapitalismus dem Problem des Menschen in unserer Epoche besondere Aktualität gibt.

Die Konstatierung der Tatsache, daß sich die philosophischen Probleme zuallererst auf Grund der Alltagserfahrung der Menschen herausbilden, wird entstellt, wenn die Alltagserfahrung zur *einzig* Quelle der philosophischen Probleme erklärt *wird*. Das ist vor allem die Auffassung des Neothomismus: Wäre es nicht so, müßte er auf den Kult des „doctor angelicus“ verzichten, dessen Lehre die historische Begrenztheit seiner Epoche und den Stand der wissenschaftlichen Kenntnisse jener Zeit widerspiegelt.

Der amerikanische Neothomist Adler behauptet, daß die Philosophie, die philosophischen Probleme „nur an die tägliche Erfahrung der Menschheit, die ... für alle Menschen zu allen Zeiten und überall die gleiche ist“¹³, gebunden sind. Aus dieser These vom unveränderlichen, für alle Zeiten und Völker gleichen „Kern der täglichen Erfahrung“ folgert Adler, daß die Probleme der Philosophie in keinem Bezug zu den Problemen der Wissenschaft stehen und die Lösung jener Probleme nicht vom Stand der wissenschaftlichen Kenntnisse abhängen. Die Haltlosigkeit dieser Folgerung wird vor allem bereits in dem Versuch offenkundig, die tägliche und die wissen-[215]schaftliche Erfahrung einander absolut gegenüberzustellen. Die täglichen Erfahrungen werden gemäß Adler nur unbewußt und unwillkürlich erworben. „Es sind dies die Erfahrungen, die wir einfach vermöge dessen haben, daß wir wachen Bewußtseins sind – mit unseren empfänglichen und tätigen Sinnen, mit einem Wissen von unseren inneren Gefühlen oder Zuständen, aber *ohne* irgendwelche Fragen zu stellen, *ohne* zu versuchen, irgendwelche Annahmen, Theorien oder Folgerungen zu prüfen, *ohne* eine einzige vorbedachte Anstrengung zu machen, irgend etwas zu beobachten.“¹⁴

Adler stellt im Grunde genommen die Alltagserfahrung nicht nur der wissenschaftlichen, sondern der Erkenntnis schlechthin gegenüber, da das gewöhnliche Bewußtsein seiner Meinung nach nicht in die tägliche Erfahrung eingeht, sondern nur ihre Deutung ist. Er ist der Meinung, daß die tägliche Erfahrung nichts bejaht und nichts verneint: „Erfahrung ... ist weder wahr noch falsch; sie ist einfach, was sie immer ist.“¹⁵ Das heißt, daß die tägliche Erfahrung prinzipiell unwiderlegbar, da nur Bejahungen oder Verneinungen widerlegbar sind, während die tägliche Erfahrung der Komplex der sich spontan bildenden Eindrücke und Erlebnisse auf Grund dessen ist, daß das menschliche Individuum ißt, trinkt, schläft, den Wechsel der Jahreszeiten, von Tag und Nacht wahrnimmt, das Lebendige und das Tote, Ruhe und Bewegung, Kälte und Wärme usw. unterscheidet. Dadurch, daß Adler den Bereich der Alltagserfahrung maximal beschränkt und jene Elemente daraus eliminiert, die mit der Entwicklung der Gesellschaft, mit ihrer materiellen und geistigen Kultur, mit der Arbeitstätigkeit der Menschen verknüpft sind, verwandelt er mithin diese metaphysisch interpretierte Erfahrung

¹³ M. J. Adler: The Conditions of Philosophy, S. 171.

¹⁴ Ebenda, S. 102-103.

¹⁵ Ebenda, S. 102.

in das einzige Objekt philosophischer Auslegung. Von dieser Sicht aus haben alle Philosophen zu allen Zeiten ein und dasselbe Material zur Verfügung gehabt und sich voneinander nur dadurch unterschieden, daß sie es auf verschiedene Weise interpretierten.

Es ist leicht zu begreifen, daß die Annahme einer unveränderlichen menschlichen Erfahrung ebenso die Anerkennung einer unveränderlichen menschlichen Natur voraussetzt. Der [216] eine Mythos dient dazu, den anderen zu untermauern. In Wirklichkeit aber entlarvt er ihn. Selbstverständlich gibt es weder eine unveränderliche „stumme“, das heißt nichts bejahende, Alltagserfahrung noch eine unveränderliche menschliche Natur. Die Alltagserfahrung, deren Bedeutung bei der Formierung der philosophischen Problematik völlig evident ist, entwickelt sich historisch. Sie wird durch die Produktion, Erkenntnis und Wissenschaft bereichert, so daß selbst jene elementaren Fakten, die das Bewußtsein der Menschen aller Zeiten fixiert, unterschiedlich aufgefaßt werden und infolgedessen eine unterschiedliche Rolle spielen. Auf verschiedene Weise haben zum Beispiel die Menschen der Gentilgemeinschaft, des alten Griechenlands, des christlichen Mittelalters, der Renaissance die elementaren Naturkräfte, ihre unmittelbare soziale Umwelt, die Geburt des Menschen, seinen Tod usw. aufgefaßt. Adler kann natürlich sagen, daß die Beurteilung dieser oder anderer Erscheinungen, die Einstellung zu ihnen nicht zum Bereich der Alltagserfahrung gehören, sondern bereits ihre Interpretation sind. Dieses Argument ist jedoch offensichtlich nicht stichhaltig, da es nicht um theoretische Konzeptionen, sondern darum geht, wie die Menschen in den verschiedenen Epochen ein und dieselben Ereignisse *aufgefaßt* und *erlebt* haben. Trotz der Behauptungen Adlers war die Alltagserfahrung niemals „einfach, was sie immer ist“, das heißt, sie ist – unabhängig von ihrer Interpretation – stets so oder anders *gefärbt*.

Adler verzichtet auf die Analyse der Lebenserfahrung der Menschen in all ihrer Vielfalt. Er berücksichtigt nicht, was die Alltagserfahrung eines Volkes von der eines anderen, einer historischen Epoche von der einer anderen *unterscheidet*. Der gesamte Inhalt der Alltagserfahrung der Menschen wird auf die in engem Sinne gedeutete *individuelle* Erfahrung reduziert, das heißt, die gesellschaftliche, historische Erfahrung wird völlig ignoriert. Auf diese Weise wird die philosophische Problematik sozusagen auf die unveränderliche und begrenzte Alltagserfahrung reduziert. Durch eine solche starre Begrenzung der Möglichkeiten der Philosophie wird ihr das Recht abgesprochen, über Fragen zu urteilen, die über die Grenzen der Alltagserfahrung hinausgehen. „Die Alten“, schreibt Adler, „erkannten nicht, daß gewisse Fragen solcherart waren, daß [217] sie die Kräfte aller menschlichen Forschung, darauf eine Antwort zu geben, überstiegen ... Wenn die Menschen je Kenntnis über solche Dinge besitzen sollten, dann muß sie zu ihnen durch die göttliche Offenbarung und den Glauben an das Übernatürliche kommen.“¹⁶

Die weitere Folgerung, daß die Philosophie nichts von der Wissenschaft erwarten kann, entspringt zwangsläufig aus der neothomistischen Begrenzung der Philosophie auf die Sphäre der metaphysisch interpretierten Alltagserfahrung. Der Neothomismus ignoriert die philosophischen Probleme, die von den Wissenschaften aufgeworfen werden; obwohl er sich nicht scheut, sich wissenschaftlicher Daten für die „Bestätigung“ theologischer Spekulationen zu bedienen. Man erkennt leicht, daß die neothomistische Auffassung von der Eigenart der philosophischen Probleme die Gegenüberstellung von Philosophie und Wissenschaft verewigt, um angeblich die „Autonomie“ der Philosophie, das heißt, ihr das Recht zu sichern, antiwissenschaftliche Anschauungen zu propagieren.

Sowohl der Existentialismus als auch der Neothomismus gehen ahistorisch an die Lösung der Frage nach der Spezifik der philosophischen Probleme heran. In der Geschichte der philosophischen Probleme müssen zumindest einige Perioden unterschieden werden. Es gab eine Zeit, da die Philosophie die Probleme der Spezialwissenschaften vorwegnahm. Der Charakter

¹⁶ Ebenda, S. 244.

der philosophischen Probleme änderte sich wesentlich in der Epoche, da sich die Einzelwissenschaften herausbildeten und die Philosophie diesen Wissenschaften gegenübergestellt wurde. In diesem Zusammenhang warf die rationalistische Metaphysik das wissenschaftliche Problem eines über der Erfahrung stehenden Wissens, das heißt im Grunde genommen eines über der Wissenschaft stehenden Wissens, auf. In dieser Fragestellung läßt sich leicht das völlig reale Bedürfnis nach Überwindung des engen Empirismus erkennen, das in der Philosophie früher als in der Naturwissenschaft bewußt wurde. Wie paradox es auch ist, das metaphysische Problem des über die Erfahrung hinausgehenden Wissens entstand auf dem Boden der wissenschaftlichen Entwicklung der Neuzeit.

Die Probleme der Entstehung des theoretischen Wissens, [218] des Wechselverhältnisses von Rationalem und Sinnlichem, von Theorie und Praxis, die Probleme des Beweises, des logischen Schlusses sowie des Wahrheitskriteriums und des theoretischen Forschens schlechthin – alles Probleme, die die Philosophie des 17. Jahrhunderts inspiriert hatte – nahmen unter dem unmittelbaren Einfluß der Mathematik, Mechanik und der experimentellen Naturwissenschaft jener Zeit feste Gestalt an. Die Untersuchung dieser Probleme war nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Einzelwissenschaften von Bedeutung.

Die Reduzierung der philosophischen Probleme ausschließlich auf die Alltagserfahrung ist haltlos. Nicht nur die erkenntnistheoretische, sondern auch die ontologische Problematik der Philosophie geht über die Grenzen dieser Erfahrung hinaus. Die philosophischen Probleme sind sowohl ihrem Ursprung als auch ihrem Inhalt nach organisch mit der gesamten vielfältigen historischen, insbesondere geistigen Tätigkeit der Menschen verknüpft. Bestimmte philosophische Probleme stehen mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Spezialwissens im Zusammenhang, nur anders vermittelt. Selbst jene philosophischen Probleme, die einen wesentlichen Inhalt des persönlichen Lebens des Menschen ausdrücken, werden unter dem Einfluß der Fachwissenschaften wesentlich modifiziert.

Natürlich gibt es auch philosophische Probleme, die unvereinbar sind mit einem wissenschaftlichen Herangehen an die Forschung. Aber in der Regel sind sie auch unvereinbar mit den Zeugnissen der Alltagserfahrung. Das ist der Grund dafür, warum sich die programmatische Erklärung des logischen Positivismus, daß die philosophischen Probleme eigentlich keine echten, sondern nur Scheinprobleme seien, die sich im Lichte der logisch-semantischen Analyse verflüchtigen, als theoretisch unbegründet erwies. Der logische Positivismus setzte sich über die Notwendigkeit einer qualitativen typologischen Analyse der philosophischen Probleme hinweg. Er verstand es nicht, den rationellen Kern vieler philosophischer Probleme, die für die spekulative idealistische Philosophie charakteristisch waren, aufzudecken.

Selbstverständlich gab es (und gibt es) in der Philosophie nicht nur Probleme, sondern auch Pseudoprobleme. Die [219] mittelalterliche scholastische Philosophie hat, besonders da, wo sie mit großer Raffinesse die christlichen Dogmen zu begründen suchte, nicht wenige Scheinprobleme ersonnen. Als Beispiel für ein derartiges Pseudoprobem – solche scholastischen „Probleme“ wie: Kann Gott einen Stein schaffen, den er nicht heben kann? lassen wir unberücksichtigt, da sie keine philosophischen Probleme sind – können wir die Frage nach der Erschaffung der Welt durch Gott aus dem Nichts anführen. Uns dünkt, daß das Merkmal des Pseudoproblems die Unbegründetheit sämtlicher von ihm postulierten Begriffe und Annahmen ist. Niemand hat bewiesen, daß es eine Zeit gab, als die Welt noch nicht bestand. Das absolute Entstehen ist eine Vorstellung, die durch kein einziges Beispiel bestätigt werden kann. Nichtsdestoweniger stellt ein Theologe die Frage nicht nur nach dem absoluten Entstehen, sondern auch nach der – aus dem Nichts erfolgenden! – Erschaffung (einem Persönlichkeitsakt, der die Existenz eines Schöpfers voraussetzt). Aber was ist das *Nichts*? Existiert es, so heißt das, es ist ein *Etwas*.

Die Neopositivisten, die den Begriff des Pseudoproblems in eine universelle Waffe für den Kampf gegen die „metaphysische“ Philosophie verwandelten, verstanden es nicht, eine befriedigende Definition dieses Begriffs zu geben. Das ist nur natürlich, da sie den Begriff des Pseudoproblems zu weitgefaßt interpretierten und keinen Unterschied zwischen dem Pseudoproblem und einem falsch gestellten, mystifizierten, im Grunde aber völlig realen Problem machten. Die meisten philosophischen Probleme, die den Neopositivisten (und nicht nur ihnen) als Pseudoprobleme erscheinen, sind in Wirklichkeit zunächst einmal falsch gestellte Probleme. Das Problem des Urgrunds ist unserer Meinung nach ein typisches Pseudoproblem, da der Begriff Ursache und Folge nur in Anwendung auf einzelne Erscheinungen Bedeutung hat und folglich auf das Universum bezogen sinnlos ist. Das von Leibniz aufgeworfene Problem der prästabilierten Harmonie ist für uns das unrichtig formulierte reale Problem der Einheit der Welt, des universellen Zusammenhangs aller Erscheinungen. Ebenso real, wenn auch falsch formuliert, ist unseres Erachtens das Problem der angeborenen Ideen, das John Locke und anderen Anhängern des Empirismus völlig sinnlos erschien. [220] Zu Recht weist M. K. Mamardaschwili auf folgendes hin: „In der These des idealistischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts über das ‚Angeborensein der Ideen‘ spiegelt sich realiter die Tatsache, daß sich beim wissenschaftlichen Wissen – als einzelnes Element (‚Idee‘) genommen – nicht nur Eigenschaften zeigen, die durch das Vorhandensein eines außerhalb des Bewußtseins existierenden einzelnen Objekts dieses Wissens erzeugt werden, sondern auch Eigenschaften, die in ihm durch die Verknüpfung mit anderen Kenntnissen und dem allgemeinen Denksystem erzeugt werden. Das ist faktisch der Gegenstand und die Ursache der zitierten rationalistischen These. Es ist das reale Problem der Theorie der angeborenen Ideen, das sich hinter dem historischen Kontext verbirgt, in dem sie angeeignet werden und Ausdruck finden.“¹⁷

Diese Beispiele zeigen, daß es kein formales Merkmal gibt, das es ermöglichen würde, das Pseudoproblem vom falsch formulierten Problem prinzipiell abzugrenzen. Nur die wirkliche Entwicklung der Erkenntnis und eine spezielle Untersuchung kann eine konkrete Antwort darauf geben, ob wir es mit einem bestimmten Einzelproblem, einem Pseudoproblem oder einem falsch gestellten Problem zu tun haben. Die Neopositivisten haben sich die Aufgabe zweifelsohne leicht gemacht, als sie alle historisch entstandenen philosophischen Probleme als in Wirklichkeit nicht existierend erklärten. Wie Jean Piaget bemerkt, „erlaubt nichts, ein Problem endgültig als wissenschaftliches oder metaphysisches zu klassifizieren“¹⁸. Die apriorische Gegenüberstellung von wissenschaftlichen und philosophischen Problemen schränkt die Möglichkeiten der Wissenschaft für die Lösung von Fragen ein, die infolge mangelnder Information oder anderer historisch bedingter Gründe nicht richtig formuliert wurden. Die Wissenschaft, sagt Piaget, ist fähig, alle Probleme zu lösen, das heißt, sie „ist wesentlich ‚offen‘ und bewahrt sich die Freiheit, ganz wie sie will und kann, alle neuen Probleme in dem Maße zu erfassen, wie sie Methoden findet, sie zu behandeln“¹⁹. Wir [221] sind folglich nicht berechtigt, von *vornherein* Probleme, die vom Idealismus aufgeworfen wurden, nur deshalb abzulehnen, weil sie mystifiziert sind – diese Probleme müssen dechiffriert werden. In nicht geringem Maße laufen darauf – ungeachtet der vulgären Kritik des

¹⁷ M. K. Mamardaschwili: Nekotoryje woprossy issledowanije istorii filosofii kak istorii posnanija. In: Woprossy filosofii, 1959, Nr. 12, S. 62.

¹⁸ I. Piaget: Sagesse et illusions de la philosophie, S. 60.

¹⁹ Ebenda, S. 59. – Die Geschichte der Spezialwissenschaften kennt ebenso wie die Philosophie ihre Pseudoprobleme und ihre falsch gestellten Probleme, wobei sich auch in diesem Bereich kein formales Merkmal präzisieren läßt, das [221] den einen Problemtyp von den anderen Problemen scheidet. Die Probleme müssen untersucht werden, und erst danach kann man bestimmen, was sie wert sind und welchen Inhalt sie ausdrücken: „... die Entscheidung darüber“, schrieb Planck, „... ob eine gewisse Frage einen physikalischen Sinn hat, läßt sich niemals a priori, sondern immer erst vom Standpunkt einer bestimmten Theorie aus treffen.“ (M. Planck: Das Weltbild der neuen Physik, In: Wege zur physikalischen Erkenntnis, S. 222.)

Idealismus – die Aufgaben der wissenschaftlichen Untersuchung der idealistischen Philosophie hinaus.

Die Wechselbeziehung von echten Problemen, Scheinproblemen und falsch formulierten Problemen spiegelt – allerdings keineswegs unmittelbar – den grundlegenden Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus wider. Es wäre eine starke Vereinfachung, sich die Sache so vorzustellen, als beschäftige sich nur die materialistische Philosophie mit echten Problemen. Wie feindlich sich auch Materialismus und Idealismus gegenüberstehen, so befassen sie sich gewöhnlich mit ein und denselben Fragen. Daraus darf man aber nicht den Schluß ziehen, daß die Fragen an sich neutral seien und keine Beziehung zu ihren möglichen Lösungen hätten. Die philosophischen Fragen sind nicht einfache Sätze, die mit einem Fragezeichen enden. Sie können Bejahungen und Verneinungen sein. Sie sind nicht frei von bestimmten Prämissen und stellen häufig die mutmaßliche Formulierung eines bestimmten Prinzips dar, das wiederum der Begründung bedarf. Der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus äußert sich nicht nur in verschiedenen Antworten auf die für beide philosophischen Theorien gemeinsamen Fragen, sondern auch im Bestehen einer entgegengesetzten – der materialistischen und der idealistischen – Problematik, in der materialistischen und in der idealistischen Fragestellung. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich sagen, daß sowohl der Materialismus als auch der Idealismus seine besonderen Probleme hat. Die spezifisch idealistischen Probleme sind teils Pseudoprobleme, teils falsche Fragestellungen, die einen realen Inhalt haben.

Die metaphysische Gegenüberstellung der philosophischen [222] und der wissenschaftlichen Probleme ist ebenso haltlos wie die Ignorierung des qualitativen Unterschiedes zwischen ihnen, wovon bereits weiter oben die Rede war. Dieser qualitative Unterschied ist weniger durch die Spezifik der philosophischen Probleme als vielmehr durch das Ausmaß des von ihnen erfaßten Inhalts bedingt.

Das Optimum des Allgemeinen ist ein qualitatives Charakteristikum, da es nicht nur um diese oder jene Wahrheit, die allgemeine und notwendige Bedeutung hat, sondern auch um das Wesen der Wahrheit schlechthin, nicht nur um die allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten alles Existierenden, sondern auch um den Inhalt jeder Gesetzmäßigkeit geht. Was ist Wahrheit? Was ist Wissen? Was ist ein Gesetz? Was ist Materie? Was ist der Mensch? Was ist die Welt? Schon die Form dieser Fragen unterscheidet sich von den Fragen, die gewöhnlich vor Physikern und anderen Vertretern der Einzelwissenschaften stehen. Für den Chemiker haben die Fragen wie: Was ist ein Metall? Was ist ein Metalloid? Was ist ein Element? offensichtlich zweitrangige Bedeutung, da ihn in erster Linie die besonderen Eigenschaften jedes einzelnen Metalls, Metalloids, Elements oder ihrer Verbindungen interessieren. Natürlich ist eine Frage der Art „Was ist ...?“ für die Chemie oder eine andere Einzelwissenschaft nicht sinnlos, aber in der Philosophie hat sie primäre Bedeutung.

Wie jede Form, so drückt auch die Form der philosophischen Fragen die Eigenart ihres Inhalts aus. Denis Diderot sagte: „Der Physiker ... verzichtet ... auf das ‚Warum‘ und beschäftigt sich nur mit dem ‚Wie‘.“²⁰ Die Frage „warum“ setzt, speziell in der Naturphilosophie, eine teleologische Einstellung voraus, die der Physiker, der bewußt oder unbewußt auf den Positionen des Materialismus steht, ablehnt. Der Physiker interessiert sich also zum Unterschied vom Philosophen unvergleichlich mehr für die Frage „wie“ als für die Frage „warum“. Die Philosophie hingegen wird nicht durch das Wissen, wie bestimmte Prozesse sich vollziehen, zufriedengestellt, sie fragt: Warum vollziehen sie sich so und nicht anders? Der Philosoph fragt beispielsweise nicht nur: „Ist die Welt erkennbar?“ oder: „Wie erkennen wir die Welt?“, [223] sondern auch „Warum ist sie erkennbar?“, „Warum erkennen wir sie?“

²⁰ D. Diderot: Gedanken zur Interpretation der Natur. In: Zur Interpretation der Natur. Übers. v. T. Lücke, Leipzig 1965, S. 84.

Der Positivismus hat vor mehr als hundert Jahren die Frage „warum?“ für unzulässig, metaphysisch, prinzipiell unlösbar erklärt. Indessen bezeugt die Geschichte der Wissenschaft, daß in jedem Spezialbereich der Forschung diese Frage unter gewissen Bedingungen einen tiefen wissenschaftlichen Sinn erhält. Newton hat nicht deshalb ungeklärt gelassen, warum sich die Körper gegenseitig anziehen, weil er das für eine unnütze Sache hielt – er war sich dessen wohl bewußt, daß Wissenschaft für die Beantwortung dieser Frage noch nicht über die notwendigen Daten verfügte.²¹ Die heutige Physik betrachtet diese Frage ebenfalls nicht als Pseudoproblem, obwohl sie bei ihrer Lösung nicht über Hypothesen hinausgekommen ist, die schon Newton nicht befriedigten.

Der Naturforscher stellt die Frage „warum“ vor allem im Zusammenhang mit konkreten Beobachtungs- oder experimentellen Daten. Das unterscheidet die naturwissenschaftliche Form, in der diese Frage gestellt wird, unmittelbar von der philosophischen Form. So entstand beispielsweise, als das berühmte Michelsonsche Experiment nicht die erwarteten Resultate erbrachte, ganz natürlich die Frage, warum das so war. Einstein antwortete darauf: Der Äther existiert nicht, aber die Lichtgeschwindigkeit ist konstant, das heißt, sie kann sich durch die Addition der Geschwindigkeiten nicht erhöhen. Es gab auch andere Antworten auf dieses „Warum?“, was natürlich nicht zufällig war, da diese Frageform eine Vielfalt von Antworten zuläßt.

Wenn ein Naturforscher eine Hypothese vorschlägt, die durch einige Fakten bestätigt wird, und sich dann aber herausstellt, daß andere Fakten ihr widersprechen, kommt es ebenfalls zu der Frage „warum?“. So war zum Beispiel die Situation in der Physik, als sich zeigte, daß bestimmte Tat-[224]sachen für die Wellenstruktur, andere aber für die korpuskulare Natur des Lichts sprechen. Die Antwort auf dieses „Warum?“ gab de Broglie, indem er nachwies, daß das Elektron sowohl korpuskulare als auch Welleneigenschaften besitzt.

Es muß im übrigen bemerkt werden, daß sich die Frage „warum?“ vor dem Naturforscher nicht nur in partieller, sondern auch in allgemeinerer, in weltanschaulicher Form erhebt. „Die Wissenschaft“, so stellt M. W. Keldysch fest, „hat noch sehr wenig getan für die Klärung solcher grandiosen Probleme wie die Entstehung des Lebens auf der Erde und die Strukturelemente der lebenden Materie; wir wissen nicht, wie die lebende Materie entstanden ist und warum die ihr zuteil gewordene Entwicklung unvermeidlich war“²². In dem betreffenden Falle sind die Fragen nach dem „Wie?“ und „Warum?“ gleichberechtigt.²³ Wenn wir diese Fragen abgrenzen, dürfen wir sie nicht für prinzipiell unvereinbar halten.

Jedes „Warum?“ als verbotene Frageform zu deklarieren heißt, sich auf die Positionen des Agnostizismus zu begeben, wie es letzten Endes der Positivismus getan hat. Eine andere Sache ist es, daß die Philosophie Jahrtausende benötigte, um sich der Bedeutsamkeit dieser Frage bewußt zu werden.

Der Sinn der Frage „warum“ wird noch offenkundiger, wenn wir von der Naturwissenschaft zur Gesellschaftswissenschaft übergehen. Die Naturprozesse laufen in dem Maße, in dem sie

²¹ „Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und Hypothesen erdenke ich nicht. Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine *Hypothese* und Hypothesen ... dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden.“ (I. Newton: *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*, Leipzig 1932, S. 511.) Im übrigen muß vermerkt werden, daß Newton dennoch Hypothesen erdachte. Es genügt der Hinweis auf seine Korpuskulartheorie des Lichts.

²² M. W. Keldysch: *Jestestwennyje nauki i jich snatschenije dlja raswitija mirowossrenija i technitscheskowo progressa*. In: *Kommunist*, 1966, Nr. 17, S. 31.

²³ Karl Raimund Popper, ein typischer Vertreter des Neopositivismus, verfährt durchaus konsequent, wenn er mit der Frage „Warum“ auch die Frage „Wie“ verwirft, indem er beide als gleichermaßen sinnlos für die theoretische Naturwissenschaft erklärt: „... *Ursprungsfragen sind ‚Wie-und-warum-Fragen‘. Sie sind theoretisch relativ unwichtig* und haben gewöhnlich nur in spezifisch-historischen Zusammenhängen eine Bedeutung.“ (K. R. Popper: *Das Elend des Historismus*, Tübingen 1965, S. 113.)

in ihrer natürlichen, nicht von der gesellschaftlichen Produktion umgestalteten Form existieren, spontan ab und können folglich nicht als in irgendeiner Weise als von der Menschheit abhängig angesehen werden. Der gesellschaftshistorische Prozeß hingegen ist, selbst in seiner spontanen Form, das Resultat der vereinten Tätigkeit der Menschen. Der Wissenschaftler, der das gesellschaftliche Leben erforscht, ist nicht berechtigt, die historischen Ereignisse [225] sowie die ökonomischen oder politischen Fakten (beispielsweise die Revolution von 1905 in Rußland, das Privateigentum an den Produktionsmitteln, die Rassendiskriminierung) zu analysieren, ohne die Frage „warum“ zu stellen. Allerdings beschränken einige Historiker, Wirtschaftswissenschaftler und Soziologen ihre Aufgabe auf die Feststellung, die Beschreibung von Fakten, des Verlaufs der Ereignisse usw. Dann führt die Ignorierung der Frage nach dem „Warum?“ nicht selten zum Verzicht auf eine *kritische* Analyse und Wertung der sozialen Erscheinungen.

Weniger als irgendein anderer Vertreter der Gesellschaftswissenschaften kann der Philosoph auf die Frage „warum“ verzichten. Das heißt natürlich nicht, daß sich der Philosoph durch diese Fragestellung gegen eine unkritische Einstellung zur sozialen Wirklichkeit versichert. Wesentlich ist nicht nur die Form der Frage, sondern auch ihr Inhalt, ganz zu schweigen vom Inhalt der Antwort. So kann beispielsweise der marxistische Philosoph, wenn er vom Privateigentum spricht, ebendeswegen, weil er ein marxistischer Philosoph ist, der Frage, warum es existiert, nicht ausweichen. Wenn er aber diese Frage nicht aufgliedert, sie nicht konkretisiert, weil die menschliche Natur so geartet ist, dann unterscheidet er sich nicht von einem bürgerlichen Wirtschaftswissenschaftler, einem Apologeten des Kapitalismus. Nehmen wir nun aber einen Philosophen, der die Fragestellung sinnvoll gestaltet und sie konkret etwa so aufgliedert: Ist Privateigentum identisch mit der Aneignung der Naturstoffe durch den Menschen schlechthin? Wodurch unterscheidet sich das Eigentum an den Produktionsmitteln vom Eigentum an anderen Sachen, zum Beispiel an den Gegenständen des persönlichen Bedarfs? Haben in der Geschichte der Menschheit andere Eigentumsformen existiert, oder sind die Begriffe „Privateigentum“ und „Eigentum überhaupt“ Synonyme? Ist die menschliche Natur unveränderlich? Man wird leicht einsehen, daß die Fragestellung nach dem „Warum?“ zeigt, wie vielfältig ihr Inhalt sein kann. Man darf jedoch nicht glauben, daß die richtige Fragestellung allein vom Wunsch des Denkers abhängt: Sie setzt sowohl einen bestimmten Stand der Erkenntnis als auch bestimmte soziale Gegebenheiten voraus.

Wenn die Positivisten manchmal versucht haben, die philo-[226]sophischen Fragen dem kindlichen „Warum?“ gleichzusetzen, so weist das nur darauf hin, daß sie in ihrer lautstarken Polemik gegen den Essentialismus, der angeblich die mittelalterlichen Vorstellungen von verborgenen (das heißt grundsätzlich nicht beobachtbaren) Eigenschaften restauriere, das *Wesen* der philosophischen Fragen und jene wesentlichen Beziehungen in der Realität selber, die für sie existent sind, außer acht gelassen haben.²⁴

²⁴ Es muß übrigens betont werden, daß das kindliche „Warum?“ durchaus nicht immer gegenstandslos ist. Es enthält jene *unmittelbare* Beziehung zu den Erscheinungen der Umwelt, die frei ist von der gewöhnlich nicht begründeten Ansicht der meisten Erwachsenen, daß diese gewohnten, ins Bewußtsein eingegangenen Fakten kein Interesse bieten und bereits zu sehr bekannt sind, um ihnen Aufmerksamkeit zu schenken, um so mehr, als jeder mit sich selbst zu tun hat, es jedem an Zeit mangelt, wir keine Kinder mehr sind usw. Wir meinen dabei nicht jenes Gefühl des Erstaunens, das in unserem Bewußtsein durch das Ungewöhnliche, nie Geschaute, Überraschende hervorgerufen wird, sondern das Sich-Wundern über das, was bekannt und gewohnt war, was niemals Verwunderung erregt hat. Max Planck sah in dem Vermögen, sich wundern zu können, den Beginn des theoretischen Herangehens an die Erscheinungen. Er sagte: „... nicht deshalb hat der Erwachsene verlernt sich zu wundern, weil er das Wunderrätsel gelöst hat, sondern deshalb, weil er sich an die Gesetze seines Weltbildes gewöhnt hat. Warum aber gerade diese und keine anderen Gesetze bestehen, bleibt für ihn ebenso wunderbar und unerklärlich wie für das Kind. Wer diesen Sachverhalt nicht einsieht, der verkennt seine tiefe Bedeutung, und wer es so weit gebracht hat, daß er sich über nichts mehr wundert, der zeigt damit nur, daß er es verlernt hat,

Analysiert man die Form der philosophischen Frage, dann tritt der spezifische, nicht auf einen Gegenstand der Einzelwissenschaften zu reduzierende Inhalt zutage. Mit anderen Worten, weder diese noch jene Methode der Formulierung eines Problems macht es zu einem philosophischen, sondern sein Inhalt. Deshalb philosophieren auch Nichtphilosophen, wenn sie sich mit solchen Problemen zu befassen haben. Das zeigt, daß es keine mathematische, physikalische, chemische Lösung philosophischer Probleme gibt, obwohl die Mathema-[227]tik, Physik, Chemie und andere Wissenschaften an ihrer Lösung teilhaben. Aber keine Einzelwissenschaft vermag auf die Frage: Was ist ein Gesetz? Was ist Wahrheit? Welches ist das Wesen der allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten? Warum ist die Welt erkennbar? Warum ist das Bewußtsein die Widerspiegelung der objektiven Realität? und auf alle anderen philosophischen Fragen, da sie sich auf den Inhalt *aller* Wissenschaften beziehen, eine Antwort zu geben. Deshalb behaupten wir, wenn wir die idealistische These, nach der die philosophischen Probleme über der Wissenschaft stehen, ablehnen, lediglich, daß philosophische Probleme nur wissenschaftlich gelöst werden können. Das aber heißt, daß die Lösung philosophischer Probleme auf den Gesamtkomplex der wissenschaftlichen Daten zu stützen ist. Mit der Lösung dieser Probleme jedoch beschäftigt sich eben die Philosophie – darin besteht letzten Endes ihre Aufgabe.

Somit gibt es wirklich Fragen, die nur die Philosophie lösen kann, jedoch nicht ohne Hilfe aller anderen Wissenschaften. Diese Probleme sind im engeren Sinne die philosophischen Probleme. Dieser auf den ersten Blick von selbst einleuchtende Sachverhalt (warum gäbe es sonst Philosophie?) erfordert freilich eine Erklärung, da Probleme, die jahrhundertlang als philosophische galten, beständig in den Kompetenzbereich der Einzelwissenschaften übergegangen sind und eine wissenschaftliche Lösung erfahren haben.²⁵ Eine [228] eingehende Analyse derartiger Probleme zeigt, daß dies Teilfragen waren und die Philosophie sich mit ihnen nur insofern befaßte, als es noch keine entsprechende Einzelwissenschaft gab. Deshalb können die Fragen, mit denen sich die Philosophie im Laufe der Jahrtausende beschäftigt hat, in zwei Gruppen unterteilt werden. Das sind erstens: die allgemeinsten Fragen, die im Verlaufe der Philosophiegeschichte entstanden, sich entwickelten und eine bestimmte Lösung

gründlich nachzudenken.“ (M. Planck: Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft, Leipzig 1958, S. 12.) Planck hält also die Frage, *warum* in der uns umgebenden Welt gerade diese und keine anderen Gesetze beobachtet werden, nicht für sinnlos. Die Menschen, die sich über derartige, das heißt philosophische Fragen keine Gedanken machen, hält er für unfähig, gründlich nachzudenken. Deshalb verwundert es auch nicht, daß Planck das kindliche „Warum?“ bedeutsam und eigentlich nichtkindlich erscheint. „... in der Tat: der unermesslich reichen, stets sich erneuernden Natur gegenüber“, schrieb er, „wird der Mensch, so weit er auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis fortgeschritten sein mag, immer das sich wundernde Kind bleiben und muß sich stets auf neue Überraschungen gefaßt machen.“ (Ebenda, S. 30.)

²⁵ Karl Steinbuch, in dessen Weltanschauung naturwissenschaftlicher Materialismus mit Elementen einer positivistischen Behandlung der Erkenntnis gepaart ist, vertritt die Ansicht, daß ein und dieselben Fragen zuerst von der Philosophie untersucht und dann von den Fachwissenschaften gelöst werden. Steinbuch macht unverkennbar keinen Unterschied zwischen den Problemen, die infolge der Entwicklung der Einzelwissenschaften aus der Philosophie herausgelöst wurden, und jenen philosophischen Problemen, die ihrer ganzen Natur nach nicht Gegenstand einer Einzelwissenschaft sein können, und gelangt zu dem falschen Schluß: „Die Wissenschaftsgeschichte kennt viele Beispiele dafür, daß irgendwelche Probleme lange Zeit Gegenstand philosophischer Spekulationen waren, danach aber in den Bereich exakt-wissenschaftlicher Forschung einbezogen werden konnten ... Wenn erst einmal ein Problem exakt-wissenschaftlich gefaßt ist, dann ist diese Form seiner Behandlung der vorwissenschaftlichen weit überlegen, der Rückblick erzeugt ein Gefühl der Überlegenheit oder der Beschämung.“ (K. Steinbuch: Automat und Mensch. Kybernetische Tatsachen und Hypothesen, S. 4-5.) Die Illusion, der Steinbuch auf Grund der positivistischen Betrachtung der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte unterliegt, besteht darin, daß er der Überzeugung ist, früher oder später werden alle philosophischen Probleme Forschungsgegenstand der Einzelwissenschaften. Diese Illusion gründet sich auf die Vor-[228]stellung, daß die philosophischen Probleme keinen spezifischen Inhalt haben, daß sie sich von jenen Problemen unterscheiden, die bereits von der Philosophie allein wegen ihrer die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Lösung ausschließenden vorwissenschaftlichen Behandlung abgespalten wurden. Das ist eine Abart der neopositivistischen Reduktion der philosophischen Probleme auf Pseudoprobleme.

erfahren. Zweitens: Teilfragen, von denen weiter oben die Rede war: Sie sind nach und nach aus der Philosophie herausgelöst worden.

Der sich in unserer Zeit vollziehende Prozeß der Ausgliederung von Fragen, die Forschungsgegenstand von Einzelwissenschaften werden, aus der Philosophie trägt zur Weiterentwicklung und Bereicherung der eigentlichen philosophischen Problematik bei. In diesem Zusammenhang verändert sich natürlich das Wechselverhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften. Die Philosophie befaßt sich nicht mehr mit der Voruntersuchung später in die Kompetenz der Einzelwissenschaften übergehenden Fragen. Anstelle einer spekulativen Voraussage der wissenschaftlichen Behandlung der Fragen übernimmt die Philosophie, je mehr sie sich mit den Problemen der Einzelwissenschaften beschäftigt (das schöpft ihren Gegenstand bei weitem nicht aus), die weltanschauliche Interpretation, Verallgemeinerung und vergleichende Analyse der wissenschaftlichen Entdeckungen und Forschungsmethoden sowie die theoretische Ausarbeitung der methodologischen Probleme der Wissenschaft. Diese Veränderung des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaften ist dadurch bedingt, daß gegenwärtig die Vorwegnahme künftiger Entdeckungen der Naturwissenschaft nur auf der Grundlage einer theoretischen Analyse spezieller empirischer Daten möglich ist, die durch Experimente und instrumentelle Beobachtungen erzielt werden. Damit aber kann sich naturgemäß nur der theoretische Naturwissenschaftler, nicht [229] jedoch der Philosoph befassen. Die Tatsache, daß die Philosophie im 20. Jahrhundert nicht die von der Relativitätstheorie, Quantenmechanik und Kybernetik gemachten Entdeckungen vorweggenommen hat, daß diese Entdeckungen eine ebensolche Überraschung für die Philosophen wie für die überwiegende Zahl aller Wissenschaftler waren, erklärt sich unseres Erachtens aus der Wandlung des Charakters der philosophischen Probleme und dementsprechend aus der Funktion der Philosophie und dem Wesen der philosophischen Forschung. Wenn die Philosophie aufhört, sich mit Teilfragen zu beschäftigen, kann sie natürlich nicht deren spätere Lösung antizipieren.²⁶

Die These, daß innerhalb der philosophischen Problematik Artunterschiede bestehen, hat Einwände hervorgerufen, bei denen wir hier speziell verweilen wollen.

Der erste Einwand: Sind nicht die allgemeinen, insbesondere die allgemeinsten philosophischen Fragen, eigentlich falsch formulierte Probleme, da jede allgemeine Frage in ihre Teilfragen zerlegt werden kann und muß? Wenn dies so ist, gibt es dann überhaupt spezifische philosophische Fragen oder existieren sie nur insoweit, als die allgemeinen Fragen noch nicht gedanklich erfaßt, noch nicht aufgegliedert sind?

In der Tat, wie jedes allgemeine Problem kann auch ein philosophisches Problem in eine Vielzahl von Einzelfragen zerlegt werden. Das philosophische Problem unterscheidet sich von den nichtphilosophischen allgemeinen Problemen dadurch, daß es auch nach dieser Zerlegung in Teilfragen und [230] sogar nach der Lösung dieser Teilfragen durch die entsprechenden Wissenschaften seinen Sinn und seine Bedeutung bewahrt. Darüber hinaus wächst

²⁶ Unserer Meinung nach ist nicht die Vorwegnahme künftiger Entdeckungen, sondern die theoretische, methodologische Analyse der Leistungen der Wissenschaft mit dem Ziel, den dialektischen Materialismus weiterzuentwickeln und den Vertretern der Einzelwissenschaften methodologischen Beistand zu geben, die Aufgabe der von den dialektischen Materialisten zu liefernden Arbeiten über die philosophischen Probleme der Naturwissenschaft. Wir stimmen mit I. T. Frolow überein, der schreibt, daß der dialektische Materialismus zum Unterschied von der Naturphilosophie „es mit einer von der Wissenschaft geschaffenen ‚zweiten Realität‘ zu tun hat, das heißt im Falle der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der lebenden Systeme mit der ‚biologischen Realität‘, die sich je nach der Entwicklung der Wissenschaft vom Leben verändert ... Die Philosophie kann ihre Rolle dann ausfüllen, wenn sie das Allgemeine im Spezifischen aufdeckt. Darin besteht die *weltanschauliche* Aufgabe der Philosophie, ihre Verallgemeinerungsfunktion. Sie wird in Form einer theoretischen Interpretation des Fachwissens mit dessen gleichzeitiger Einbeziehung in das allgemeine Weltanschauungssystem verwirklicht.“ (I. T. Frolow: *Filosofija i biologija*. In: *Woprossy filosofii*, 1967. Nr. 8, S. 111.)

die Bedeutung einer philosophischen Frage eben auf Grund ihrer Zerlegung in eine Vielzahl von speziellen Teilfragen, nach deren Lösung die Bedeutung der allgemeinen, der philosophischen Frage erneut ins Bewußtsein tritt. So erlangt beispielsweise das Unendlichkeitsproblem dadurch einen immer bestimmteren philosophischen Inhalt, daß sich die Mathematik, Physik und andere Wissenschaften mit verschiedenen Seiten dieses Problems erfolgreich beschäftigen. Die Aktualität der philosophischen Frage nach dem Wesen des Menschen wurde noch offensichtlicher, weil die Anthropologie, Psychologie, Physiologie, Geschichte und andere Wissenschaften bestimmte Teilaspekte dieses Problems erforscht haben.

Der zweite Einwand: Daß partielle Fragen aus allgemeinen abgeleitet werden können, leuchtet ohne weiteres ein. In welchem Umfang lassen sich aber allgemeine Fragen aus Teilfragen herauskristallisieren? Ein beträchtlicher Teil der allgemeinen Charakter tragenden philosophischen Fragen sind doch die gleichen Teilfragen, bezogen auf das unbegrenzte Gebiet der Forschung. Sind nicht in diesem Falle sowohl die philosophischen wie die nichtphilosophischen Probleme nur zwei Seiten ein und derselben Sache?

Fragen nach dem Verhältnis des Bewußtseins zum Materiellen, das Problem des Menschen, das Problem der Unendlichkeit werden unweigerlich zum Gegenstand wissenschaftlicher Spezialforschung, wobei sie zugleich sehr wichtige philosophische Probleme bleiben, deren Lösung durch die Philosophie in erheblichem Maße durch die Erfolge der Einzelwissenschaften bedingt ist. Mortimer J. Adler nennt diese Fragen „gemischte“, da er die Ansicht vertritt, daß sie zum Unterschied von den eigentlichen philosophischen Fragen durch die vereinten Anstrengungen der Philosophie und der Einzelwissenschaften gelöst werden. Aber das Problem ist doch, daß es mit Ausnahme der Pseudoprobleme keine *rein* philosophischen Fragen gibt, deren Inhalt und Lösung von den durch die Einzelwissenschaften gelieferten Daten unabhängig wäre. Außerdem erweisen sich die Fragen, die Adler gemischte nennt und die in der von ihm vorgeschlagenen [231] Klassifikation der philosophischen Probleme drittrangig sind²⁷, in Wirklichkeit (sofern man sich nicht auf den Standpunkt der spekulativ-idealistischen Metaphysik stellt) als philosophische Probleme von erstrangiger Bedeutung.

²⁷ Erstrangige (first order) philosophische Fragen sind nach Adler „Fragen nach dem, was in der Welt ist und geschieht, oder nach dem, was die Menschen tun und erstreben sollten“, zweitrangige sind „Fragen danach, wie wir erkennen, denken oder über das sprechen, was ist und geschieht oder was die Menschen tun und erstreben“. (M. J. Adler: *The Conditions of Philosophy*, S. 43.) – Diese Definition der philosophischen Probleme als erst- und zweitrangig wird als axiomatisch evident gegeben, denn zuerst müssen wir eine Vorstellung von der Welt haben, um diese Vorstellung beurteilen zu können. Deshalb gehe, so erklärt Adler, die Metaphysik der Erkenntnislehre zeitlich voran. (Ebenda, S. 45.) Adlers Irrtum besteht jedoch darin, daß er von der Philosophieentwicklung abstrahiert, in deren Verlauf verschiedene Probleme in den einzelnen historischen Perioden erstrangige, dominierende, eminent wichtige Bedeutung erlangen. In der antiken Philosophie vor Sokrates standen kosmologische Fragen im Mittelpunkt. Bei Aristoteles ist die „erste Philosophie“ das, was seine Kommentatoren später Metaphysik nannten, Fragen der Erkenntnistheorie hingegen waren ihr untergeordnet. Es wäre aber offen ahistorisch, dieses in der antiken Philosophie entstandene und von der hauptsächlich auf Aristoteles basierenden mittelalterlichen Scholastik akzeptierte Wechselverhältnis der Probleme auf die gesamte nachfolgende Philosophieentwicklung auszudehnen. Kant sah die Schaffung einer neuen, kritischen Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten als seine Hauptaufgabe an. Indessen belegten in seiner Philosophie naturgemäß die erkenntnistheoretischen Fragen einen vorrangigen Platz. Bei Fichte, Schelling und Hegel decken sich im wesentlichen metaphysische, ontologische und erkenntnistheoretische Probleme. In der Lehre der Neukantianer nimmt die erkenntnistheoretische Problematik (neben der axiologischen) eine dominierende Stellung ein. Das gleiche trifft für die Positivisten, Neopositivisten und viele andere Strömungen der neuesten bürgerlichen Philosophie zu. Das Bestreben, ein für allemal zu bestimmen, welche philosophischen Fragen die wichtigsten sind und welche zweitrangige Bedeutung haben, entspringt aus der idealistischen und religiösen Konzeption der *Philosophia perennis* [Philosophie mit bleibenden Grundwahrheiten] und ignoriert die Verknüpfung der Philosophie mit den historischen Bedürfnissen und sozialen Problemen. Die letztgenannte Tatsache war beispielsweise dafür bestimmend, daß in der Philosophie des Marxismus die Probleme des historischen Materialismus an hervorragender Stelle stehen.

Somit scheiden also Einzelfragen, mit denen sich die Philosophie in der Vergangenheit beschäftigt hat, aus ihrer Kompetenz aus und werden von den Einzelwissenschaften gelöst. Die gleichen Fragen, mit denen sich die Philosophie wie die Einzelwissenschaften befassen, sind offensichtlich gleichzeitig sowohl allgemeine als auch Teilfragen. Die Psychologie, Anthropologie, Geschichte, Medizin, Biologie erforschen den Menschen in unterschiedlicher Weise. Jede dieser Wissenschaften untersucht eine bestimmte, besondere Form des menschlichen Lebens. Die Philosophie hingegen verallgemeinert die Errungenschaften dieser Wissenschaften und löst das Problem des Menschen im ganzen, das heißt, sie löst die Frage nach dem Wesen des Menschen und ihrer historisch vor sich gehenden Wandlung, die Frage nach dem Wechselverhältnis des Individuellen und Gesellschaftlichen, des Anthropologischen und Sozialen, nach dem materiellen und geistigen Leben der Gesellschaft, nach den allgemeinsten Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung und den Gesetzmäßigkeiten der praktischen Tätigkeit des Menschen, der Erkenntnis, der künstlerischen Aneignung der Welt usw. Im Rahmen der Philosophie ist keine dieser Fragen eine Teilfrage. Sie alle sind nur verschiedene Aspekte ein und derselben Frage, die ineinander *übergehen*. So kann beispielsweise die Frage nach dem Verhältnis von Individuellem und Sozialem, die in der Psychologie offensichtlich speziellen Charakter trägt, in der Philosophie nicht ohne die Untersuchung aller oben aufgezählten Fragen gelöst werden. Diese wechselseitige Bedingtheit der philosophischen Probleme, ihre korrelative Beziehung zueinander, ihre historisch in Erscheinung tretende allumfassende Einheit unterscheidet sie wesentlich von den Problemen jeder Einzelwissenschaft, wo jede Frage nur mit einem *gewissen* Teil anderer Spezialfragen, keineswegs aber mit dem gesamten Fragenkreis der betreffenden Wissenschaft verbunden ist. Die Entwicklung der Spezialisierung innerhalb jeder Einzelwissenschaft zeugt von der wachsenden relativen Unabhängigkeit der von ihr behandelten Probleme. In der Philosophie bereitet der Forschung die wechselseitige Durchdringung der philosophischen Probleme nicht geringe Schwierigkeiten, weil die Lösung eines einzigen philosophischen Problems bis zu einem gewissen Grade auch die Lösung (und sei es in allgemeinsten Form) aller übrigen Probleme der Philosophie bedeutet.

Der Philosophie hat man oft vorgeworfen, sie befasse sich mit „verfrühten“ Fragen, deren Lösung noch nicht durch die Wissenschaftsentwicklung vorbereitet wurde. Die Naturwissenschaft hat indessen, wie uns scheint, unabhängig von der Philosophie derartige „verfrühte“ und „vorzeitige“ Fragen gestellt (und stellt sie auch weiterhin), die eindeutig noch nicht gelöst werden können, aber dennoch Aufmerksamkeit verdienen. Gegenwärtig, da die Philosophie in der Regel auf [233] eine vorläufige (in gewissem Maße spekulativen) Lösung von Einzelproblemen keinen Anspruch mehr erhebt, befassen sich die Naturforscher selber damit, aber natürlich nicht so, wie die Naturphilosophen.

In analoger Weise ist das Bestreben, auf diese oder jene partielle oder allgemeine Frage zu antworten, bevor das für die Antwort erforderliche empirische Material zusammengetragen wurde, in jedem Wissensbereich festzustellen. Es erwächst nicht nur aus der Ungeduld, sondern vor allem daraus, daß erst im Prozeß der Forschung, zu der das „verfrühte“ Aufwerfen der Fragen angeregt hat, bewußt wird, daß die vorhandenen empirischen Daten unzureichend sind. Folglich gibt es auch in der Naturwissenschaft Fragen, die man nicht ohne eine Antwort, und sei sie auch nur provisorisch, lassen kann. Die progressive Bedeutung solcher Fragen ist nicht zu bestreiten. In der Philosophie nehmen sie einen unvergleichlich größeren Raum ein, und das kennzeichnet ebenfalls die Spezifik philosophischer Probleme. Es kommt vor, daß ein Mensch sich eine sehr begrenzte Aufgabe stellt und sie vollständig löst. Er kann sich aber auch eine grandiose Aufgabe stellen und sie nur teilweise lösen. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die Einzelwissenschaften bedürfen solcher „Phantasten“. Dieser Vergleich ist, wie uns dünkt, auch auf die Einschätzung philosophischer Probleme anwendbar.

Alte und neue, ewige und vergängliche Probleme

Ein Problem in den Einzelwissenschaften gleicht einer Aufgabe, die nach Lösung einer vorangegangenen Aufgabe entsteht. Die theoretische Mechanik des 20. Jahrhunderts beschäftigt sich naturgemäß nicht mit den gleichen Problemen wie zu Newtons Zeiten. Allerdings muß hervorgehoben werden, auch in der Naturwissenschaft (ganz zu schweigen von der Mathematik) gibt es einzelne Probleme, die vor Hunderten von Jahren gestellt, aber bis auf den heutigen Tag nicht gelöst wurden. Das ist freilich nicht die Regel, sondern eine Ausnahme.

Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens ist die Geschichte der Entstehung und Entwicklung von Hunderten (und später von Tausenden) wissenschaftlicher Spezialdisziplinen, von denen jede ihre Probleme hat, die es vor der Entstehung dieser wissenschaftlichen Disziplinen nicht geben konnte. Um neue wissenschaftliche Disziplinen zu schaffen, ist die Erfindung neuer technischer Mittel zur instrumentellen Beobachtung und einer neuen experimentellen Technik sowie die Entdeckung solcher Forschungsobjekte Voraussetzung, von deren Existenz man zuvor keine Vorstellung hatte.

Die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis erfolgt durch die bewußte, zielgerichtete Tätigkeit der Forscher. Doch sie ist nicht frei von einem Element der Spontaneität in dem Sinne, daß es prinzipiell unmöglich ist, das künftige Wissen und folglich auch die Probleme vorzusehen, die in diesem Zusammenhang entstehen. Das Nichterkannte ist bei weitem nicht immer als etwas Bekanntes vorhanden. Ein Wissenschaftler weiß, wenn er über die Grenzen des unmittelbar Beobachtbaren hinausgeht, durchgängig nicht, *was* er nicht weiß. Der Fortschritt der Erkenntnis besteht auch in der Entdeckung des Nichterkannten, was es ermöglicht, auf der Karte des möglichen Wissens weiße Flecke einzutragen, die es dort vorher nicht gab. Jeder dieser weißen Flecke ist ein Problem; das heißt, daß die Probleme jeder Einzelwissenschaft das im Ergebnis der Erkenntnis erkennbare Unerkannte fixieren.

Die Geschichte jeder wissenschaftlichen Spezialdisziplin erlaubt es, mit größerer oder geringerer Exaktheit, die Abfolge ihrer Probleme zu ermitteln. Daß einige Fragen, mit denen sich beispielsweise die heutige Astrophysik oder die Chemie befaßt, schon vor Jahrhunderten gestellt wurden, verändert nicht das allgemeine Bild, da sie in ferner Vergangenheit nicht von der Astrophysik oder Chemie, sondern von der Philosophie aufgeworfen und infolgedessen damals *philosophische* Probleme waren.

Die philosophischen Probleme unterscheiden sich qualitativ von Problemen jeder Einzelwissenschaft, da sie in ihrer *ursprünglichen* historischen Form gewöhnlich als *vorwissenschaftliche* Vermutungen, Hypothesen, Antizipationen auftraten. Man kann sagen, daß auch einige naturwissenschaftliche Probleme in vorwissenschaftlicher Form gestellt wurden, aber das bezieht sich auf die Geschichte der Philosophie und nicht der Naturwissenschaft. Diese Tatsache wurde von Auguste Comte irrtümlich als Beweis für den prinzipiell vorwissenschaftlichen Charakter jeder philosophischen Problemstellung gedeutet. In Wirklichkeit besagt die erwähnte Tatsache aber, daß es auch dann eine Philosophieentwicklung gab, als noch keine Einzelwissenschaften bestanden. Die philosophischen Probleme sind zu einem beträchtlichen Teil in dieser vorwissenschaftlichen geschichtlichen Epoche entstanden. Daraus den Schluß zu ziehen, daß sie dazu verurteilt sind, für immer die vorwissenschaftliche Form der Fragestellung zu bleiben, bedeutet, nicht zu sehen, daß die philosophischen Probleme nicht nur entstehen, sondern sich auch *entwickeln*. Das Ignorieren dieses Umstandes führt unweigerlich zur metaphysischen Auffassung, wonach die philosophischen Probleme unveränderlich und ewig sind. „Die Philosophen aller Zeiten und Völker haben sich mit den gleichen Grundproblemen beschäftigt ...“, sagt Heinrich Schmidt.²⁸ Das ist die traditionelle

²⁸ H. Schmidt: Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1965, S. 460.

Auffassung, die untrennbar verbunden ist mit der idealistischen Gegenüberstellung von Philosophie einerseits und gesellschaftlich-historischem Prozeß, Wissenschaften, Praxis andererseits. Diese Auffassung nebst der erwähnten Gegenüberstellung ist kein idealistisches Phantasiegebilde, sondern die Widerspiegelung des realen, objektiven Scheins des historischen Prozesses – sie erfordert deshalb eine wissenschaftliche Analyse.

Nach Kant sind die philosophischen Grundprobleme a priori, das heißt, sie sind von Anfang an der Vernunft eigen und bilden deren spezifischen Inhalt. Aber das, was für das einzelne Individuum a priori ist, ist für die seinem Erscheinen vorausgegangene Geschichte der Menschheit a posteriori. Kant maß der *Entwicklung* der Philosophie keine Bedeutung bei. Er fand die philosophischen Grundprobleme bereits bei Platon vor (*dazu noch in fertiger Form*) und nannte sie, auf ihm fußend, *Ideen*, jedoch *Ideen der menschlichen Vernunft*, was natürlich dem Platonismus widerspricht.²⁹ Kant [236] hat Platons Problemstellung wesentlich verändert, ganz zu schweigen davon, daß er die Philosophie durch neue Probleme bereichert hat, die dem Platonismus fremd waren, da sie mit der Entwicklung der Naturwissenschaft der Neuzeit zusammenhingen. Dieses Beispiel zeigt, daß es möglich ist, den Begriff des unvergänglichen Philosophischen Problems zu präzisieren, der von den Idealisten gewöhnlich unkritisch angewendet wird.

Das Problem der Einheit der Welt, das Problem des Rationalen und Emotionalen, das Problem des Menschen, das Problem der Freiheit können wie viele andere philosophische Fragen in gewissem Sinne in der Tat ewige Probleme genannt werden. Der Prozeß der Welterkenntnis ist zeitlich unbegrenzt, und der Begriff der Einheit der Welt wird nie endgültig abgeschlossen sein, sondern ständiger Veränderung und Weiterentwicklung unterliegen. Solange die Menschheit besteht, wird das Problem des Menschen seine Aktualität bewahren, und jede Lösung wird ebenso unabgeschlossen sein wie die Geschichte der Menschheit. Wir sind folglich berechtigt, einige philosophische Grundprobleme in dem Sinne ewig zu nennen, daß sie stets ihre Bedeutung für den Menschen, für die Menschheit, für die Geschichte der Erkenntnis behalten. In jeder historischen Epoche bedeutet das Aufwerfen dieser Probleme nicht nur die Fortführung einer bestehenden Tradition, sondern auch die Aufhellung der Perspektive.

Ewige Probleme existieren nicht in dem Sinne, wie sie der Idealist, Metaphysiker oder Agnostiker interpretiert. Es gibt keine von der Geschichte unabhängigen Probleme, keine Probleme, deren Inhalt ein und derselbe bleibt, trotz der Veränderungen, die sich in der Geschichte vollziehen. Es gibt auch keine unlösbaren Probleme. Das letzte Moment möchten wir besonders unterstreichen, da das Problem der Einheit der Welt, das Problem des Menschen und alle übrigen ewigen Probleme in jeder geschichtlichen Epoche entsprechend dem erreichten Wissensstand und dem Charakter der sozialen Wandlungen eine Lösung erfahren. Die nachfolgende Entwicklung ist zugleich eine Entwicklung der ewigen Probleme [237] und ihrer historisch-determinierten (und unweigerlich begrenzten) Lösungen. Die ewigen Probleme haben ihre Geschichte, sie verändern sich nicht nur, sondern sie nehmen auch eine andere Form an.

Um die Spezifik philosophischer Probleme zu verstehen, ist es erforderlich, ihre historische Transformation, in deren Verlauf neben Problemen, die unvergängliche Bedeutung bewahren, *vergängliche philosophische Probleme*, die entstehen und verschwinden, in vollem Maße zu

²⁹ Sehr bezeichnend ist, daß Kant die den Hauptinhalt seiner Lehre bildende erkenntnistheoretische Problematik nicht in den Kreis der philosophischen Grundprobleme einbezog. Das erklärt sich vermutlich daraus, daß die gnoseologische Forschung für Kant nur Teil der Prolegomena zu einer neuen, transzendentalen Metaphysik war, die er auf der Grundlage des philosophischen Kritizismus aufbauen wollte. Kant hatte infolgedessen kein Verständnis für die historischen Entwicklungsaussichten der erkenntnistheoretischen Problematik in der Philosophie. Er glaubte, alle erkenntnistheoretischen Probleme [236] sowohl gestellt als auch gelöst zu haben. Diese Überzeugung entsprang weniger dem Eigendünkel als vielmehr einer ahistorischen Betrachtungsweise der Geschichte der Philosophischen Probleme.

berücksichtigen. So ist zum Beispiel in der altchinesischen Lehre vom „Tao“, im „Logos“ Heraklits unschwer die ursprüngliche naive, von religiösen Vorstellungen nicht völlig gelöste Fragestellung nach dem allgemeinen Gesetz, das alles Seiende regiert, erkennbar. Es handelt sich um das *eine*, das *einzig*e Gesetz, um die absolute Notwendigkeit, die über uns allen herrscht. Gemeint sind nicht die verschiedenen Formen des wechselseitigen Zusammenhangs, die *unterschiedliche* Gesetze hervorrufen. Wodurch unterscheidet sich diese naive Vorstellung von der religiösen Idee eines ewigen und unabänderlichen Schicksals? Sie unterscheidet sich beispielsweise von ihr bei Heraklit in dem in der philosophiegeschichtlichen Literatur noch ungenügend erforschten Maße, in dem sich der „Logos“ mit dem Naturprozeß, dem Feuer, deckt. In diesem Falle wird er zu einem der Natur innewohnenden Gesetz und ist nicht etwas von außen über sie Herrschendes. Gibt es aber *ein* universelles Gesetz, das alle Erscheinungen erfaßt? Darin liegt die historische Determiniertheit des gegebenen Problems.

Die Entwicklung der wissenschaftlichen Vorstellungen über das Gesetz ist an die Entdeckung von Gesetzen in einem bestimmten Wirklichkeitsbereich gebunden. Das Gesetz des Archimedes kann hierfür als Beispiel für das Werden des wissenschaftlichen Begriffs des Gesetzes dienen. Die Einzelwissenschaften beweisen durch ihre Entdeckungen, daß eine unüberschaubare Vielzahl von Gesetzen existiert, die die verschiedenen Erscheinungen regieren, daß diese Gesetze in bestimmten Beziehungen zueinander stehen (die einen sind zum Beispiel allgemeiner und schließen weniger allgemeine ein), aber *ein* Gesetz für alle Erscheinungen gibt es nicht. Die Erfolge der Einzelwissenschaften zeigen die Haltlosigkeit der naiven Vorstellung von einem universalen Gesetz, aber sie [238] schaffen dennoch die Grundlage für die neue wissenschaftlich-philosophische Fragestellung nach dem Wesen der Gesetze, nach den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen alles Bestehenden, nach dem Unterschied zwischen den gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen und den Naturgesetzen usw.

Uns scheint, daß das Problem des *einen Gesetzes* ein historisch vergängliches Problem der Philosophie ist, unbeschadet dessen, daß es in der Philosophie der Neuzeit und der neuesten Zeit ständig wieder auflebt. Charles Renouvier setzte bekanntlich das Gesetz an die Stelle der Substanz und stellte es der materiellen Wirklichkeit entgegen. Auf diesem Wege erneuerte er die diskreditierten idealistischen Theorien, die den Geist, die Vernunft und dergleichen als das Ursprüngliche, das Bestimmende verkündeten.³⁰ Wir glauben jedoch nicht, daß das Problem des einen Weltgesetzes ein Pseudoproblem ist, da es (bereits in der ursprünglichen naiven Formulierung) die Idee der allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten enthält, die in der Philosophie erst dank der dialektischen Aufhebung ihres vorwissenschaftlichen Prototyps bestätigt werden konnte.

Bestimmte Probleme, die im gewissen Sinne ewige sind, hat es gleich den vergänglichen philosophischen Problemen in der Philosophie nicht in allen ihren Entwicklungsetappen gegeben. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die antike Philosophie die Idee des sozialen Fortschritts nicht kannte. Auch die mittelalterliche Philosophie kannte sie nicht. Offensichtlich konnte dieses Problem seinen Platz in der Philosophie erst dann erobern, als die ständige, sich beschleunigende Erweiterung der gesellschaftlichen Produktion zur herrschenden ökonomischen Tendenz der gesellschaftlichen [239] Entwicklung wurde, das heißt, in der Epoche der frühen bürgerlichen Revolutionen.

³⁰ Renouviere Philosophie, so führt Lenin aus, „ist eine Vereinigung des Phänomenalismus Humes mit dem Apriorismus Kants. Das Ding an sich wird entschieden abgelehnt. Der Zusammenhang der Erscheinungen, Ordnung, Gesetz werden für apriorisch erklärt, Gesetz wird mit großen Buchstaben geschrieben und zur Grundlage der Religion gemacht. Die katholischen Pfaffen sind von dieser Philosophie begeistert.“ (W. I. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus in: Werke, Bd. 14, S. 209.) Wenn auch Renouvier das Problem des einen Gesetzes für alles Seiende in ein ewiges Problem umzuwandeln suchte, bleibt es doch historisch vergänglich, ungeachtet dessen, daß in unseren Tagen der christliche Spiritualismus im gleichen Geiste philosophiert.

Die antike Philosophie befaßte sich bis zur Epoche des Hellenismus faktisch nicht mit dem Problem der Freiheit – einem der wichtigsten philosophischen Probleme. Aristoteles führt den Unterschied an zwischen freien und unfreien menschlichen Handlungen, geht aber nicht auf eine echte Analyse des Problems ein.

Das Entfremdungsproblem, ein zentrales Problem in der klassischen deutschen Philosophie, hat bei ihren Vorläufern keine nennenswerte Rolle gespielt. Zwar kann man Keime der Entfremdungs-idee in Platons Lehre von der sich im menschlichen Körper quälenden Seele, in der platonischen Konzeption der Dinge als verzerrter Bilder der transzendenten Ideen, in der neuplatonischen Emanationstheorie, in der scholastischen Interpretation der Legende von der Erbsünde usw. feststellen, im Grunde genommen aber ist das Entfremdungsproblem ein Produkt der Neuzeit. In den Naturrechtstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts geht es um die Entfremdung des Naturrechts zugunsten des Staates. Aber im eigentlichen Sinne gibt es hier das Entfremdungsproblem noch nicht, nicht einmal im juristischen Sinn, da das Wesen der Frage auf die rechtliche, jedem Individuum wohlthuende Beschränkung seiner Freiheit reduziert wird, die untrennbar ist von dem der Zivilisation fremden „Naturzustand“.

In Fichtes Lehre wird der Entfremdungsbegriff auf die Analyse der Gegensätze von Ich und Nicht-Ich angewendet. Das absolute Subjekt erzeugt eine ihm entgegenstehende Realität, die zugleich eine notwendige Bedingung seines Tuns ist. Dieser ontologische und erkenntnistheoretische Aspekt des Entfremdungsbegriffs drückt noch nicht seinen äußerst wichtigen, sozialen Inhalt aus. Erst bei Hegel tritt in Verbindung mit der Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung der reale historische Inhalt des Entfremdungsproblems klar zutage, wird jedoch sogleich auf Grund der idealistischen Identifizierung der Entfremdung mit dem dialektischen Prozeß schlechthin – Spaltung des Einheitlichen, Widerspruch, Einheit und Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, usw. – mystifiziert.

Feuerbach lehnt die idealistische universelle Anwendung [240] des Entfremdungsbegriffs ab und reduziert den Anwendungsbereich dieses Begriffs auf das religiöse und spekulativ-idealistische philosophische Bewußtsein. Kierkegaard, der den Hegelschen Panlogismus einer irrationalistischen Kritik unterzieht, interpretiert das Entfremdungsproblem als Problem der Vergänglichkeit des vor dem Antlitz Gottes, des unendlich Fernen, Unbegreiflichen, mit Sündhaftigkeit, ewiger Schuld und Eigensinn belasteten menschlichen Seins. Diese subjektivistische Konzeption der Entfremdung als Wesenheit des gewöhnlichen Seins erfährt eine Weiterentwicklung im Existentialismus.

In prinzipiell neuer Weise wirft Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ das Entfremdungsproblem auf. Er unterzieht die spekulativ-idealistische sowie die anthropologische Entfremdungskonzeption einer allseitigen Kritik, bereichert das Entfremdungsproblem durch einen konkreten historischen, ökonomischen und politischen Inhalt, deckt die materiellen Quellen der Entfremdung auf und beweist ihren historisch-vergänglichen Charakter.

Wir haben die Geschichte des Entfremdungsproblems, dessen Bedeutung in den philosophischen Lehren des 19. und 20. Jahrhunderts völlig offenkundig ist, sehr flüchtig und schematisch gestreift, um zu zeigen, wie ein neues philosophisches Problem entsteht.³¹ Faktisch hat es sich erst in der Neuzeit herausgebildet und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Philosophie beibehalten, da die Entfremdung eine soziale Realität ist, die nur durch die kommunistische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse überwunden werden kann. Entgegen den traditionellen philosophiegeschichtlichen Auffassungen sind wir der Ansicht, daß nur die

³¹ Das Entfremdungsproblem wurde vom Verfasser in folgenden Arbeiten speziell untersucht: „Die Entstehung der marxistischen Philosophie“ (Berlin 1965) und „Die Entfremdung als historische Kategorie“ (Berlin 1965).

dialektisch-materialistische Analyse der Entstehung der philosophischen Probleme, ihrer Entwicklung und ihrer Transformation in andere Probleme den Schlüssel zum Verständnis ihres Wesens liefert. Es wäre eine Vereinfachung, nicht sehen zu wollen, daß sich unter ein und derselben Bezeichnung eines Problems mitunter völlig verschiedene Fragen verbergen.

Wenn freilich die embryonale Existenzform philosophischer [241] Probleme im Geiste des Präformismus interpretiert wird, so ist es nicht schwer, zu der Schlußfolgerung zu kommen, daß bereits die griechischen Philosophen die heutigen philosophischen Probleme aufgeworfen haben. Man braucht jedoch nur die Diskussion ein und derselben Frage in der Philosophie verschiedener historischer Epochen zu vergleichen, um zu sehen, daß dies im Grunde genommen verschiedene Fragen sind. So können beispielsweise die Überlegungen der griechischen Philosophen über die Seele als eine besondere Form der Materie formal als erstes Aufwerfen der Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zum Materiellen angesehen werden. In Wirklichkeit aber wird diese Frage hier nur angedeutet, und Engels betonte mit vollem Recht: „... in ihrer vollen Schärfe konnte sie (die Grundfrage der Philosophie – *d. Verf.*) erst gestellt werden, ihre ganze Bedeutung konnte sie erst erlangen, als die europäische Menschheit aus dem langen Winterschlaf des christlichen Mittelalters erwachte.“³² Das gleiche läßt sich auch von vielen anderen philosophischen Problemen sagen.

Der metaphysischen Konzeption unveränderlicher philosophischer Probleme setzen einige Philosophen der Gegenwart philosophiegeschichtlichen Relativismus entgegen, demzufolge es überhaupt keine unvergänglichen Probleme gibt. Jeder große Philosoph habe seine eigenen Probleme, und ebendas verleihe seiner Lehre unvergänglichen Wert. Der entschiedenste Verteidiger dieser subjektivistischen Interpretation der Geschichte der philosophischen Probleme ist der bereits von uns zitierte Paul Ricœur, der verkündete, daß es die Aufgabe des Philosophiehistorikers sei, „die Idee der ewigen Probleme, der unveränderlichen Probleme frontal anzugreifen“³³. Wir sehen, daß Ricœur die unvergänglichen Probleme als unveränderlich darstellt. Das ist natürlich eine simplifizierte Fragestellung nach dem Wesen dieser Probleme.

Den Ausgangspunkt der philosophiegeschichtlichen Konzeption Ricœurs bildet die Vorstellung von der Philosophie als spezifischem Ausdruck der unwiederholbaren existentiellen Originalität des philosophischen Genies.

[242] Jeder Versuch, die philosophischen Fragen zu typisieren, zu klassifizieren, ist aus dieser Sicht die Folge einer vereinfachten Auffassung der Philosophie, des Nichtverstehens ihres prinzipiellen Unterschiedes von allem wissenschaftlichen Wissen, in welchem die Antworten unvergleichlich wesentlicher als die Fragen sind und einen um so größeren Wert besitzen, je weniger sie die Individualität des Forschers ausdrücken. Die Philosophie hingegen sei das Reich der sich begreifenden menschlichen Subjektivität, die auf die Formulierung „Ich besitze die Wahrheit“ („J’ai la vérité“) zugunsten der Einsicht: „Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein“ („J’espère, être dans la vérité“) verzichte. Deshalb bilde die wirkliche Quelle jedes hervorragenden philosophischen Systems die Überzeugung: „... wenn mein Dasein einen Sinn hat, wenn es nicht nichtig ist, dann habe ich eine Position im Sein, die eine Aufforderung dazu ist, eine Frage zu stellen, die keiner an meiner Statt stellen kann ...“³⁴ Es wäre lächerlich, die Größe des Philosophen, der ein Problem aufgeworfen hat, das noch niemand vor ihm stellte, zu leugnen. Aber warum sollten wir die Größe jenes Philosophen leugnen, der Fragen löst, die seine Vorgänger gestellt haben? Einfach deswegen, weil entsprechend der heutigen idealistischen „Philosophie der Philosophiegeschichte“ (Philosophie de l’histoire de la Philo-

³² Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 275.

³³ P. Ricœur Histoire et vérité, S. 61.

³⁴ Ebenda, S. 65.

sophie) einer ihrer jungen Vertreter ist Ricœur – die Philosophie keine Fragen löst, sondern sie nur stellt.

Das Wesen dieser Konzeption besteht nicht nur darin, daß sie die philosophischen Probleme für unlösbar hält. Die heutige idealistische „Philosophie der Philosophiegeschichte“ formuliert neue Wertkriterien des philosophischen Wissens, und sie bemüht sich auch, solche Fragen zu stellen, die niemand vor ihr gestellt hat. Die hauptsächlichen Fragen lauten: Sind die philosophischen Probleme der Art, daß man sie nicht lösen, sondern nur diskutieren, erklären, durchdenken soll? Ist nicht schon der Versuch, ein philosophisches Problem zu lösen, ein Außerachtlassen der Spezifik der philosophischen Probleme, ihre Vermengung mit den einzelwissenschaftlichen Problemen? In den Einzelwissenschaften ist es möglich, Wissen zu besitzen. Der Philosophie indessen bleibe nur die Hoffnung auf ein *Verweilen* in der Wahrheit. Diese Thesen Ri-[243]cœurs erinnern an die Überlegungen eines Gläubigen, der es nicht wagt, daran zu glauben, daß es möglich sei, die göttliche Weisheit zu erfassen, die in der Heiligen Schrift enthalten ist und dennoch unbegreifbar bleibt.³⁵ Aber die Philosophie ist nicht „theologische“ Weisheit. Die Philosophie stellt und löst Probleme, und wenn diese Lösungen im weiteren Verlauf eine Entwicklung oder Revision erfordern, so diskreditiert dies sie nicht im entferntesten.

Lenin schrieb: „Die ganze Genialität Marx’ besteht gerade darin, daß er auf die Fragen Antwort gegeben hat, die das fortgeschrittene Denken der Menschheit bereits gestellt hatte.“³⁶ Selbstverständlich hinderte letzteres Marx nicht, auch neue Fragen zu stellen, die vor ihm noch niemand gestellt hatte. Im Gegenteil, Marx konnte gerade deshalb neue Probleme aufwerfen, weil er die von seinen Vorgängern gestellten Fragen löste.

Wenn wir das Fazit aus der hier angestellten Betrachtung ziehen, kommen wir zu dem Schluß, daß der qualitative Unterschied der Probleme der Philosophie von den Problemen der Einzelwissenschaften relativ ist, wie übrigens jeder Unterschied. Die metaphysische Verabsolutierung dieses Unterschiedes führt zu den wissenschaftlich haltlosen Konzeption von unveränderlichen oder aber umgekehrt des objektiven Inhalts ermangelnden philosophischen Problemen. Beide Auffassungen sind gleicherweise einseitig und ignorieren die Vielfalt der philosophischen Problematik und ihrer Entwicklung.

Die philosophischen Probleme bildeten sich ursprünglich, wie wir erwähnt haben, auf dem Boden der Alltagserfahrung der Menschen heraus. Späterhin ändert sich auf Grund der Entwicklung der Einzelwissenschaften und der theoretischen [244] Erfassung der Menschheitsgeschichte die philosophische Problematik wesentlich und wird bereichert. Es entstehen und entwickeln sich philosophische Probleme der Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Die idealistische Philosophie ignoriert diese Tendenz oder aber interpretiert sie, wie der Neopositivismus, im Geiste einer nihilistischen Negierung des objektiven Inhalts der philosophischen Probleme. Das richtige Verständnis des Wesens der philosophischen Probleme ist offensichtlich für jene prinzipiell unmöglich, die zwischen den Wissenschaften und der Philosophie eine Kluft sehen und nicht danach streben, sie zu überwinden. [245]

³⁵ Diese Modifikation des Sokratischen: „*Ich weiß, daß ich nichts weiß*“ erfährt seine spezielle Begründung in Maurice Merleau-Pontys Arbeit „Éloge de la philosophie“, in der es heißt: „Was den Philosophen ausmacht, ist die Bewegung, die unaufhörlich vom Wissen zur Unwissenheit, von der Unwissenheit zum Wissen führt, und eine Art Ruhe in dieser Bewegung ...“ (M. Merleau-Ponty: *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1965, S. 11.) – Man erkennt unschwer, daß diese Philosophiekonzeption Enttäuschung über die Philosophie ausdrückt, zugleich ist sie aber eine eigentümliche Apologie der in der heutigen bürgerlichen Philosophie herrschenden intellektuellen Anarchie.

³⁶ W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: *Werke*, Bd. 19, S. 3.

Sechstes Kapitel Über den Gegenstand der Philosophie

Der Gegenstand der Philosophie als Problem

Ausgangspunkt des Studiums jeder Wissenschaft ist die Bestimmung ihres Gegenstandes, das heißt die Ermittlung dessen, womit sie sich befaßt, was sie erforscht, welches die grundlegenden Fragen sind, die sie zu lösen sucht. Allerdings ist denjenigen, die sich mit dem Studium dieser oder jener Wissenschaft beschäftigen, die gewöhnlich am Anfang des Lehrbuches gegebene Definition ihres Gegenstandes lange Zeit hindurch nicht hinreichend klar und erscheint in gewissem Sinne formal, da ihnen ihre Grundbegriffe, Kategorien und Teilbereiche sowie ihr Verhältnis zu den Nachbardisziplinen noch unbekannt sind. Einen anderen, tieferen Sinn hat die Definition des Gegenstandes der Wissenschaft für diejenigen, die ihre Problematik bereits erfaßt und eine Vorstellung von ihrer Geschichte und ihren Forschungsmethoden gewonnen haben. Wenn wir eine Wissenschaft studieren, werden wir uns jener Veränderungen bewußt, denen ihr Gegenstand im Laufe der historischen Entwicklung unterliegt, verstehen wir, daß Diskussionen über ihren Gegenstand unter Spezialisten unvermeidlich sind. Derartige Diskussionen sind für die Wissenschaftsentwicklung notwendig; sie finden nicht etwa deshalb statt, weil die Wissenschaftler nicht wissen, womit sie sich beschäftigen, was sie erforschen, was sie lehren.

[246] Die wissenschaftliche Definition des Gegenstandes einer Wissenschaft kann natürlich nicht der Ausgangspunkt ihrer wirklichen historischen Entwicklung sein – sie ist erst auf einer relativ hohen Entwicklungsstufe der Wissenschaft möglich; denn sie ist Zusammenfassung, Verallgemeinerung ihrer bisherigen Entwicklung und ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse. So wurde beispielsweise die wissenschaftliche Definition des Gegenstandes der politischen Ökonomie als Wissenschaft, die die Gesetze der gesellschaftlichen Produktion und der Verteilung der materiellen Güter auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Gesellschaft erforscht, erst durch Marx gegeben, obwohl die politische Ökonomie als Wissenschaft bereits im 17. Jahrhundert existierte.

Die Definition des Gegenstandes einer Wissenschaft bereitet auch deshalb Schwierigkeiten, weil es nicht ausreicht, lediglich auf die Objekte hinzuweisen, die sie erforscht. Es muß erklärt werden, aus welchem Grunde gerade diese Objekte zum Gegenstand der betreffenden Wissenschaft wurden. Weiter ist erforderlich, diese zu einem besonderen Forschungsbereich gewordenen Objekte als qualitativ verschieden von anderen zu definieren, die deshalb aus der Kompetenz der betreffenden Wissenschaft ausgeschlossen werden.¹ Diese Angaben, Erklärungen und Bestimmungen der den Gegenstand einer Wissenschaft bildenden Forschungsobjekte dürfen die Möglichkeiten ihrer Entwicklung – die neue Objekte erkennen läßt, mit denen nicht gerechnet wurde – nicht einengen. Solche Objekte sollen, sobald sie entdeckt sind, in den Gegenstand der Wissenschaft einbezogen werden, selbst wenn die gebräuchliche Definition des Gegenstandes diese Objekte ausschließt. In diesem Falle muß diese Definition im Interesse der weiteren Entwicklung der Wissenschaft überprüft [247] werden. Mit anderen Worten, die Definition des Gegenstandes einer Wissenschaft muß die Perspektiven ihrer

¹ Daß die Bestimmung der Forschungsobjekte die den Gegenstand einer Wissenschaft bilden, von wesentlicher Bedeutung ist, zeigt sich sogar in jenen Wissenschaften, die in erheblichem Maße empirischen Charakter tragen und den Gegenstand ihrer Forschung deshalb weniger definieren als nur fixieren. P. N. Pilatow weist darauf hin, daß die Aussonderung und Definition eines solchen Forschungsobjektes, wie es die Steppen sind, nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Dabei hängt aber davon, wie der Begriff Steppe definiert wird, die Bestimmung der Fläche ab, die von Steppen eingenommen wird. So vertreten manche Forscher die Ansicht, daß in der UdSSR 4.000.000 Quadratkilometer Steppe sind, während andere nur mit 1.600.000 rechnen. (Siehe P. N. Pilatow: *Stepi SSSR kak uslowijje materialnoi shisni obtschestwa*, Jaroslavl 1966, S. 31-41.)

Entwicklung berücksichtigen, das heißt, die Definition soll nicht nur das fixieren, was die betreffende Wissenschaft bereits erforscht hat, sondern auch auf mögliche Forschungstendenzen hinweisen. Deshalb trägt jede Definition des Wissenschaftsgegenstandes relativen Charakter, da der Kreis der von ihr erforschten Fragen sich unweigerlich verändert. Die Grenzen der möglichen Veränderung des Gegenstandes einer Wissenschaft werden durch deren Spezifik, durch ihre Stellung zu anderen Wissenschaften sowie durch die Erfordernisse der gesellschaftlichen Praxis bestimmt.

Betrachtet man zum Beispiel die Biologie, so konnte man vor ungefähr hundertfünfzig Jahren auf sichtbare, unmittelbar zu konstatierende Objekte ihrer Forschung – Tiere und Pflanzen – verweisen. Dementsprechend bestand die Biologie aus zwei wissenschaftlichen Hauptdisziplinen, der Zoologie und der Botanik, von denen sich jede in Unterdisziplinen aufgliederte, deren Gegenstand sich ebenfalls ohne besondere Mühe fixieren ließ: Ornithologie, Entomologie, Ichthyologie, Anatomie, Morphologie usw. Mit der weiteren Entwicklung der Biologie war die Entstehung neuer Wissenschaftsdisziplinen verbunden. Die Erforschung der mikroskopischen Struktur der Pflanzen ließ die Anatomie der Pflanzen als besonderen Wissenschaftszweig entstehen. Weiterhin bildete sich die Evolutionstheorie (Darwinismus) heraus und später die Genetik. Neue Beobachtungsverfahren machten die Entwicklung der Mikrobiologie möglich. Die Anwendung chemischer und physikalischer Methoden auf die Erforschung biologischer Prozesse schuf die Grundlagen für die Biochemie, die Biophysik, die Molekularbiologie, die Bionik usw. Gegenwärtig wäre es wahrscheinlich richtiger, die Biologie nicht einfach als Wissenschaft, sondern als ein System von Wissenschaften zu definieren, von denen jede ihren spezifischen Gegenstand hat. Das schließt die Einheit des biologischen Wissens nicht aus, sondern weist auf eine relative Selbständigkeit der wichtigsten Bereiche der Biologie, auf ihre Vielseitigkeit und, wenn man so will, auf ihren vielfältigen Gegenstand hin. Natürlich kann die Biologie auch als komplexe Wissenschaft definiert werden: Das Wesen der Sache [248] liegt nicht in den Termini, sondern darin, daß man sich der Differenzierung, der Aufgliederung des Gegenstandes der Biologie bewußt ist. Vermutlich charakterisiert diese Vielseitigkeit des Forschungsgegenstandes die heutige Etappe der Entwicklung vieler Wissenschaften. Aus dieser Sicht wäre es richtig, von Bestandteilen des Gegenstandes einer Wissenschaft zu sprechen, wenn sie eine bestimmte Entwicklung erfahren hat, wie dies Lenin tat, als er die Bestandteile des Marxismus charakterisierte.

Zum Unterschied von der Biologie untersucht die Mathematik Objekte, deren Vorhandensein nicht unmittelbar festgestellt werden kann, da diese Objekte genaugenommen keine Gegenstände, sondern deren idealisierte räumliche Formen und quantitative Beziehungen sind. Engels wies darauf hin, daß die realen Gegenstände und ihre Beziehungen, um mathematische Objekte zu werden, „in einer höchst abstrakten Form“ erscheinen müssen.² Gleich der Logik abstrahiert die Mathematik vom Inhalt, und diese Abstraktion, die durch die Spezifik der von ihr untersuchten Objekte als Beziehungen, die allgemeine und notwendige Bedeutung haben, gerechtfertigt ist, bildet die Grundvoraussetzung ihrer Existenz als Wissenschaft. Charakteristisch für diese Wissenschaft ist, daß sie nicht auf den Versuch und das Experiment zurückgreift, sondern auf rein logischem Wege zu neuen Schlußfolgerungen und Entdeckungen gelangt. „Den Gegenstand der Mathematik“, darauf weist A. D. Alexandrow hin, „bilden jene Formen und Verhältnisse der Wirklichkeit, die gegenüber dem Inhalt objektiv einen solchen Grad von Indifferenz besitzen, daß sie von ihm gänzlich abstrahiert und in allgemeiner Form mit solcher Klarheit und Präzision und unter Wahrung einer solchen Fülle von Zusammenhängen definiert werden können, daß sie als Grundlage für eine rein logische Entwicklung der Theorie dienen können. Nennt man solche Verhältnisse und Formen eben quantitative im

² Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 36.

allgemeinen Sinne des Wortes, so läßt sich kurz sagen, daß die Mathematik in reiner Form genommene quantitative Verhältnisse und Formen zum Gegenstand hat.“³

[249] Die Tatsache, daß es die Mathematik mit Formen und Mengenverhältnissen in reiner Form zu tun hat, wurde bekanntlich von einigen Philosophen in dem Sinne idealistisch interpretiert, daß der Gegenstand der Mathematik eine apriorische Konstruktion sei, die keine Beziehung zu einer wie immer gearteten empirisch zu konstatierenden Realität habe. Ohne diese subjektivistischen Interpretationen des Gegenstandes der Mathematik zu analysieren, möchten wir betonen, daß sie erkenntnistheoretisch mit den spezifischen Besonderheiten der Mathematik, mit ihrer Divergenz zu jenen Wissenschaften in Zusammenhang stehen, in denen die theoretischen Schlußfolgerungen auf einer Analyse empirischer Daten beruhen und experimentell verifiziert werden können.

Es muß auch hervorgehoben werden, daß der aprioristische „spekulative“ Charakter der Mathematik wie auch die unbegrenzten Möglichkeiten ihrer Anwendung in anderen Wissenschaften einige Philosophen und Mathematiker zu der Schlußfolgerung geführt hat, daß die Mathematik letztlich keinen eigenen, sich aus der Vielfalt der Wirklichkeit heraushebenden Forschungsgegenstand hat, sondern nur eine universelle Methode zur Erforschung des Gegenstandes einer jeden Wissenschaft ist. Nach Poppers Ansicht zum Beispiel „geben uns die Mathematik und die Logik, die beide Beweise zulassen, keine Auskunft über die Welt, sondern sie entwickeln nur die Werkzeuge zu ihrer Beschreibung“⁴.

Wir haben die Frage nach einigen Besonderheiten des Forschungsgegenstandes in der Biologie und Mathematik deshalb berührt, um die Analyse des Forschungsgegenstandes der Philosophie zu erleichtern. Einerseits können die Objekte der philosophischen Forschung mit annähernd gleicher empirischer Bestimmtheit wie die Objekte der Biologie – Natur, Gesellschaft, Mensch, Erkenntnis und dergleichen – fixiert werden, andererseits aber hat es die Philosophie, wie ihre gesamte Geschichte bezeugt, mit idealisierten Formen der Wirklichkeit, mit abstrakten Objekten und Kategorien zu tun, die nicht selten Zweifel hinsichtlich der objektiven Realität ihres Inhalts hervorrufen. Wir denken hierbei nicht an abstrakte Objekte in der Art des idealen Gases in der Physik, [250] sondern beispielsweise an die Leibnizschen Monaden, den Weltwillen Schopenhauers, die absolute Identität Schellings. Für den Materialisten sind das zweifellos alles Scheinobjekte. Aber man kann sie nicht einfach unberücksichtigt lassen, da sie (freilich idealistische) Interpretationen der objektiven Realität, Interpretationen von etwas faktisch Existierendem sind. Folglich sind diese Scheinobjekte nicht inhaltslos. Sie mystifizieren nur den wirklichen Gegenstand der philosophischen Forschung. Somit wird der Gegenstand der philosophischen Forschung im Ergebnis der philosophiegeschichtlichen Untersuchung nicht nur konstatiert, sondern enthüllt. Deshalb genügt es nicht, bei der Abgrenzung vom empirisch konstatierbaren, abstrakten Objekten und Scheinobjekten der philosophischen Forschung stehenzubleiben – erkenntnistheoretisch sind sie alle miteinander verknüpft. Die Natur, soweit sie Gegenstand philosophischer Betrachtung wird, ist nicht nur das empirisch Gegebene, das sinnlich Wahrnehmbare. Die Philosophie analysiert das System der Kategorien, die die Natur erfassen: Substanz, Materie, Bewegung, Raum, Zeit, Einheit, Wesen, Erscheinung, Gesetz, Notwendigkeit usw. Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich als Gegenstand ein System von Kategorien.

Der Unterschied zwischen konkreten und abstrakten Forschungsobjekten in der Philosophie ist der Unterschied zwischen Theoretisch-Abstraktem und Theoretisch-Konkretem. Alle Objekte existieren für die Philosophie in logisch verallgemeinerter Form, da die Philosophie die

³ A. D. Alexandrow: Obstschi wsgljad na matematiku. In: Matematika, jejo sodershanije, metod i snatschenije, Moskau 1956, S. 68.

⁴ K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2. Bd., Bern 1958, S. 20.

spezifischen Formen des Allgemeinen erforscht: spezifisch in dem Sinne, daß es um die allgemeinsten Definitionen der Natur, der Gesellschaft, der Erkenntnis, des persönlichen Lebens des Menschen usw. geht. Die Kategorien sind wissenschaftliche Abstraktionen, allgemeinste Begriffe, die in den verschiedenen philosophischen Lehren bei weitem nicht die gleiche Bedeutung haben. Man braucht nur die materialistische Auffassung der Empfindungen als Widerspiegelung der Außenwelt mit der subjektiv-idealistischen These Ernst Machs von den Empfindungen als „Elemente“ der Wirklichkeit zu vergleichen. Die Kategorien sind jedoch nicht nur Denkformen, sondern auch eine Widerspiegelung wesentlicher Seiten der objektiven Wirklichkeit, in der die Kausalität, die Notwendigkeit, die Gesetzmäßigkeit, das Wesen usw. unabhängig vom Denken existieren.

Es gibt philosophische Lehren, die die Kategorie des Wesens als inhaltslose Fiktion interpretieren. Wittgenstein kleidet seinen Standpunkt in die Worte: „Es gibt nur eine *logische* Notwendigkeit.“⁵ Der vormalige Materialismus bestritt gewöhnlich die Objektivität des Zufalls. Der moderne Irrationalismus hält den Begriff der objektiven Gesetzmäßigkeit für ein „wissenschaftliches Vorurteil“. Der Existentialismus verwirft die allgemein in den Wissenschaften geltenden sowie die von den meisten philosophischen Lehren akzeptierten Kategorien und ersetzt sie durch Begriffe wie Furcht, Sorge, das Absurde und dergleichen, wobei jedem dieser Begriffe eine Bedeutung gegeben wird, die sich von der allgemein üblichen unterscheidet. Somit schafft die Analyse des Gegenstandes der Philosophie als System von Kategorien keine Klarheit über das für alle philosophischen Lehren gemeinsame Forschungsobjekt, wenn sie auch wesentliche allgemeine Züge dieses Objektes zeigt.

Charakterisieren wir den Gegenstand der Philosophie als das Konkrete in der Wirklichkeit, das in der philosophischen Spekulation zum Abstrakten wird, als das Konkrete in der Philosophie, das nur auf Grund der Synthese der verschiedenen Definitionen und Kategorien ein solches werden kann, dann gelangen wir zu dem Schluß, daß diese konkret-abstrakten Objekte der philosophischen Forschung, da sie bei weitem nicht immer wirkliche, vom Bewußtsein unabhängige Objekte sind (das zeigt mit aller Deutlichkeit die Analyse der idealistischen Philosophie), vor allem in dem Sinne als Probleme zu verstehen sind, von dem im vorangegangenen Kapitel die Rede war.⁶ Diese Schlußfolgerung stellt sich uns als unvermeidlich dar, da bei der Analyse jeder philosophischen [252] Lehre eine allgemeine Vorstellung vom Gegenstand der Philosophie für die Bestimmung des Gegenstandes ebendieser Lehre völlig unzu-

⁵ L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. In: Schriften, S. 79.

⁶ Es bereitet keine Schwierigkeiten zu zeigen, daß in jeder Wissenschaft über den Forschungsgegenstand, insofern er aus der Gesamtheit der übrigen Gegenstände ausgegliedert ist und die Aufmerksamkeit des Forschers auf sich gezogen hat, mittels einer Serie von Fragen, auf die der Forscher eine Antwort zu geben sucht, Klarheit erlangt wird. So stellte zu Beginn des 19. Jahrhunderts Friedrich Wöhler, der zu der Überzeugung gekommen war, daß die organischen Stoffe Verbindungen der in der unbelebten Natur vorkommenden chemischen Elemente sind, die Frage, ob man nicht künstlich einen organischen Stoff aus den Elementen schaffen könne, die in ihm durch chemische [252] Analyse festgestellt werden. Die Antwort auf diese Frage war die Synthese des Harnstoffes. Dieses Beispiel gilt nur bedingt, das heißt, wir wollen damit keineswegs sagen, daß Wöhler die Frage gerade so gestellt hat. Unsere Absicht war nur, die Logik einer Entdeckung klarzumachen, insoweit sie nicht zufällig gemacht wurde. Die Charakteristik des Gegenstandes der Wissenschaft (und der Philosophie) wie ihre Problematik enthält unseres Erachtens keine Spur Subjektivismus, obwohl sie die subjektive Seite der wissenschaftlichen Forschung in dem Sinne unterstreicht, daß der Wissenschaftler selber den Gegenstand seiner Forschung bestimmt, ihn beschränkt oder erweitert usw. Dieses Moment zu betonen ist besonders wichtig, weil die Erkenntnistätigkeit die Aufgabenstellung involviert und deshalb nicht auf die Erforschung dessen, was nur von außen gegeben ist, reduziert werden kann. In seinem Artikel „Neorganitscheskaia chimija i nowyje materialy“ (In: Oktjabr i naukschny progress, Bd. 2, Moskau 1967, S. 139) zitiert N. M. Shaworonkow Marcellin Berthelot, einen hervorragenden Chemiker des 19. Jahrhunderts: „Die Chemie schafft sich ihr Objekt selbst. Diese schöpferische Kraft unterscheidet sich wesentlich von der Naturbeschreibung.“ (M. Berthelot: Die chemische Synthese, Leipzig 1877, S. 293.) In unseren Tagen lassen sich diese Worte auch auf einige andere Wissenschaften anwenden, die direkt oder indirekt an der Umgestaltung der objektiven Wirklichkeit beteiligt sind.

reichend ist. Von diesem Gesichtspunkt ist der Gegenstand der Philosophie die Gesamtheit der Probleme, die sich auf Grund der täglichen und historischen, der individuellen und allgemeinmenschlichen Erfahrung, auf Grund von Wissenschaft und Praxis herausbilden. Kein einziges philosophisches System umfaßt alle diese Probleme. Selbst jene nicht, die enzyklopädischen Charakter beanspruchen. Auch sie beschränken sich unweigerlich auf einen gewissen Fragenkreis, wobei sie aus ihrer Betrachtung einige Probleme ausschließen, die in der vorausgegangenen Philosophie eine bedeutende Rolle gespielt haben, neue Probleme hervorheben und mitunter solchen Fragen oder nur einer, denen zuvor keine große Aufmerksamkeit geschenkt wurde, besonders große Bedeutung beimessen. Die philosophischen Lehren hingegen, die keinen Anspruch auf enzyklopädischen Charakter erheben oder ihn grundsätzlich bestreiten, rücken gewöhnlich ein bestimmtes philosophisches Problem an die erste Stelle und ordnen ihm alle übrigen unter oder verwerfen sie sogar. Das heißt, sie wählen eine relativ enge philosophische Thematik aus – das Wahrheitsproblem bei William James, das Problem des menschlichen Individuums in der philosophischen Anthropologie, das Problem der Sprache in der heutigen linguistischen Analyse. Indessen wird im Rahmen dieses speziellen [253] Themas gewöhnlich der Versuch gemacht, wenn auch unter einem bestimmten Aspekt und in der Regel einseitig, die gesamte philosophische Problematik zu untersuchen. Deshalb erweist sich die Beschränkung der philosophischen Problematik nur als Mittel, einen unbegrenzten Kreis von philosophischen Fragen zu behandeln. Diese Beschränkung oder – anders ausgedrückt – Auswahl der Probleme, die von dem Philosophen getroffen wird, kennzeichnet im wesentlichen die Zielsetzung der von ihm geschaffenen Lehre. Übrigens ist der Wissenschaftler in jeder Wissenschaft gezwungen, sich auf bestimmte Probleme zu beschränken, aber in der Philosophie hängt dies weniger mit der Spezialisierung als vielmehr mit der weltanschaulichen Grundeinstellung zusammen.

Daß sich die philosophischen Lehren voneinander nicht nur dadurch unterscheiden, wie sie bestimmte Fragen lösen, sondern auch dadurch, *welche* Fragen sie stellen, hat historische Ursachen. Die philosophischen Probleme stehen in jeder Epoche nicht gleichzeitig auf der Tagesordnung: Sie bilden sich heraus, entwickeln sich und wandeln sich im Laufe der Entwicklung der Gesellschaft, der Philosophie, der Wissenschaften. W. F. Asmus weist mit Recht auf die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung der philosophischen Problematik hin: „In den einzelnen Ländern finden wir in den verschiedenen Etappen ihrer Geschichte bei den einzelnen Philosophen nicht ein und denselben Fragenkreis und keine übereinstimmende, gleich gründliche Bearbeitung der Probleme.“⁷

Die Ungleichmäßigkeit der Entstehung und Entwicklung bestimmter philosophischer Probleme hängt nicht von der Willkür der Denker ab; dadurch, daß sie diese oder jene Probleme auswählen oder neue Probleme entdecken, bringen sie die Bedürfnisse ihrer Zeit, den Stand der erreichten Kenntnisse usw. zum Ausdruck. Das weist somit auch auf die objektive Bedingtheit der Veränderung des Gegenstandes der Philosophie hin.

Selbstverständlich wandelt sich nicht allein der Gegenstand der Philosophie, sondern auch jeder Wissenschaft, insofern sie sich entwickelt und folglich den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung unterworfen ist. Natürlich hat nicht jede neue Entdeckung den Gegenstandswandel einer gegebenen Wissenschaft zur Folge – wäre dies so, müßte sich ihr Gegenstand blitzartig verändern. Unter Veränderung des Gegenstandes einer Wissenschaft sind unserer Meinung nach die grundlegenden, prinzipiellen Veränderungen ihrer Problematik zu verstehen, die das gesamte oder fast das gesamte Spektrum der Grundfragen der Wissenschaft und dementsprechend auch ihrer Forschungsmethoden erfassen. Ein überzeugendes

⁷ W. F. Asmus: Nekotoryje woprossy dialektiki istoriko-filosofskowo prozessa i jewo posnanije. In: Woprossy filosofii, 1961, Nr. 4, S. 118.

Beispiel für die Veränderung des Gegenstandes der Wissenschaft ist die Einführung der Variablen in die Mathematik im Zusammenhang mit der Schaffung der analytischen Geometrie sowie der Differential und Integralrechnung. Das war wie Engels sagte, ein Wendepunkt in der Entwicklung der Mathematik, da diese bis dahin eine Wissenschaft von konstanten Größen war.⁸ Ein anderes nicht weniger anschauliches Beispiel ist die Revolution in der Physik, die durch die Entdeckung der Radioaktivität, des Elektrons, durch die Schaffung der speziellen Relativitätstheorie usw. ausgelöst wurde.

Der Gegenstandswandel einer Wissenschaft im Verlauf ihrer historischen Entwicklung schafft natürlich besondere Schwierigkeiten für ihre Definition. In diesem Zusammenhang werden nicht selten Fragen gestellt, in denen sich eine gewisse Verlegenheit ausdrückt: Haben sich die Forschungsobjekte der Wissenschaft, zum Beispiel der Physik, denn nicht seit der Zeit ihres Bestehens modifiziert? Hat die Physik nicht schon früher die Mikrowelt, die Elementarteilchen und dergleichen beobachtet? Das alles wurde zum Forschungsgegenstand der Physik im Ergebnis ihrer Entwicklung. Hieraus wird klar, daß die ständig tiefere Erkenntnis der objektiven Realität neue, früher unbekannte Forschungsobjekte hervorbringt, was auch eine Veränderung des Gegenstandes der betreffenden Wissenschaft nach sich zieht. Folglich nimmt die Wissenschaft selber am Veränderungsprozeß ihres Forschungsgegenstandes teil, der in diesem Falle nicht nur als etwas Objektives, unabhängig von der Wissenschaft Existierendes, sondern als Kreis von grundlegenden Fragen zu verstehen ist, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt – das eine ist mit dem anderen organisch verknüpft. Der Gegenstandswandel einer Wissenschaft ist also ein eigentümlicher objektiv bedingter Erkenntnisprozeß, der sich im Bereich der wissenschaftlichen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit vollzieht.

Somit ist die Veränderung des Forschungsgegenstandes nicht nur für die Philosophie typisch. Sie ist eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Entwicklung des wissenschaftlichen Wissens. Aber die Philosophieentwicklung unterscheidet sich qualitativ von dem analogen Prozeß in der Physik, Biologie, Mathematik. In der Philosophie geht bekanntlich nicht nur eine Veränderung des Forschungsgegenstandes, sondern auch ein ständiger Streit darüber vor sich, was dieser Gegenstand ist (beziehungsweise sein soll); es findet ein Suchen nach dem Forschungsgegenstand statt, und es gibt unterschiedliche, mitunter radikal entgegengesetzte Vorstellungen über diesen Gegenstand.

In der vormarxistischen Periode hat es wohl keinen hervorragenden Philosophen gegeben, der nicht darauf Anspruch erhoben hätte, eine kopernikanische Wende in der Philosophie bewirkt zu haben. Die Philosophiehistoriker sprechen nicht ohne Grund beispielsweise von der cartesianischen Revolution. Kant hielt seine Lehre für eine kopernikanische Wende in der Philosophie. Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. Unterscheiden muß man allerdings zwischen den wirklichen Revolutionen in der Philosophie und den philosophischen Deklarationen darüber, das heißt zwischen dem objektiven Inhalt des philosophiegeschichtlichen Prozesses und seiner subjektiven Ausdrucksform. Die „Revolution in der Philosophie“, von der beispielsweise die englischen Neopositivisten in einer Kollektivarbeit reden, muß wohl eher als fällige Palastrevolution in der Geschichte des Positivismus bezeichnet werden. Dennoch leuchtet ein, daß das Verhältnis von Kon-^[256]tinuität und Diskontinuität im philosophiehi-

⁸ Die Weiterentwicklung der Mathematik ist ebenfalls verbunden mit einer Wandlung ihres Gegenstandes. Darauf hat A. N. Kolmogorow hingewiesen: „Der Kreis der von der Mathematik untersuchten Mengenverhältnisse und Raumformen erweitert sich außerordentlich sowohl durch die Entwicklung der Mathematik selbst als auch durch neue Forderungen der Naturwissenschaft: Einbezogen werden die zwischen den Elementen der willkürlichen Gruppe, den Vektoren und den Operatoren in funktionalen Räumen bestehenden Beziehungen, die ganze Mannigfaltigkeit der Raumformen einer beliebigen Anzahl von Dimensionen und dergleichen.“ (A. N. Kolmogorow. Matematika. In: Bolschaja Sowjetskaja enziklopedija, 2. Ausgabe, Bd. 26, S. 476.)

historischen Prozeß ein qualitativ anderes als in der Geschichte der Einzelwissenschaften ist. Deshalb vertreten wir, obgleich wir die Spezifik der philosophischen Form des Wissens, die Eigenart der philosophischen Probleme, von denen ein erheblicher Teil in dieser oder jener Form von allen philosophischen Theorien untersucht wird, sowie die allen philosophischen Lehren gemeinsame weltanschauliche Determiniertheit unterstreichen, die Ansicht, daß die Schlußfolgerung, es gebe eine Einheit des philosophischen Forschungsgegenstandes in allen historischen Zeitabschnitten, unberechtigt ist. Das Vorhandensein von gemeinsamen Problemen in der antiken griechischen Philosophie, in der Philosophie der Neuzeit und in der marxistisch-leninistischen Philosophie läßt es keineswegs zu, von einem einheitlichen Gegenstand der Philosophie in diesen Epochen zu reden.⁹

Weiter oben haben wir davon gesprochen, daß alle philosophischen Lehren eine spezifische Weltanschauung darstellen. Darin ist die objektive Einheit des philosophischen Wissens beschlossen, die nicht davon abhängt, daß ein erheblicher Teil der Philosophen ihre philosophischen Auffassungen (und die Philosophie allgemein) nicht als Weltanschauung ansieht. Natürlich erhebt sich die Frage, ob dieses methodologische Verfahren (die Abgrenzung des objektiven Inhalts und der subjektiven Ausdrucksform) nicht auch auf die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie anwendbar ist, ob nicht der Forschungsgegenstand in allen philosophischen Lehren im Grunde ein und derselbe ist, trotz der verschiedenen Anschauungen der Philosophen. Wir meinen, daß man auf diese Frage nur mit einem klaren Nein antworten kann, da der Forschungsgegenstand, die Objekte der Forschung vom Forscher im Rahmen des Wissensbereichs, mit dem er sich befaßt, *bewußt* ausgewählt werden. Da sich die Philosophie nicht mit Einzelproblemen beschäftigt, erweist sich die Wahl des Gegenstandes der philosophischen Forschung, wenn sie sich tatsächlich nicht nur als Neuinterpretation eines bereits vorliegenden Forschungsgegenstandes herausstellt, unvermeidlich als ein (mehr oder weniger weites) Hinausgehen über dessen Grenzen.

Auch eine mit größter Akribie betriebene Untersuchung des Pragmatismus, Personalismus, Strukturalismus, der philosophischen Anthropologie und vieler anderer philosophischer Lehren führt in keiner Weise zu dem Schluß, daß diese Lehren die allgemeinsten Entwicklungsgesetze erforschen, womit sich bekanntlich die Philosophie des Marxismus befaßt. Wenn man diesen den Forschungsgegenstand betreffenden prinzipiellen Unterschied zwischen der Philosophie des Marxismus und anderen philosophischen Lehren ignoriert, wird unzweifelhaft das Wesen der vom Marxismus bewirkten revolutionären Umwälzung in der Philosophie verschleiert. Man kann sich deshalb mit dem Verfasser des Artikels „Philosophie“ im „Philosophischen Wörterbuch“, herausgegeben von M. M. Rosental und P. F. Judin, nicht einverstanden erklären, wenn er behauptet, daß die Philosophie „die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ist, denen sowohl das Sein (das heißt Natur und Gesellschaft) als auch das Denken des Menschen, der Erkenntnisprozeß, unterworfen ist“¹⁰. Erstens ist der Begriff Wissenschaft bei weitem nicht auf jede Philosophie anwendbar. Zweitens hat die

⁹ Genaugenommen läßt sich eine solche Einheit des Forschungsgegenstandes auch in der Geschichte der Einzelwissenschaften nicht nachweisen, da eine Veränderung ihres Gegenstandes im Laufe der Jahrhunderte unweigerlich derartige qualitative Unterschiede nach sich zog, die unmittelbar belegten, daß der veränderte Forschungsgegenstand nicht mehr der frühere geblieben war, daß er im Begriffe war, ein anderer zu werden, beziehungsweise es bereits war. Andernfalls war die Wandlung des Forschungsgegenstandes auf einen unverhältnismäßig engen Rahmen beschränkt, während die Entstehung neuer Teile in jeder Einzelwissenschaft, die Vermehrung der Forschungsobjekte eben bezeugte, daß der Forschungsgegenstand ein anderer geworden war. Freilich kein absolut anderer, da der Zusammenhang mit der vorausgegangenen Wissensentwicklung gewahrt wurde. Aber dieser Zusammenhang kann nicht als Einheit des Forschungsgegenstandes gedeutet werden, weil die Wissenschaft sich einem neuen Kreis von Fragen zugewandt hat, die sie in der Vergangenheit nicht gestellt und nicht zu lösen versucht hatte.

¹⁰ Filossofski slowar. Hrsg. v. M. M. Rosental und P. F. Judin, Moskau 1968, S. 378.

überwiegende Mehrzahl der philosophischen Lehren das Bestehen allgemeiner Gesetzmäßigkeiten für die Natur, die Gesellschaft und die Erkenntnis nicht anerkannt (und erkennt sie auch heute nicht an). Drittens kennt die Philosophie des Altertums und des Mittelalters noch nicht den Begriff Gesetz, während ein beträchtlicher Teil der idealistischen Lehren der Neuzeit und der neuesten Zeit die Erforschung von Gesetzen der Kompetenz [258] der Naturwissenschaft zurechnet. Viertens machen die meisten idealistischen Lehren einen Unterschied zwischen dem „Sein“ einerseits und der Natur und Gesellschaft andererseits. Fünftens bestreitet der Agnostizismus ganz allgemein, daß es möglich ist, die objektive Realität zu erkennen, und zieht damit die Existenz jener objektiven Gesetze von Natur und Gesellschaft in Zweifel, von denen in der angeführten Definition die Rede ist. Es ist keine Frage, daß diese Definition beispielsweise nicht auf den Berkeleyanismus, den Humeismus, den Irrationalismus und den Intuitionismus anwendbar ist. Es wäre unsinnig zu behaupten, daß die Vertreter dieser Lehren entgegen ihrer eigenen Überzeugung die allgemeinen Gesetze des Seins und der Erkenntnis erforschen.

Der Verfasser der hier besprochenen Definition ist vom Begriff des Gegenstandes des dialektischen Materialismus ausgegangen und hat ihn nach geringfügiger Abänderung auf alle philosophischen Lehren ausgedehnt. Eine solche Extrapolation, die die qualitativen Unterschiede zwischen der Philosophie des Marxismus und den anderen Lehren verwischt, geht offensichtlich von der Annahme aus, daß der Gegenstand der Philosophie im gesamten Verlauf ihrer Entwicklung einheitlich gewesen ist. Verarmt aber in diesem Falle nicht der Begriff der Entwicklung der Philosophie?

Die These von der qualitativen Veränderung des Gegenstands der Philosophie im Prozeß ihrer Entwicklung hat, da die Philosophie trotz aller Veränderungen Philosophie bleibt, nicht nur die Anerkennung dessen, daß es eine spezifische philosophische Form der Erkenntnis, sondern in den verschiedenen philosophischen Lehren auch einen spezifischen objektiven Inhalt gibt, zur Voraussetzung. Der letztgenannte Umstand, der die Problematik der Philosophie charakterisiert, ermöglicht es, Klarheit über die Grenzen der Veränderung ihres Gegenstandes und über jenes Gemeinsame zu erlangen, das für den Forschungsgegenstand der verschiedenen philosophischen Theorien kennzeichnend ist. Dieses Gemeinsame kann man als die Hauptthemen der Philosophie definieren. Ihre Untersuchung soll dem Ziel dienen, einer metaphysischen Gegenüberstellung des gegenständlichen Inhalts der verschiedenen philosophischen Lehren vorzubeugen. [259]

Die philosophischen Hauptthemen

In den kosmologischen Überlegungen der antiken Philosophen, in erster Linie der Materialisten, entdecken wir das erste Hauptthema der Philosophie – das Problem der vom Menschen (und der Menschheit) unabhängigen absoluten Realität, von der der Mensch abhängt und die grenzenlos, ewig und seinen Kräften unendlich überlegen ist. Heraklit sagte: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle *Wesen*, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“¹¹ In der griechischen Mythologie spiegelt sich die von den geographischen Vorstellungen der Alten begrenzte Welt als aus dem Chaos durch die Macht göttlicher Titanen entstanden, die in ihrer ursprünglichen Form animistische Personifizierungen der elementaren Naturgewalten waren. Die Philosophie bricht mit diesen Vorstellungen. Die ersten Materialisten versuchten, die Welt aus sich selbst heraus zu erklären und an die Stelle

¹¹ Herakleitos: (Fragment 30.) In: H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 157-158. – Lenin, der diese Heraklitsche These zitiert, kommentiert sie mit der vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt hochwichtigen Bemerkung: „Eine sehr gute Darlegung der Prinzipien des dialektischen Materialismus.“ (W. I. Lenin: Konspekt zu Lassalles Buch „Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“. In: Werke, Bd. 38, S. 331.)

der dem denkenden Menschen unbegreiflichen übernatürlichen Kräfte die tagtäglich zu beobachtenden Naturprozesse und -erscheinungen zu setzen. Die ursprüngliche materialistische Vorstellung von der Einheit der Welt, vom Urgrund, vom Urstoff, aus dem alle Dinge entstehen, enthält in sich nichts anderes als das Streben, den natürlichen Zusammenhang, die wechselseitige Abhängigkeit der Erscheinungen zu verstehen und damit die religiösen Vorstellungen von übernatürlichen Wesen auszuschalten. Natürlich ist die Idee des Urgrundes, des Urstoffes nicht wissenschaftlich, aber wenn man berücksichtigt, daß keineswegs der Anfang der Welt in der Zeit, sondern lediglich die allgemeine Grundlage (und Quelle) der Vielfalt der einzelnen Dinge gemeint war, dann wird verständlich, daß diese Ausgangsthese der materialistischen Grundauffassung nicht widerspricht, sondern daß sie eine tiefe dialektische Vermutung von der Einheit des Endlichen und Unendlichen, des [260] Vergänglichen und Ewigen, des Einzelnen und Allgemeinen enthält.

In unserer Zeit erhebt die Philosophie in dem Maße, wie sie sich auf die Naturwissenschaft stützt, keinen Anspruch auf die Schaffung eines eigenen Bildes des Universums. Sie geht von dem naturwissenschaftlichen Weltbild aus, überdenkt es, interpretiert und verallgemeinert es mittels der philosophischen Kategorien und gelangt dadurch zu Schlußfolgerungen, die in den naturwissenschaftlichen Daten – zumindest unmittelbar – nicht enthalten sind, aber ihnen andererseits auch nicht widersprechen. Wir denken hierbei natürlich an die materialistische Philosophie, da der Idealismus, selbst in seiner den Eindruck der Wissenschaftlichkeit erweckenden Form, die Erklärung der Natur aus sich selbst ablehnt und häufig nicht einmal ihre vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Existenz anerkennt.

Somit ist auch heute wie bereits am Anfang der Zivilisation die erste Frage, die sich der philosophisch denkende Mensch vorlegt, die Frage, was die Welt darstellt, in der wir leben. Was ist das, was uns unbekannt ist, das aber unbedingt existiert, wenn wir uns nicht an die Auffassung halten, nach der nur das existiert, was wir kennen? Ist dieses, das Unbekannte, das noch nicht Erkannte, aber Existierende etwa, das dem uns Bekannten mehr oder weniger ähnlich ist, oder unterscheidet es sich grundlegend davon, daß die von uns erworbenen Kenntnisse nichts bieten, um es begreifen zu können?

Bereits in der antiken Philosophie finden wir viele Antworten auf diese oder andere ihr analoge Fragen. Die altgriechischen Materialisten gehen von dem sinnlich wahrnehmbaren Weltbild aus, und in dieser Hinsicht unterscheiden sie sich kaum von den Naturforschern der Neuzeit, die über unvergleichlich umfangreichere Sinnesangaben verfügten und sie dank der Entwicklung des theoretischen Wissens kritisch analysierten. Die alten Materialisten hielten das sinnlich wahrnehmbare Weltbild keineswegs für erschöpfend. Sie befaßten sich im Gegenteil damit, das aufzufinden, was unmittelbar nicht von den Sinnen wahrgenommen wird, aber auf Grund der Sinnesangaben durch logisches Schließen entdeckt werden kann. So entstehen die Fragen nach dem Urgrund, [261] Elementen, den Homoiomerien, den Atomen und dem Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Welt überhaupt sowie die Idee der Pluralität der Welten, der Unendlichkeit und Einheit des Universums usw. Selbst jene Materialisten, die den Urstoff oder die Elemente als sinnlich Gegebenes betrachten, gelangen zu dieser Erkenntnis durch logisches Schließen, da aus einem bestimmten sinnlich gegebenen Stoff unmittelbar nicht folgt, daß er primär ist beziehungsweise einen unerläßlichen Bestandteil allen Seins bildet. Man muß diesen Stoff aus der Vielfalt der sinnlich gegebenen Erscheinungen absondern und seine besondere Rolle in der Natur begründen. Im Zusammenhang mit den Versuchen, die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zu klassifizieren, die Beziehungen der Gleichheit und des Unterschiedes festzustellen, die Koordination und Subordination zwischen ihnen zu ermitteln, bilden sich die kategorialen Hauptmerkmale der objektiven Wirklichkeit heraus: Sein, Werden, Identität und Unterschied, Einheit der Gegensätze, Einzelnes und Allgemeines, Einheitliches und Vielfältiges, Wesen und Erscheinung, Notwendigkeit,

Inhalt und Form, Materie usw. Die philosophischen Kategorien werden mit den Worten der natürlichen, gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, die allmählich über die Grenzen des täglichen Sprachgebrauchs hinausgehende Bedeutungen annehmen. So erlangt das Wort „Sein“ in der Lehre des Parmenides die Bedeutung einer Kategorie, da es sich nicht mehr auf alles, was ist, bezieht, sondern im Gegenteil auf das, was sich grundlegend von der sinnlich wahrnehmbaren Realität unterscheidet.

Die philosophischen Lehren der Antike, die den ursprünglichen elementaren Materialismus ablehnen, interpretieren das sinnlich Nichtwahrnehmbare, das Allgemeine, das Wesentliche als dem sinnlich Gegebenen entgegengesetzt, womit sie den Boden für die idealistische Lehre von dem Doppelcharakter – dem diesseitigen und dem transzendenten Wesen – des Seins vorbereiten. Der Idee der Einheit der unendlichen Vielfalt der Naturerscheinungen, in ihrer ursprünglichen Form ein Synonym für materialistische Weltanschauung, stellt der Idealismus Platons die Lehre vom prinzipiellen Gegensatz der sinnlichen und der sinnlich nicht wahrnehmbaren, aber theoretisch denkbaren Realität entgegen. Dabei wird die sinnlich [262] wahrnehmbare Wirklichkeit als Ergebnis der höheren, transzendenten, unkörperlichen Realität interpretiert. So entsteht die Idee vom prinzipiellen Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen, des Materiellen und Ideellen, das heißt die idealistische Abwertung der sinnlich wahrnehmbaren Realität als unwahr, unecht, wenn auch existierend. Erkenntnistheoretisch bedeutet diese Fragestellung, daß theoretisches und empirisches Wissen, Begriffe und Sinnesangaben, Worte und einzelne Gegenstände einander metaphysisch gegenübergestellt werden. Das Höhere im Erkenntnisprozeß wird ontologisch gedeutet und an die Stelle der naiven, auf theoretische Erfassung der Welt keinen Anspruch erhebenden Mythologie tritt die theoretisch begründete idealistische Schöpfung des Mythos.

Das wird besonders offenkundig am Beispiel der Lehre Platons, der nicht nur die antiken Mythen wiederholt, sondern sich ihrer auch weitgehend für die Erklärung der idealistischen Weltallkonzeption bedient. Somit tritt bereits im Altertum der unversöhnliche Gegensatz der beiden philosophischen Grundanschauungen über die Natur, die Welt im ganzen und die Außenwelt in Erscheinung.

Eine der großen Ideen, die der Philosophie der nachfolgenden Epochen von der Antike überliefert wurden, ist die Idee der Substanz, die ein Sammelbegriff ist, der neben der gewöhnlichen Vorstellung von der Notwendigkeit dessen, auf dem alles „ruht“, sowohl das wissenschaftliche Prinzip der Erklärung der Welt aus ihr selber und das Prinzip der Einheit der ganzen Vielfalt des Seins als auch die Idee der Einheit des Allgemeinen, des Besonderen und des Einzelnen wie die Vorstellung von der allgemeinen Notwendigkeit, Kausalität usw. enthält.

„Der logische Gedanke der Substanz“, schreibt Ernst Cassirer, „steht an der Spitze der wissenschaftlichen Weltbetrachtung überhaupt; er ist es, der geschichtlich die Grenzscheide zwischen Forschung und Mythos vollzieht ... Der Versuch, die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Wirklichkeit aus einem einzigen Urstoff abzuleiten, enthält eine allgemeingültige Forderung in sich, die, wie unvollkommen sie zunächst auch erfüllt werden mag, dennoch der charakteristische Ausdruck einer neuen Denkweise und einer neuen Fragestellung ist.“¹² Mit Recht hebt Cassirer die Bedeutung des Substanzproblems, das den zentralen Punkt des „kosmischen“ Themas bildet, hervor. Gleich Kant deutet er die Substanz nur als subjektiven logischen Begriff, mit dessen Hilfe das erkennende Subjekt die Welt aus den Sinnesangaben konstruiert. Das Problem der außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden Welt, der unüberschaubaren, unerschöpflichen, elementaren, aber dennoch gesetzmäßigen Welt wird gegen das Problem der Einheit des menschlichen Wissens ausgetauscht.

¹² E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1923, S. 200.

Diese für den Idealismus charakteristische Einengung der objektiven Wirklichkeit besagt, daß die wichtigste philosophische Verallgemeinerung der antiken Epoche preisgegeben worden war.

Das europäische Mittelalter, dessen herrschende Idee die christliche Vorstellung vom allmächtigen Schöpfer der endlichen, das heißt in Zeit und Raum begrenzten Welt ist, konnte keinen wesentlichen Beitrag zur philosophischen Lehre von der Substanz leisten, da die religiösen Postulate den ursprünglichen und entwicklungssträchtigen wissenschaftlichen Inhalt des Problems ausschlossen. Die scholastische Idee von der Vielfalt der von Gott geschaffenen Substanzen reduzierte den Begriff der Substanz auf die empirische Vorstellung von qualitativ unveränderlichen Formen, Gattungswesenheiten, Stoffen. Nicht von ungefähr setzt deshalb die antifeudale Philosophie in der Epoche der frühen bürgerlichen Revolutionen der scholastischen Konzeption von der Kontingenz der Welt die erhabene Idee der Substantialität der Natur entgegen. Diese Idee wurde unbeschadet des dualistischen Charakters seiner Philosophie im wesentlichen schon von Descartes begründet. „In seiner *Physik*“, führten Marx und Engels aus, „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.“¹³ In den materialistischen Lehren des 17. und 18. Jahr[264]hunderts erfährt die Tendenz, die sich bei Descartes abgezeichnet hatte, eine glänzende Vollendung.

Die scholastische Idee von der Kontingenz der Welt, die untrennbar verbunden ist mit der Schöpfungslehre, mit der Vorstellung von der räumlich-zeitlichen Begrenztheit der Natur, wurde von der heliozentrischen Weltanschauung diskreditiert, die das gewohnte, mit der gewöhnlichen Erfahrung übereinstimmende und zudem von der biblischen Legende gestützte Weltbild umstürzte. Die Erde erschien dem Menschen nun nicht mehr als das Zentrum eines endlichen Universums, sondern als ein Planet in einem der zahllosen Sonnensysteme. Das kopernikanische heliozentrische System und die Schlußfolgerungen, die von Giordano Bruno und anderen Philosophen daraus gezogen wurden, öffneten dem Menschen den Blick für die physikalische Unendlichkeit der materiellen Welt und gaben ihm zugleich einen neuen Maßstab für die Beurteilung der auf der Erde ablaufenden Prozesse.¹⁴ Diese Modifikation der Frage nach der Unendlichkeit, die sich zuvor vor den Philosophen hauptsächlich im Zusammenhang mit den mathematischen Vorstellungen von der Reihe der natürlichen Zahlen, von der unendlichen Teilbarkeit erhob, bedeutet – zumindest für die materialistische (und folglich auch für die naturwissenschaftliche) Weltanschauung –, daß das Problem der Substanz mit dem Problem der Substantialität der Natur, der Materie, verschmolz. Das heißt, daß man, allerdings auf neuer, wissenschaftlich bereicherter theoretischer Grundlage, zu den antiken Vorstellungen vom grenzenlosen Kosmos, der ewig existiert und ewig die unendliche Vielfalt der Erscheinungen erzeugt, zurückkehrte.

Von den nebulösen Vorstellungen über den Urgrund und den abstrakten, im Grunde genommen tautologischen Sätzen (nach Art des berühmten: „Aus nichts entsteht, nichts“) ab[265]rückend, nähert sich die materialistische Philosophie der Neuzeit im Kampf gegen die

¹³ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 133.

¹⁴ Diesen philosophischen Sinn der heliozentrischen Lehre hebt M. A. Dynnik zu Recht hervor: „Ausgangspunkt, inneres Mysterium und Endziel der Weltanschauung Giordano Brunos war der neue Mensch – der Mensch der Renaissance, der am Ende der Nacht des Mittelalters das Licht der aufgehenden Sonne sah und seinen Blick in die Unbegrenztheit des Kosmos richtete ... Die Wahrheit vergleicht Bruno mit dem Licht der Sonne. Dieser Vergleich hatte Sinn in der Epoche des Kampfes um die neue, die heliozentrische Weltauffassung, im Kampf gegen das veraltete geozentrische System.“ (M. A. Dynnik: Tschelowek, solnze i kosmos w filosofii Dshordano Bruno. In: Woprossy filosofii, 1959, Nr. 11, S. 78, 79.)

Theologie und die idealistischen Lehren dank der weltanschaulichen Erfassung der Entdeckungen der Naturwissenschaft immer mehr in der wissenschaftlichen Problemstellung der objektiven Realität. Die Substanz, die das naive philosophische Bewußtsein des Altertums sich als das absolut Erste vorstellte, wird in der Philosophie der Neuzeit nicht mehr als absoluter Stoff, als Urmaterie angesehen, auf der das ganze Weltall „ruht“ oder aus der es entstanden ist.

Der spinozistische Begriff der Substanz-Natur als Ursache ihrer selbst eröffnet die imposante Perspektive einer wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis der materiellen Einheit der Welt. Aber der Substanz Spinozas fehlt die Bewegung, die Aktivität. Leibniz stattet die Substanz mit Kraft aus. Er verwandelt sie faktisch in eine Kraft, setzt sie aber in idealistischer Manier der angeblich passiven Materie entgegen und entwickelt, da er nicht mit der Interpretation des Weltalls bricht, die Idee des Pluralismus der Substanzen, die die Annahme einer prästabilierten Harmonie zur Folge hat.

Die Kritik des Substanzbegriffs durch John Locke ist gegen die idealistische Vorstellung vom transzendenten Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge gerichtet. Locke lehnt die spekulative, rationalistische Vorstellung von einer übersinnlichen Substanz ab, denn alles Reale, erklärt er, könne auf Grund der Aussagen der Sinnesorgane, der Beobachtungen und Experimente fixiert werden. Lockes Nachfolger aus dem materialistischen Lager (zum Beispiel John Toland, und die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts) führen den Begriff der Substanz auf den Begriff der Materie zurück und formulieren in Weiterentwicklung der Idee Spinozas die äußerst wichtige These von der Selbstbewegung der Materie.

Die Vertreter des idealistischen Sensualismus (Phänomenalismus) verwerfen hingegen die Kategorie der Substanz, wie dies beispielsweise George Berkeley tut, der einerseits die materielle Welt in Empfindungen des Menschen auflöst, andererseits den absoluten Grund und die Ursache dieser Welt der Empfindungen in Gott zu finden sucht. Der objektive Idealismus setzt an die Stelle eines unbegreiflichen, nirgend feststellbaren übernatürlichen Wesens die „Weltvernunft“, die [266] angeblich der Natur immanent ist und sich letzten Endes im Menschen, in der Geschichte der Menschheit manifestiere. Nach der Hegelschen Lehre ist Substanz die allumfassende dialektische Einheit von Subjekt und Objekt, das absolute Denken, die Einheit der Gegensätze, der allgemeine Prozeß der Bewegung, Veränderung und Entwicklung. Deshalb, sagt Hegel, darf man die Substanz nicht nur als den Beginn der Wirklichkeitsentwicklung ansehen, sondern muß in ihr auch deren Resultat sehen. Diese spekulative Konzeption ist eine idealistisch-dialektische Interpretation der Universalität und des Wesens des Entwicklungsprozesses, der auf diese Weise als substantieller Prozeß aufgefaßt wird. In der „Wissenschaft und Logik“ wird von der Substanz als von einer der Hauptdefinitionen des Wesens ausgegangen, das Hegel als System wechselseitig verbundener Kategorien charakterisiert. Der Begriff Substanz wird von Hegel nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die Gesellschaft angewendet, in der er die substantiellen Unterschiede und ihre Einheit aufzudecken sucht. In der Hegelschen Ästhetik ist die Rede von „substantiellen Charakteren“, die sich in tragischen Situationen manifestieren.

Der dialektische und historische Materialismus, der die Entwicklung der voraufgegangenen Philosophie kritisch zusammenfaßt und die naturwissenschaftliche These von der wechselseitigen Umwandlung der Bewegungsformen der Materie verallgemeinert, führt den Nachweis, daß die Substanz nicht eine besondere absolute Wesenheit, nicht die unveränderliche Grundlage der vielfältigen, sich verändernden Wirklichkeit ist. Der spinozistische Substanzbegriff – darauf weist Engels hin – drückt die universelle Wechselwirkung der Erscheinungen aus.¹⁵

¹⁵ Siehe Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 499.

Die dialektisch-materialistische Interpretation dieser Wechselwirkung gründet sich auf die Anerkennung der universellen Umwandelbarkeit der Bewegungsformen der Materie. „Weiter zurück als zur Erkenntnis dieser Wechselwirkung“, schrieb Engels, „können wir nicht, weil eben dahinter nicht zu Erkennendes liegt.“¹⁶ Die Substanz ist somit die Einheit von Materie und Bewegung, ein universaler Deter-[267]minismus, der sich allseitig in der Bewegung, Veränderung und Entwicklung sowie in der Einheit der sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze manifestiert, kurzum in dem unvergänglichen, der Materie immanent eigenen dialektischen Prozeß der Selbstbewegung, der Selbstentwicklung, dessen vielfältige Formen sowohl in genetischer Beziehung als auch im Prozeß des Nebeneinanderbestehens einheitlich sind. Substanz als absolutes Substrat, als etwas von der Materie und der ihr innewohnenden Eigenbewegung Verschiedenes ist eine metaphysische Abstraktion, deren Haltlosigkeit in unserer Zeit von der Philosophie des Marxismus und den Naturwissenschaften gänzlich aufgedeckt wurde.¹⁷ Die Substanz ist die materielle Einheit der Welt oder, anders ausgedrückt, die materielle Einheit der Welt ist substantiell, das heißt unbegrenzt in Zeit und Raum, folglich ewig, absolut, allumfassend. „Die Einheit der Welt“, sagt Engels, „besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst *sein* muß, ehe sie *sein* kann. Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.“¹⁸ Das heißt, daß nicht nur die materialistische [268] Philosophie, sondern auch alle anderen Wissenschaften und die Praxis beweisen, daß die Erscheinungen der Natur und Gesellschaft keine duale – diesseitige und jenseitige – Existenz haben, daß es nichts außerhalb und innerhalb der Welt gibt, das sich prinzipiell von jenen materiellen Prozessen unterscheidet, die von der Menschheit erkannt und umgestaltet werden. Allein, so sagt Engels, „die Abfassung eines exakten Gedankenabbildes des Weltsystems, in dem wir leben, bleibt für uns sowohl wie für alle Zeiten eine Unmöglichkeit“¹⁹. Das Problem bleibt deshalb für die fortschreitende Erkenntnis offen, der idealistischen Mystifikation ist es jedoch auf Grund ihrer Resultate ein für allemal unzugänglich.

So sieht das erste philosophische Hauptthema aus. Seine Entwicklung führt gesetzmäßig zur Herausbildung des zweiten Hauptthemas der Philosophie – zum *Problem des Subjekts*. Bereits Protagoras behauptete, der Mensch sei das Maß aller Dinge, da er annahm, daß die Wahrnehmungen der einzelnen Individuen, wie sehr sie sich auch voneinander unterscheiden, alle auf die Existenz dessen hinweisen, das in der Sinneswahrnehmung enthalten ist. Deshalb ist laut Protagoras der Honig zugleich süß und bitter: Ein an Gelbsucht Erkrankter empfindet

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Nichtsdestoweniger sehen die idealistischen Lehren des 20. Jahrhunderts in der Anerkennung der materiellen Einheit der Welt einen ungerechtfertigten Schematismus, eine apriorische Unifikation [Vereinheitlichung] der Wirklichkeit, einen spekulativen Monismus und dergleichen. Im selben Zuge, da die Naturwissenschaft die materialistische These von der Einheit der Welt bestätigt, verwirft der moderne Idealismus die Idee der Welt-einheit überhaupt und setzt ihr den Pluralismus entgegen. So nimmt William James, der das Problem des Einheitlichen und des Vielen als das zentrale in der Philosophie bezeichnet, an, daß alle sich in gewissen Grenzen praktisch bewährenden denkbaren Aspekte des philosophischen Monismus theoretisch nicht begründet werden können. Er kritisiert den objektiven Idealismus rationalistischer Prägung und rechnet dessen Anschauungen dem Materialismus zu. „Die Einheit der Welt, wie man sie gewöhnlich auffaßt“, schreibt er, „ist ein Prinzip, das in all seiner Erhabenheit vollkommen inhaltsleer ist.“ (W. James: Der Pragmatismus, S. 103.) Jedoch schließt James' Pluralismus, dem er die Konzeption des „monierten Seins entgegenstellt“ keinerlei positiven, von den Wissenschaften bestätigten Inhalt ein. Es ist dies nur eine Ablehnung des Monismus, die als Abkehr vom Dogma und Gewährung von Freiheit für die wissenschaftliche Forschung und ... von der Religion behandelt wird. Der neopositivistische erkenntnistheoretische Pluralismus hat zu dieser Konzeption nichts Neues hinzugefügt.

¹⁸ Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 41.

¹⁹ Ebenda, S. 34.

den Honig als bitter, folglich entdeckt er in ihm Bitterkeit, die der gesunde Mensch nicht bemerkt.

Protagoras hat offensichtlich das Subjekt nicht dem Objekt gegenübergestellt, obwohl er das sinnliche Bewußtsein als Realitätskriterium ansah. In diesem Bewußtsein war keinerlei subjektiver Inhalt – letzterer widerspiegelt und reproduziert stets das objektiv Reale. Den Menschen als Maß der Dinge zu nehmen ist jedoch eine Prämisse, die die Möglichkeit subjektivistischer Wirklichkeitsdeutung einschließt. Diese Möglichkeit wurde in der Folgezeit von den verschiedenen idealistischen Lehren realisiert.

Die philosophische Kosmologie der alten Griechen konnte, da ihr hierfür die erforderlichen naturwissenschaftlichen Daten fehlten und es noch keine entwickelte erkenntnistheoretische und logische Begriffsanalyse gab, auf deren Grundlage dieses Problem zu seiner Erforschung nach allen Richtungen hin hätte systematisch aufgegliedert werden können, keine konkrete Ausarbeitung erfahren. Die Meinungsverschiedenheiten zwischen den alten Naturphilosophen wie auch ihre Ansichten über das, was der Urstoff oder die Grundelemente sind, trugen im gewissen Sinne subjektiven Charakter, das heißt, sie waren eher Vermutungen als durch Tatsachen belegte Erkenntnisse. Dieser Umstand erklärt offenbar die erkenntnistheoretischen Quellen jener Umwälzung in der Entwicklung des altgriechischen philosophischen Denkens, die sowohl mit dem Wirken der Sophisten als auch mit der Tätigkeit von Sokrates in Zusammenhang steht.

Bereits die Sophisten geben die kosmologische Problematik auf, da sie nur das interessierte, was unmittelbar mit dem Leben des menschlichen Individuums verbunden ist. Sokrates setzt, obwohl er die von den Sophisten angewandten Urteils- und Beweismethoden verurteilt, diese bereits in der Lehre der Sophisten praktizierte Wende von der Philosophie des Kosmos zur philosophischen Betrachtung des Menschen im Grunde genommen fort und vertieft sie. Sokrates behauptet, daß die Philosophie außerstande sei, kosmologische Probleme zu lösen, ja, daß sie eigentlich auch nicht die Aufmerksamkeit des Weisheitsliebenden auf sich zögen, der sich dessen bewußt sei, daß die Hauptsache in der Philosophie die Erkenntnis des eigenen Wesens durch den Menschen ist. Überdies erweist sich diese Gegenüberstellung der Aufgabe, die Außenwelt zu erkennen, und der Aufgabe der Selbsterkenntnis bei näherer Betrachtung als Weiterentwicklung des gleichen intellektuellen Anliegens, das die philosophische Kosmologie hervorbrachte. Trachteten die Naturphilosophen danach, eine von der Mythologie unabhängige Anschauung der Außenwelt, der Welt im ganzen zu schaffen, so arbeiteten die Sophisten und Sokrates eine von der Mythologie unabhängige philosophische Theorie des Menschen aus.

Über die Lehre des Sokrates sagt Hegel, daß darin „das Entscheiden das Subjekt auf sich genommen hat“²⁰. Darin eben ist der philosophische Ausdruck der antimythologischen Tendenz zu sehen, die durch die Entwicklung der Sklavenhaltergesellschaft hervorgerufen wurde.

Für Sokrates sind die Fragen nach der Natur des menschlichen Wesens (Seele und Körper, Leben und Tod, Sinn des [270] Lebens, Bestimmung des Menschen), nach der Natur des Wissens, der Wahrheit, der Gerechtigkeit die philosophischen Hauptfragen. Freilich interessiert Sokrates nicht der Mensch als Individuum, das sich von den anderen Individuen unterscheidet, der Mensch von seiner subjektiven Seite. Er betrachtete das Wesen des Menschen nicht als körperliches, sinnliches, individualisiertes Wesen. Das menschliche Wesen ist nach seiner Lehre körperlos, unsterblich, während der Körper des Menschen nur eine die Seele einsperrende vergängliche Hülle bildet, die mit seinem Tode zerfällt und dadurch die unver-

²⁰ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 2. Bd., S. 100.

gängliche Seele befreit. Was aber macht das Wesen der Seele aus, wenn sie dem körperlichen Sein des Menschen innerlich fremd ist? Diese Frage beantwortet Platon ausführlich: Es ist das Wissen von der jenseitigen Welt der Ideen, von wo die menschliche Seele in diese ihr fremde Welt der Sinnendinge gekommen ist. Die menschlichen Seelen unterscheiden sich voneinander durch das Ausmaß des Wissens über das Transzendente. Andere Unterschiede sind für Platon nicht von wesentlicher Bedeutung, da er sie als von dem Wissen abgeleitet ansieht. Aber dieses Wissen ist von der realen, sinnlich wahrnehmbaren Welt gelöst, deren Erscheinungen bestenfalls nur der Seele helfen, sich an das zu erinnern, was sie von allem Anfang an weiß.

Die idealistisch-intellektualistische Konzeption des Subjekts wird von Platon konsequent nicht nur in der Lehre vom Wissen und dessen Ursprung, sondern auch in der Ästhetik und in der Theorie der Emotionen durchgeführt. Vom Schönen in seiner körperlichen, vergänglichen Form zur schönen Seele und von ihr zur transzendenten Idee des Schönen – das ist der Weg der ästhetischen Erkenntnis.

Mit dieser Konzeption des Schönen ist auch der Versuch Platons organisch verknüpft, das transzendente Wesen der Liebe als eines Gefühls zu enthüllen, das nach dem mit dem Trieb zum Individuellen, Einzelnen unvereinbaren absolut Schönen strebt. Die der Liebe würdige Schönheit, sagt Platon, „wird ... nicht vor Augen treten als ein Antlitz oder Hände oder etwas anderes, was dem Leibe angehört, auch nicht als Wort oder als Erkenntnis, auch nicht als in etwas anderem enthalten, in einem Lebewesen oder auf Erden oder im Himmel oder in irgend etwas, sondern als es selbst, das mit sich [271] und für sich ewig ist von einer Art. Aber alles andere Schöne hat an jenem auf irgendeine Weise teil, so daß, wenn auch dieses andere entsteht und vergeht, jenes weder zunimmt noch abnimmt, noch sonst irgendwie davon berührt wird.“²¹

Somit hebt die antike Philosophie, die die Frage nach dem Subjekt aufgeworfen hat, die menschliche Subjektivität noch nicht mit hinreichender Bestimmtheit heraus, richtiger gesagt, sie stellt das Subjektive nicht dem Objektiven gegenüber.²² Dieser Auffassung entspricht auch der für die antike Philosophie charakteristische Sprachgebrauch. Subjekt wird der Träger bestimmter Eigenschaften, das Substrat, die Substanz sowie das der Beurteilung Unterliegende genannt. Folglich ist Subjekt das, was man in der Neuzeit Objekt zu nennen begann. Das drückt sich auch in der Problemstellung vom Menschen aus, dessen spezifische Besonderheiten als besondere Eigenschaften eines Objekts gedeutet werden, das eine Seele, Sinnesorgane, körperliche Merkmale usw. besitzt.

Die mittelalterliche europäische Philosophie behält diese Sprachregelung bei, geht jedoch über die Grenzen der antiken Auffassung des Menschen hinaus, da sie ihr Willensfreiheit zuschreibt, die gewöhnlich als Eigenwille interpretiert wird, das heißt als Abweichung von der von Gott festgelegten Ordnung. Das ist eine negative Charakteristik der menschlichen Subjektivität, die völlig der mittelalterlichen Auffassung des Menschen als Wesen entspricht, das sich auf Grund seiner körperlichen sinnlichen Natur zum Bösen hingezogen fühlt.

Eine neue, das Subjekt betreffende Fragestellung entsteht in der bürgerlichen Philosophie des 17. Jahrhunderts, die den Kampf der Bourgeoisie für die Befreiung der menschlichen Persön-

²¹ Platon: Das Gastmahl oder Über die Liebe. In: Über die Freundschaft, die Liebe und das Schöne, München/Zürich 1960, S. 137.

²² Unserer Auffassung nach braucht die Demokritische Gegenüberstellung von dem, was Seiendes genannt wird und dem wahrhaft Seienden nicht als philosophischer Subjektivismus gedeutet zu werden. Demokrit bestreitet nicht die objektive Realität dessen, was von der allgemeinen Meinung anerkannt wird, sondern ist bemüht, ihren Grund, ihre Ursache aufzudecken. Die atomistische Hypothese dient Demokrit zur Erklärung des Festen und Flüssigen, des Schweren und Leichten, des Warmen und Kalten, das heißt dessen, was das Seiende genannt wird.

lichkeit aus den feudalen Fesseln widerspiegelt. Descartes erklärt die menschliche Vernunft zum unfehlbaren Richter in den Fragen Wahrheit und Irrtum, denn die Ver-[272]nunft sei die jeden Zweifel ausschließende Fähigkeit, sich die Dinge klar und deutlich vorzustellen. Die Irrtümer haben nach Descartes als Ursache die Willensfreiheit, die von der Vernunft unabhängig ist und das Begehrte dem Wahren vorzieht. Diese Duns Scotus nahestehende Ansicht über den Willen dient Descartes dazu, die menschliche Vernunft zu rühmen, der auf diese Weise die Verantwortung für die Irrtümer abgenommen wird. Die Vernunft erkennt keine Autoritäten an: Sie vertraut nur sich selber, ihrer Intuition, die die axiomatischen Wahrheiten entdeckt – die Grundlage alles abgeleiteten Wissens, dessen Ideal die Mathematik bildet. Die erste derartige absolute axiomatische Wahrheit sei die These: „Ich denke, also bin ich.“ Alles übrige müsse in Zweifel gezogen werden, zumindest solange seine Existenz, ausgehend von dieser intuitiven Grundvoraussetzung, nicht logisch bewiesen sei.

Descartes preist die kritisch denkende menschliche Persönlichkeit als Subjekt der Erkenntnis, aber seine Vorstellungen vom moralischen Wesen der Menschen sind nicht frei von mittelalterlichen Vorurteilen: Für die Grundlage der Sittlichkeit hält er die Religion, da die Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft ihn unfähig mache, sich seiner Autorität zu unterwerfen. Der Wille bedarf einer anderen Autorität – der Religion, guter Traditionen, der vom Staat errichteten Ordnung.

Im Gegensatz zur abstrakt rationalistischen Konzeption des Menschen, die die Sinnlichkeit, die Affekte als etwas Niedriges bewertet, arbeitet die materialistische Philosophie des 17. und besonders des 18. Jahrhunderts die empirische Lehre vom Subjekt aus, fußend auf der sensualistischen These, nach der die Kenntnisse und das gesamte emotionale Leben des Menschen ihren Ursprung in den Sinneswahrnehmungen der Außenwelt haben. Der mechanische Materialismus behandelt den Menschen als einen Naturkörper, der ihren Gesetzen unterworfen ist. Diese Vorstellung als eines von der umgebenden Wirklichkeit zwangsläufig bedingten „Naturwesens“ ist die humanistische Rehabilitierung des sinnlichen menschlichen Lebens, das die Religion verurteilt und der Rationalismus des 17. Jahrhunderts eindeutig unterbewertet.

La Mettrie, der zum Unterschied von Spinoza die Gegen-[273]überstellung des Vernünftigen und des Sinnlichen ablehnt, erklärt, daß das Sinnesleben vielfältig und vollwertig, aber gleichzeitig vernünftig beziehungsweise natürlich sein kann und muß. „Ich moralisiere nicht, noch predige ich, noch eifere ich – ich erkläre“, sagt er.²³ Und als er feststellt, daß „der Mensch eine Maschine ist, die ein absoluter Fatalismus gebieterisch steuert“²⁴, ist er weit davon entfernt, das traurige Los des Menschen zu beweinen. Im Gegenteil, er nimmt an, daß der von seinen Sinnen determinierte Mensch glücklich sein kann, denn sein eigener Verstand ist an dieser Determination als wesentlicher Faktor ebenfalls beteiligt. Deshalb ist der Mensch nicht eine Maschine schlechthin, sondern „eine Maschine, die *selbst* (Hervorhebung – *d. Verf.*) ihre Federn aufzieht; ein lebendiges Ebenbild der unaufhörlichen Bewegung.“²⁵

Diderot, der mit La Mettrie in einer Reihe von Fragen ganz und gar nicht einer Meinung ist und im Gegensatz zu seinem Vorgänger behauptet, „daß ein *Mensch* keine *Maschine* ist“²⁶, kann dennoch nicht auf mechanische Analogien verzichten: „Wir sind ... Instrumente mit Empfindungsvermögen und Gedächtnis.“²⁷ Diderot denkt dabei an ein Musikinstrument: Er vergleicht den Menschen mit einem Klavier, dessen Tasten die Natur anschlägt.

²³ J. O. de La Mettrie: Anti-Sénéque ou Discours sur le bonheur. In: (Euvres philosophiques de La Mettrie, 2. Bd., Berlin 1796, S. 219.

²⁴ J. O. de La Mettrie: Discours préliminaire. In: Ebenda, 1. Bd., S. 20.

²⁵ J. O. de La Mettrie: Der Mensch eine Maschine, Leipzig 1965, S. 41.

²⁶ D. Diderot: Gedanken zur Interpretation der Natur. In: Zur Interpretation der Natur, Leipzig 1965, S. 25.

²⁷ D. Diderot Gespräche mit d'Alembert. In: Philosophische Schriften, 1. Bd., Berlin 1961, S. 518.

Uns scheint, daß in der philosophiegeschichtlichen Literatur völlig ungenügend gezeigt wurde, daß das zentrale Problem des mechanischen Materialismus das Problem des menschlichen Subjekts ist. Das Wesen des philosophischen Mechanizismus kann nicht auf die mechanische Erklärung der Natur reduziert werden – damit hat sich die Naturwissenschaft beschäftigt. Die ihre methodologischen Prinzipien entwickelnde materialistische Philosophie wendet diese unmittelbar auf den Menschen, auf die Gesellschaft an. Bei Spinoza ist die Lehre von der Natur nur die Einführung in das System, [274] die Darlegung seiner Grundlagen, während den wichtigsten Inhalt des Systems das Problem des Menschen und seiner Freiheit bildet. Thomas Hobbes hält ebenfalls die Ausarbeitung der Lehre vom Menschen (vom Bürger) und von der Gesellschaft für seine Hauptaufgabe. Die ihrem hauptsächlichsten Inhalt nach erkenntnistheoretische Lehre von John Locke ist vor allem eine Lehre von der menschlichen Sinnlichkeit, in der der Philosoph nicht nur die Grundlage alles menschlichen Wissens, sondern auch die Quelle der Sittlichkeit sieht.

Marx und Engels betonen, daß in der Lehre des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts die Probleme des menschlichen Lebens den zentralen Platz einnehmen. Bei ihrer Charakterisierung der Philosophie Helvétius' weisen sie insbesondere auf folgendes hin: „Die sinnlichen Eigenschaften und Selbstliebe, der Genuß und das wohlverstandene persönliche Interesse sind die Grundlagen aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems.“²⁸ Es könnte scheinen, daß in der Philosophie Holbachs, die am vollständigsten in seinem Hauptwerk „System der Natur“ dargelegt ist, das Problem des Menschen, des gesellschaftlichen Lebens einen zweitrangigen Platz belegt. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß genaugenommen die Lehre von der Natur nur den Inhalt der ersten fünf Kapitel des ersten Teils des genannten Werkes bildet. Die übrigen zwölf Kapitel des ersten Teils wie auch der gesamte zweite Teil des „Systems der Natur“ sind dem Wesen des Menschen, der Kritik der Religion als System von Vorurteilen gewidmet, die das menschliche Wesen deformieren. Was jedoch die anderen Werke Holbachs betrifft, so sind sie alle eine Analyse der sozialen Probleme, eine Begründung der Ideale des bürgerlichen Humanismus. Man kann sagen, daß die französischen Materialisten die Natur als unmittelbare Grundlage des menschlichen Lebens interessiert, deren Studium das religiöse Weltbild widerlegt.

Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts ist die [275] Ideologie der revolutionären Bourgeoisie, deren antif feudales, humanistisches Pathos seine philosophische Problematik bestimmt. Ebendeshalb erweist sich als wichtigste Frage in der Lehre der französischen Materialisten letzten Endes die Frage nach den *Interessen* der Menschen. Bei dieser Fragestellung gehen sie im Vergleich zu den Materialisten des 17. Jahrhunderts, die den Menschen analog einem äußere Einwirkungen erleidenden und auf sie reagierenden Naturkörper charakterisiert hatten, einen Schritt weiter, bei den französischen Materialisten besitzt der Mensch sein *Interesse*, das zu verwirklichen er zur Wahrung seiner *eigenen* Interessen berufen ist.

In ihrer Zusammenfassung der Hauptthesen des französischen Materialismus schreiben die Begründer des Marxismus: „Wenn das wohlverstandne Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d. h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Um-

²⁸ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 137.

ständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden.“²⁹ In diesem Zusammenhang weisen Marx und Engels auf die Verknüpfung des utopischen Sozialismus mit dem französischen Materialismus hin.

Der klassische deutsche Idealismus, in dem sich die Problematik des bürgerlichen Humanismus entsprechend den objektiven Bedingungen der Entwicklung des ökonomisch und politisch rückständigen Deutschlands modifiziert, untersucht das Problem des Subjekts vom Gesichtspunkt des abstrakt verstandenen gnoseologischen und ethischen Ideals der Menschheit. Kant lehnt die materialistische Lehre von der menschlichen Natur mit allen daraus resultierenden Schlußfolgerungen ab. Ihn befriedigt aber auch nicht die vom Rationalismus des 17. Jahrhunderts geschaffene Subjektkonzeption. Die Philosophie Kants ist eine totale Überbewertung der Er-[276]kenntnisfähigkeiten des menschlichen Ichs. Er enthält aber zugleich eine prinzipiell neue Fragestellung nach den Grundlagen der Sittlichkeit. In beiden Punkten steht Kant nicht nur im Gegensatz zu den Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts, sondern auch zum rationalistischen Idealismus. Er negiert die Möglichkeit intellektueller Intuition, die Erkennbarkeit der vom Bewußtsein unabhängigen Welt sowie die Fähigkeit der Vernunft (die er entschieden vom Verstand abgrenzt), die vor ihr stehenden theoretischen (genauer philosophischen) Aufgaben zu lösen. Die Erkenntnis ist nach Kant auf die Welt der Erscheinungen beschränkt. Letztere werden vom menschlichen Verstand und der produktiven Kraft der Phantasie aus dem Chaos der Empfindungen gebildet, die von den unsere Sinne anregenden unerkennbaren „Dingen an sich“ hervorgerufen werden. Descartes' Lehre und die seiner Nachfolger unterzieht Kant einer Kritik wegen ihres haltlosen Anspruchs auf über die Erfahrung hinausgehendes Wissen, dem Kant auch das seiner Meinung nach unmögliche Wissen von der vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit zurechnet.

Kants Agnostizismus schränkt nach seinem eigenen Eingeständnis die Vernunft ein, um dem Glauben Raum zu gewähren. Entgegen Descartes behauptet aber Kant, daß der Glaube nicht die Grundlage der Sittlichkeit sei, die Religion hingegen ihren Grund im sittlichen Bewußtsein finde. Somit stellt Kant die moralische Begründung der Religion der religiösen Begründung der Moral gegenüber. Der Mensch kann nach Kants Lehre nicht sittlich sein, weil er religiös sei, er wird religiös, weil er ein sittliches Bewußtsein habe. Das sittliche Bewußtsein sei autonom, das heißt unabhängig von allem anderen, darunter auch vom Gefühl, Interesse und von der Religion. Es unterwerfe sich nur sich selber, gehorche nur seiner eigenen Stimme, würde nur durch seine apriorische Form – den kategorischen Imperativ, dem es folge, insofern es wirklich sittlich sei – bestimmt. Die potentielle moralische Stärke des Menschen übertreffe seine Erkenntnisfähigkeiten. Ist für Descartes die theoretische Vernunft – das klare, übersichtliche Denken, das alles Seiende zu begreifen in der Lage ist – das einzige intellektuelle Ideal der Menschheit, so ist für Kant das einzig mögliche Ideal die praktische Vernunft (das reine sittliche Bewußtsein), die sich dem ihm immanenten morali-[277]schen Gesetz frei unterwerfe. Deshalb sei die höchste Bestimmung der Philosophie, sagt Kant, dem Menschen zu helfen, die ihm angewiesene Stelle in der Welt „geziemend zu erfüllen“, ihn zu lehren, „*was man sein muß, um ein Mensch zu sein*“.³⁰

Fichte, der unmittelbare Nachfolger Kants, ist bestrebt, den Widerspruch zwischen dem Kantianismus und dem klassischen Rationalismus zu überwinden. Die Idee der Substantialität des Subjekts ist der zentrale Punkt seiner Lehre. Als Ausgangsprämisse nimmt er die Kantsche transzendente Apperzeption, interpretiert aber im Gegensatz zu Kant das apriorische menschliche Bewußtsein des Ichs als intellektuelle Intuition, mittels derer im Selbstbewußtsein des empirischen Subjekts das absolute Ich – der mystifizierte Ausdruck der unbegrenzten

²⁹ Ebenda, S. 138.

³⁰ Bruchstücke aus Kants Nachlaß. In: Sämtliche Werke, 8. Bd., S. 274.

theoretischen und praktischen Macht der Menschheit in vollem Umfange ihrer möglichen historischen Entwicklung – enthüllt werde. Die potentielle Unendlichkeit wandle sich in die aktuale Unendlichkeit, die sich in dem Umfang realisiere, wie die menschlichen Individuen und ihre zweckentsprechende Vereinigung (die Gesellschaft) sich ihres allmächtigen Ichs bewußt werden, in welchem Vernunft und Wille identisch seien, das heißt, der Wille sei vernünftig, während die Vernunft nicht nur Wissen sei, sondern auch die universale praktische, alles schaffende Aktivität. Die cartesianische unfehlbare Vernunft ist im absoluten Fichteschen Subjekt verwirklicht, das die ganze vom Ich unterschiedene Wirklichkeit (Nicht-Ich) als notwendige Bedingung und Material für sein Schöpfertum schaffe. Das unerkennbare Kantsche Ding an sich wird verworfen. Die Menschheit schafft nach Fichtes Lehre nicht nur die Welt der Erscheinungen, sondern auch das ganze Universum und auf Grund dessen auch sich selber. Der wahre Gegenstand der Philosophie erweist sich aus dieser Sicht als das absolute Ich – ihr Ausgangspunkt und ihre Vollendung. Auf Grund dessen wird die Philosophie als Wissenschaft von den Prinzipien alles Wissens und Schaffens, als Wissenschaftslehre behandelt.

Hegel interpretiert die subjektiv-idealistische Lehre Fichtes vom absoluten Ich vom Standpunkt des objektiven, dialektischen Idealismus. Die Substanz, lehrt er, müsse ebenso be-[278]griffen werden, wie das Subjekt. Das absolute Subjekt verschmelze mit der idealistisch gedeuteten Substanz Spinozas, und die Substantialität der Natur („absolute Idee“) gehe auf in der Substantialität der Menschheit („absoluter Geist“).

In allen diesen herausragenden spekulativ-idealistischen Lehren wird das empirische menschliche Subjekt in seinem Gattungswesen, in der Menschheit, aufgelöst. Der „subjektive Geist“ (Anthropologie, Phänomenologie, Psychologie) ist nach Hegel nur die niederste Entwicklungsstufe der menschlichen Wesenheit. Die höhere Stufe ist, wie die Hegelsche „Philosophie des Geistes“ klarmacht, der Staat, die höchste und letzte Stufe der menschlichen Entwicklung aber – der „absolute Geist“ – die Kunst, die Religion, die Philosophie (letztere schließt nach Hegel auch die philosophisch interpretierten Wissenschaften ein). Der klassische deutsche Idealismus trachtet danach, die Einheit des Individuellen und Sozialen in ihrer historischen Entwicklung aufzudecken, den sozialen Fortschritt als Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit zu begreifen. Jedoch ist die Folge der idealistischen Reduzierung der Persönlichkeit und der menschlichen Tätigkeit auf das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, das Wissen jedoch unweigerlich eine Verarmung der abstrakt-idealistischen Persönlichkeitskonzeption. Das Individuelle wird mit dem Sozialen identifiziert, während der Unterschied innerhalb dieser Identität als der dialektischen Aufhebung unterliegend interpretiert wird. Die Beziehungen der Individuen untereinander erweisen sich im Rahmen dieser Konzeption nur als Mittel zur Realisierung des allgemeinmenschlichen Ziels, das heißt, an sich, lediglich als menschliche Beziehungen fehlt es ihnen an selbständiger Bedeutung. Das endliche Selbstbewußtsein des Individuums geht unter im unendlichen Bewußtsein der Menschheit, das seinerseits auf den Selbstaussdruck Gottes, den man rationalistisch umgebildet hat, herabgewürdigt wird. Die idealistische Gegenüberstellung des Geistigen und Materiellen überwindet „dialektisch“ die reale Beziehung der Menschen zur Natur. Das Natürliche einschließlich der „natürlichen“ Wesenheit des Menschen stellt sich Hegel als entfremdet, als seinem wahren Wesen nicht adäquates Sein dar.

Feuerbach nahm nicht ohne Grund an, daß seine philosophische Anthropologie eine materialistische Ableitung aus [279] der Geschichte des deutschen klassischen Idealismus ist. Mit großer Akribie untersucht er die Evolution der spekulativ-idealistischen Auffassung des Geistigen, die seiner Meinung nach unweigerlich zu der Folgerung führt, daß nur der Mensch die Realität dessen sei, was ursprünglich als Gott und später als sich historisch entwickelnde Weltvernunft angesehen wurde. Die philosophische Analyse des Wesens des Christentums

überzeugt Feuerbach davon, daß die Religion, die die französischen Materialisten für unvereinbar mit den „*natürlichen*“ menschlichen Gefühlen und dem gesunden Menschenverstand hielten, das entfremdete Sein des sinnlichen Wesens des Menschen sei. Der Grund für diese Widersprüchlichkeit des menschlichen Wesens sei nicht die Sinnlichkeit an sich, sondern die leidende, ihren Weg zum Glück nicht findende menschliche Wesenheit. Der Mensch ist für Feuerbach der Ausgangspunkt für das Begreifen allen Seins in der Gesellschaft – wie sehr es auch seinem Gefühl und seiner Vernunft widerspreche. Darüber hinaus nahm Feuerbach an, daß durch das Begreifen des menschlichen Lebens auch die Natur begriffen würde, da eben im Menschen – ihrer höchsten Schöpfung – die Natur sich selber wahrnehme und verstehe. Feuerbach faßte dadurch, daß er die Philosophie in eine philosophische Anthropologie umwandelt, die Bestrebungen seiner materialistischen Vorläufer zusammen, die Einheit von Mensch und Natur zu begreifen und das Übernatürliche und Übermenschliche als Produkte des entfremdeten menschlichen Bewußtseins abzulehnen. Aber die Einheit von Mensch und Natur ist die gesellschaftliche Produktion, deren wirkliche Bedeutung erst durch ihre historische Entwicklung klar wird. Auch der vormarxsche Materialismus, der sich auf die materialistische (und gewöhnlich metaphysische) Betrachtung allein der Natur beschränkt, findet nicht die Lösung des von ihm aufgeworfenen Problems. Diese Lösung wird erst von den Positionen des historischen Materialismus aus möglich.

Wir haben die beiden philosophischen Hauptthemen kurz umrissen und damit im wesentlichen auch das dritte Hauptthema der Philosophie angedeutet: das Verhältnis *Subjekt-Objekt*. G. W. Plechanow hat darauf hingewiesen, daß der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus untrennbar mit dem verschiedenen Herangehen an die Lösung des [280] Subjekt-Objekt-Problems verbunden ist: „Wer vom Objekt ausgeht, bei dem kommt, sofern er die Fähigkeit und den Mut besitzt konsequent zu denken, eine der Abarten der *materialistischen Weltanschauung* heraus. Wem als Ausgangs Punkt das *Subjekt* dient, der erweist sich zudem, wenn er sich nicht fürchtet, bis zum Ende zu gehen, als *Idealist* dieser oder jener Schattierung.“³¹ Selbstverständlich ist das Subjekt-Objekt-Problem nicht nur ein ontologisches sondern auch ein erkenntnistheoretisches Problem. In dieser seiner Eigenschaft erfährt es von Mitte des 19. Jahrhunderts an, als man sich in der Philosophie der Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Begründung der ontologischen Prämissen bewußt wurde, die größte Entwicklung. Die philosophische Lehre von der Praxis ist ebenfalls eine erkenntnistheoretische (und in der Lehre des Marxismus auch eine historisch-materialistische) Entwicklung des Subjekt-Objekt-Problems. Philosophie ist von diesem Gesichtspunkt die Bewegung des erkennenden Denkens vom Objekt (materielle Wirklichkeit) zu dem als abgeleitet verstandenen Subjekt oder aber umgekehrt von dem als Geistiges verstandenen Subjekt zu seinem Gegensatz – dem Materiellen.

Die vormarxistischen Philosophen waren sich gewöhnlich der Unvermeidlichkeit dieser Alternative bewußt. So schrieb beispielsweise Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“, daß für eine ihre Thesen systematisch entwickelnde Philosophie nur zwei Wege möglich seien: „*Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?*“³² „*Oder*“, führt Schelling weiter aus, „*das Subjektive wird zum Ersten gemacht und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?*“³³ Bekanntlich hat Schelling, obwohl er sich des grundlegenden Gegensatzes zwischen diesen beiden Verfahren wohl bewußt war, versucht, sie auf der Grundlage des Idealismus miteinander in Einklang zu bringen. In seiner Naturphi-

³¹ G. W. Plechanow: Predislowile k knige A. Deborina „Wwedenije w filosofiju dialektitscheskowo materialisma“. In: Isbrannyle filosofskije proiswedenija w pjati tomach, Bd. III, Moskau 1967, S. 615.

³² F. W. J. Schelling: System des transzendentalen Idealismus Hamburg 1957, S. 7.

³³ Ebenda, S. 9.

Philosophie steigt er vom Objekt, verstanden als absolute Identität des Subjek-[281]tiven und Objektiven (unbewußter Zustand des Weltgeistes) auf zum Subjekt – dem menschlichen Intellekt. Im „System des transzendentalen Idealismus“ wählt Schelling das entgegengesetzte, aber gleichfalls idealistische Verfahren. Als Ausgangspunkt nimmt er das menschliche Ich, die Subjektivität, und versucht, die Genesis des Objektiven im menschlichen Wissen zu erklären.

Hegel, der die Schellingsche Idee von der ursprünglichen absoluten Identität von Subjekt und Objekt ablehnte, wies nach, daß die Identität von Denken und Sein, die er als Ausgangspunkt seines Systems postulierte, auf Grund ihrer dialektischen Natur stets den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt einschließe. Das absolute Denken, das das allgemeine Wesen alles Seienden bilde, sei das Denken vom Denken. Es sei folglich in verschiedenem Grade sowohl Subjekt als auch Objekt. Somit hat Hegel – ebenso wie Schelling – die Alternative, entweder das Subjekt oder das Objekt als Ausgangspunkt zu nehmen, ausgeschlossen. Die Wirklichkeit wird von ihm als Einheit von Subjekt und Objekt interpretiert. Jedoch hat Hegel, wie jeder Idealist, als Ausgangspunkt das Subjektive, das Geistige genommen.

Wir verweilen bei diesen klassischen Beispielen, um zu zeigen, daß das philosophische Thema im Zuge der Entwicklung des philosophischen Wissens ständig modifiziert wird. Geht es um das Objekt, so denken die einen dabei an das Sein als absolute, nicht subjektbezogene existierende Realität, andere hingegen betrachten das Objekt als etwas bereits vom Bewußtsein aus dem Sein Ausgegliedertes und deshalb als vom Sein an sich unterschieden, nur für das Subjekt existierend. Wieder andere wenden sich gegen eine prinzipielle Abgrenzung von Objekt und Subjekt, weil sie das für abgeleitet, sekundär, subjektiv usw. halten. Der Idee der Unabhängigkeit des Objekts vom erkennenden Subjekt stellt der subjektive Idealismus die Idee der korrelativen Beziehung zwischen ihnen entgegen. In der Lehre von Richard Avenarius ist die Konzeption der „Prinzipialkoordination“ dazu berufen, den Berkeleyanismus auszubauen, der das Subjekt als vom Objekt (Materie) unabhängiges geistiges Wesen betrachtet. Avenarius behauptet, daß das Subjekt ohne Objekt unmöglich ist, daß aber auch das Objekt (die objektive Realität) nicht [282] ohne Bezug auf das Ich existiere. Diese Korrektur am Idealismus Berkeleys berührt seine Grundthese nicht, da die objektive Realität (die nur als mögliches Objekt der Erkenntnis interpretiert wird) als durch das Subjekt bedingt behandelt wird.

Somit schließt die Thematik der Philosophie auch eine bestimmte Auffassung, eine Deutung ihres Inhalts ein. Ihre Themen und „Unterthemen“ werden ständig variiert infolge der Realisierung jener Möglichkeiten, die in dieser Einheit der philosophischen Thematik und ihrer Interpretation beschlossen sind. Im Endeffekt sind diese Variationen durch die Entwicklung des philosophischen Wissens und den Kampf der Hauptrichtungen in der Philosophie bedingt.

Heinrich Rickert unterscheidet zwei Hauptmethoden des Philosophierens – das objektivierende und das subjektivierende Philosophieren. Die objektivierende Philosophie gehe vom Begriff der Welt aus, die ohne Bezug auf den Menschen existiere, und betrachte alles Subjektive einschließlich des Psychischen als in der Welt enthalten und ihren Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Die Einsicht fällt nicht schwer, daß die objektivierende Philosophie, die angeblich das Problem des Subjekts ignoriert, nach Rickert in erster Linie der Materialismus ist. Im übrigen rechnet Rickert als subjektiver Idealist zur objektivierenden Philosophie auch den Pantheismus, der von ihm Panpsychismus genannt wird. (Es handelt sich im wesentlichen um den objektiven Idealismus, der Rickert vom Standpunkt des neukantianischen „wissenschaftlichen Idealismus“ naiv vorkommt.) Rickert nimmt an, daß die Objektivierung, die in der Naturwissenschaft völlig berechtigt ist, der Philosophie, deren wichtigster Inhalt die axiologi-

sche Problematik sein müsse, nichts gebe. „Nur der Subjektivismus“, behauptet er, „gibt uns wirklich einen einheitlichen Weltbegriff, in dem wir Aufschluß erhalten über unsern Platz in der Welt, während der Objektivismus das Weltproblem verschärft, die Kluft zwischen Leben und Wissenschaft immer mehr erweitert.“³⁴

Man sieht unschwer, daß die neukantianische Gegenüberstellung von Objektivierung und Subjektivierung von der Vor-[283]stellung ausgeht, daß Objekt und Subjekt logische Konstruktionen des erkennenden Denkens seien, das mittels seiner apriorischen Formen die dem Menschen einzig zugängliche Realität – den chaotischen Strom der Empfindungen – umgestaltet. Die Erkenntnis ordnet diesen Strom der menschlichen Empfindungen, bildet aus ihm die Welt, das heißt – entsprechend der Lehre des Neukantianismus – eine bestimmte Konstruktion, da die Welt als Objekt der Einzelwissenschaften in anderer Eigenschaft nicht existiert. Deshalb wird auch die Subjektivierung oder die subjektiv-idealistische Interpretation der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit als ein solches Philosophieren charakterisiert, das endgültig die Illusionen des naiven Realismus beseitigt. In Wirklichkeit werden hier die einen Illusionen durch andere ersetzt.

Die Philosophie des Marxismus geht von der Anerkennung der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt aus. Diese Einheit ist vielfältig. Das Subjektive, der Mensch, das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die Erkenntnis ist das Produkt der Entwicklung der materiellen Welt. Das Subjektive enthält einen objektiven Inhalt, da es die objektive Realität widerspiegelt. Die Existenz des Subjektiven ist eine objektive, vom Bewußtsein des Menschen unabhängige Tatsache. Folglich ist auch der Gegensatz von Subjektivem und Objektivem relativ. „Ein Unterschied zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven besteht“, betont Lenin, „**ABER AUCH ER HAT SEINE GRENZEN**.“³⁵

Die Philosophie des Marxismus grenzt die qualitativ verschiedenen Formen des Objektiven voneinander ab und behandelt in entsprechender Weise die Vielfalt des Verhältnisses Subjektives-Objektives. Das Objektive ist vor allem die vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit. Der Umstand, daß sie für das Subjekt nur insoweit existiert, als es selber ist, stellt natürlich keine Bedingung objektiven Daseins dar. Das Objekt als erkenntnistheoretische Kategorie setzt voraus, daß es im Prozeß der Erkenntnis bestimmter Bruchstücke der objektiven Realität ausgesondert wird. Da diese Aussonderung vom erkennenden Subjekt realisiert wird, tritt das Objekt als Inhalt des Erkenntnisprozesses auf. Es fährt aber fort, in der [284] objektiven Welt unabhängig vom Willen und Bewußtsein des Menschen zu existieren. Hier gibt es keinerlei „Prinzipialkoordination“. Eine korrelative Beziehung gibt es nur zwischen Subjekt und Scheinobjekt der Erkenntnis. Selbst die abstrakten Objekte sind idealisierte Widerspiegelungen der objektiven Realität und sind also ihrem Hauptinhalt nach objektiv.

Das Objektive existiert auch im Subjekt, nicht nur in dem Sinne, daß der Mensch – seine biologischen, anthropologischen, sozialen Merkmale – eine objektive Realität ist, wie jedes Produkt der Materieentwicklung. Es existiert auch das erkenntnistheoretische Objektive: die objektive Wahrheit, die Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen und logischen Widerspiegelung der Außenwelt.

Der Mensch widerspiegelt aber nicht nur passiv die Außenwelt, er gestaltet sie auch aktiv um und schafft damit eine zweite Natur“, die Gesellschaft. Das vom Menschen in der Natur Geschaffene ist eine den Naturgesetzen unterworfenen objektiven Realität. Hier findet allerdings auch eine „zweifache Unterwerfung“ statt, da der Mensch Maschinen, Gebäude konstruiert,

³⁴ H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910/11, Nr. 1, S. 7.

³⁵ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Werke, Bd. 38, S. 90.

neue Stoffe schafft und infolgedessen objektive Prozesse lenkt, deren Wesen unabhängig von seinem Bewußtsein und Willen ist. Die Arbeitsmittel, sagte Marx, sind „natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur“³⁶. Der die Natur verändernde Mensch schafft neue Objekte. „Die Natur“, schrieb Marx, „baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs [elektrische Telegraphen], selfacting mules [der Selbsttätige: von Richard Roberts 1825 erfundene automatische Spinnmaschine] etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie ...“³⁷

Das Objektive im gesellschaftshistorischen Prozeß ist das Resultat der Objektivierung der Tätigkeit der einander ablösenden Menschengenerationen. Ihre Objektivität ist spezifisch: Die sozialen Bedingungen, die die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen (Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse), werden von den Menschen im Laufe der Geschichte geschaffen. Das ist eine neue ontologische Beziehung zwischen [285] Subjekt und Objekt, die in der Natur nicht existiert: Hier bilden das Subjektive und Objektive eine Einheit von sich ineinander umwandelnden Gegensätzen. Die Philosophie des Marxismus bereichert infolgedessen grundlegend auch dieses, das dritte philosophische Hauptthema.

Wir halten es für unmöglich, für alle philosophischen Lehren, die je bestanden haben, einen einheitlichen Forschungsgegenstand festzustellen. Dennoch gliedern wir einen Gegenstandsbereich der Philosophie aus, der sich historisch in den durch die Spezifik des philosophischen Wissens determinierten Grenzen verändert. Keines der philosophischen Hauptthemen kann völlig von den anderen isoliert oder ausgemerzt werden. Aber manche philosophischen Lehren arbeiten vorzugsweise Probleme des Objekts, der objektiven Realität, des Seins aus, andere hingegen beschränken den Gegenstand der Philosophie hauptsächlich auf die Erforschung des Subjekts, des Subjektiven, wieder andere auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis. In der Philosophie des Marxismus werden alle philosophischen Hauptthemen als gleich wesentlich und organisch miteinander verbunden angesehen.

Der Gegenstand des dialektischen und historischen Materialismus

Die Philosophie des Marxismus unterscheidet sich prinzipiell von allen vorausgegangenen und heute bestehenden philosophischen Lehren. Die durch den Marxismus bewirkte Revolution in der Philosophie bedeutet zugleich auch eine qualitative Veränderung des Gegenstandes der Philosophie. Die traditionelle Thematik der Philosophie wird nicht verworfen, sondern bereichert und auf der Grundlage der dialektisch-materialistischen Auffassung von Natur, Gesellschaft und Erkenntnis umfassend entwickelt.

Der dialektische und historische Materialismus geht von einer prinzipiell neuen Beurteilung der philosophischen Bedeutung der Leistungen der Wissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis aus, einer Beurteilung, die der bisherigen Philosophie im Grunde fremd ist. Die philosophische Begründung der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftli-[286]chen Verhältnisse, die offene kämpferische Parteilichkeit – das alles unterscheidet den Gegenstand, die Problematik sowie die Aufgaben des dialektischen und historischen Materialismus grundlegend von den philosophischen Lehren der Vergangenheit, deren Hauptzüge auch in der heutigen bürgerlichen Philosophie noch zu finden sind.

Die zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften von Natur und Gesellschaft vorgenommene Abgrenzung war ein im höchsten Grade fortschrittlicher historischer Prozeß, in dessen Verlauf sich die Voraussetzungen für die Schaffung einer wissenschaftlichen Philosophie und der wissenschaftlichen Auffassung ihres Gegenstandes herausbildeten. Der Marxis-

³⁶ Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858, S. 594. [MEW, Bd. 42, S. 602]

³⁷ Ebenda.

mus zog das Fazit aus diesem Abgrenzungsprozeß, der es ermöglichte, die Haltlosigkeit aller jener philosophischen Lehren zu beweisen, die – ausgehend von allgemeinen Vorstellungen über die Natur der Dinge – die konkreten, bestimmten Erscheinungen der Natur und der Gesellschaft zu erklären versuchten. Im übrigen stand nicht nur die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaft vor der Aufgabe, diese Art methodischen Vorgehens zu überwinden, das heißt, sich dessen bewußt zu werden, daß die Beantwortung allgemeiner Fragen die Lösung von Teilfragen als notwendige Vorbedingung voraussetzt. Lenin sagte: „... Solange man es nicht verstand, an die Untersuchung der Tatsachen zu gehen, stellte man stets a priori allgemeine Theorien auf, die stets unfruchtbar blieben. Der Metaphysiker in der Chemie, noch unfähig, die chemischen Prozesse tatsächlich zu erforschen, stellte eine Theorie darüber auf, was für eine Kraft die Affinität ist. Der Metaphysiker in der Biologie ließ sich darüber aus, was Leben und Lebenskraft sind. Der Metaphysiker in der Psychologie räsonierte darüber, was die Seele ist. Schon das Verfahren an sich war hier absurd. Es geht nicht an, über die Seele zu räsonieren, ohne die psychischen Prozesse im einzelnen erklärt zu haben: der Fortschritt muß hier gerade darin bestehen, daß man die allgemeinen Theorien und philosophischen Konstruktionen über die Seele aufgibt und es versteht, die Untersuchung der diese oder jene psychischen Prozesse kennzeichnenden Tatsachen auf den Boden der Wissenschaft zu stellen.“³⁸

[287] Selbstverständlich wäre es ein Irrtum, diese Worte so zu verstehen, daß die Fragen: Was ist Materie? Was ist Natur? Was ist der Mensch? Was ist die Seele? usw. überhaupt ohne Sinn wären. Diese Fragen bleiben so lange ungelöste Probleme, bis die speziellen Untersuchungen der spezifischen Bewegungsformen der Materie, der Menschheitsgeschichte, der psychischen Prozesse das wissenschaftliche Fundament für eine konkrete, begründete allgemein philosophische Fragestellung geschaffen haben. Die Philosophie hat diese Fragen nicht vergeblich gestellt, sie hat damit Spezialforschungen angeregt, deren Resultate jedoch nicht von idealistischen und metaphysischen Positionen aus wissenschaftlich-philosophisch verallgemeinert werden können.

Marx und Engels kritisierten die voraufgegangenen Gesellschaftslehren, weil sie versucht hatten, auf die Fragen: *Was ist Gesellschaft im allgemeinen? Was ist Fortschritt im allgemeinen?* eine Antwort zu geben, ohne die konkreten, historisch vergänglichen Typen der Gesellschaft und des Fortschritts untersucht zu haben. Marx erforschte die kapitalistische Gesellschaftsformation in umfassender Weise und schuf die Grundlagen für eine spezielle wissenschaftliche Erforschung der vorangegangenen Formationen. Auf Grund dessen wurde die Lösung dieser allgemeinen gesellschaftstheoretischen Fragen möglich. Man darf das Studium des Teils dem Studium des Ganzen nicht metaphysisch gegenüberstellen. Weiter oben haben wir uns auf den richtigen Gedanken P. W. Koptins berufen, daß jede Einzelwissenschaft die Welt als Ganzes erforscht, jedoch nur unter einem bestimmten Aspekt, der von ihrem Gegenstand bedingt ist. Diese „partikuläre“ Erforschung des Ganzen schafft die notwendigen Voraussetzungen für das wissenschaftliche philosophische Verständnis der materiellen Einheit der Welt. In diesem Zusammenhang betont Todor Pawlow mit vollem Recht: „Die Philosophie ist und muß sein Wissenschaft vom Ganzen, aber sie ist auch dann nicht bloß Wissenschaft vom Ganzen im allgemeinen, nur und bloß vom Ganzen, sondern ist Wissenschaft vom Ganzen, genommen in dialektisch untrennbarem Zusammenhang mit den Teilen oder seinen einzelnen Teilen oder Eigenschaften, das heißt, sie ist Wissenschaft sowohl vom Ganzen als auch von den Teilen, sowohl von der Materie im allgemeinen als [288] auch von deren hauptsächlichsten Eigenschaften, Formen, Seiten.“³⁹ Das bedeutet natürlich nicht, daß die wissen-

³⁸ W. I. Lenin: Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? In: Werke, Bd. 1, S. 135.

³⁹ T. Pawlow: Dialektitscheskata materialistitscheska filossofija i tschastnite nauki, Sofia 1956, S. 67.

schaftliche Philosophie alles erforscht. Richtiger wäre zu sagen, sie erforscht das, was *allem eigen ist*. Aber das Allgemeine, das Universelle ist in dialektischer Einheit mit dem Besonderen und Einzelnen verbunden. Das Universelle als das Konkrete in der theoretischen Erkenntnis ist eine Einheit verschiedener Begriffsbestimmungen. Die wissenschaftliche Philosophie erforscht somit die besonderen Grundformen des Allgemeinen. Die Entwicklung der Einzelwissenschaften, die die spezifischen Bewegungsformen der Materie und die ihnen immanenten Gesetzmäßigkeiten erforschen, hat dem Menschen eine Welt vielfältiger, voneinander relativ unabhängiger Gesetze erschlossen. Bei der Konstatierung dieser Tatsache stehenbleiben heißt anerkennen, daß in jedem qualitativ begrenzten Bereich von Erscheinungen eigene besondere Gesetze „herrschen“, heißt, sich auf die Positionen des philosophischen Pluralismus stellen, der von den Einzelwissenschaften ständig widerlegt wird. Die Ergebnisse der Einzelwissenschaften weisen auf den wechselseitigen Zusammenhang, auf die wechselseitige Umwandlung, auf die dialektische Einheit aller Existenzformen der Materie hin. Dank der Entdeckung der besonderen Gesetzmäßigkeiten jedes qualitativ besonderen Bereichs von Erscheinungen der Natur oder der Gesellschaft wächst die Bedeutung der Frage nach den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten progressiv.

Die erste Gegenstandsbestimmung der Philosophie des Marxismus liegt in der Anerkennung der Existenz allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Natur, Gesellschaft und Erkenntnis. Diese Definition erfordert unzweifelhaft eine Erklärung, eine Konkretisierung und damit eine gewisse Einschränkung. Die Naturwissenschaft erforscht ebenfalls gewisse allgemeine Gesetzmäßigkeiten, zum Beispiel das Gravitationsgesetz, die Gesetze der Erhaltung und Umwandlung der Energie usw. Todor Pawlow weist darauf hin, daß die Naturwissenschaft nicht selten mit solchen sehr allgemeinen Begriffen wie die Philosophie operiert: „Manche meinen irrigerweise, nur die Philosophie erkläre, präzisiere und entwickle [289] die allgemeinen und allgemeinsten Begriffe der Materie, des Raums, der Kausalität usw. Man braucht nur einen Blick auf die gesamte heutige Naturwissenschaft zu werfen, um sich davon zu überzeugen, daß sie ebenfalls die allgemeinen und allgemeinsten Begriffe der Materie, des Raums, der Zeit, der Kausalität und dergleichen erforscht und weiterentwickelt.“⁴⁰ Diese in methodologischer Hinsicht sehr wichtige Bemerkung ist gegen die metaphysische (und idealistische) Gegenüberstellung von Philosophie und Einzelwissenschaften gerichtet. Wenn eine Einzelwissenschaft das Allgemeine in seiner besonderen Existenzform erforscht, so entdeckt sie auch dadurch allgemeine Gesetzmäßigkeiten. Das Gesetz ist eine Form des Allgemeinen, und dieses Allgemeine braucht zumindest in quantitativer Beziehung nicht immer begrenzt zu sein. Der Irrtum der mechanischen Materialisten des 18. Jahrhunderts bestand nicht darin, daß sie die Gesetze der Mechanik als universell betrachteten. Sie irrten sich, weil sie die qualitative Vielfalt der Gesetzmäßigkeit der Materie auf die mechanischen Gesetzmäßigkeiten reduzierten, während die Universalität der Gesetzmäßigkeiten und ihre qualitative Begrenztheit einander in keiner Weise ausschließen.

Wie soll man in diesem Falle die von der Philosophie des Marxismus erforschten allgemeinsten dialektischen Gesetze der Bewegung, Veränderung, Entwicklung verstehen? Wenn dies qualitativ begrenzte Gesetzmäßigkeiten sind, so gelten sie nur für eine bestimmte Klasse von Erscheinungen und unterscheiden sich infolgedessen nicht von den in der Physik, Chemie und den anderen Einzelwissenschaften entdeckten Gesetzen. Schließt die Annahme absolut allgemeiner Gesetzmäßigkeiten, die den Gang der Prozesse in allen Wirklichkeitsbereichen bestimmen, nicht die Anerkennung einer realen, empirisch feststellbaren Wirkung der physikalischen, chemischen, biologischen und sonstigen Gesetze aus? Das sind sehr wichtige und

⁴⁰ T. Pawlow: Teorija na otrasheniето. Osnowni wprosi na dialektiko-materialistitscheskata teorija na posnaniето. In: Isbrani proiswedenija, Bd. V, Sofia 1962, S. 332.

komplizierte philosophische Fragen, und wir erheben keinen Anspruch, sie zu lösen. Wir meinen, daß die allgemeinsten dialektischen Gesetzmäßigkeiten das Wesen, das Allgemeine der von den Einzelwissenschaften erforschten [290] spezifischen Gesetzmäßigkeiten ausmachen. Jedes Natur- oder Gesellschaftsgesetz ist eine bestimmte Form des dialektischen Zusammenhangs der Erscheinungen. Die Gesetze der Dialektik sind die allgemeinste Form dieser wechselseitigen Abhängigkeit. Die Erforschung der Naturgesetze und die Erkenntnis der objektiven Einheit aller Gesetzmäßigkeiten enthüllen vor uns die Gesetze der Dialektik, die keine den Gesetzen der Physik, der Chemie und der anderen Einzelwissenschaften entgegengesetzte besondere Klasse von Gesetzen bilden, da alle Gesetzmäßigkeiten dialektisch sind. Anderenfalls wäre der philosophische Begriff der allgemeinen Gesetze unbestimmt.

Marx untersucht im „Kapital“ die spezifischen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Produktion und damit die historisch bestimmte Form des dialektischen Prozesses, welche die nirgends in reiner Form existierenden allgemeinen dialektischen Gesetzmäßigkeiten modifiziert. Engels' „Dialektik der Natur“ deckt die Gesetze der Dialektik, die allgemeinen dialektischen Prozesse auf, die die Naturforscher bewußt oder unbewußt erkennen, wenn sie die spezifischen Gesetzmäßigkeiten der einzelnen Bewegungsformen entdecken. Aus diesem Grunde glauben wir, daß etwa die Ausgliederung eines besonderen Wirklichkeitsbereichs – des Bereichs der allgemeinen dialektischen Gesetze – ein Zugeständnis an die idealistische Dialektikkonzeption wäre.

Somit ist der Gegenstand der Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus der allgemeine objektive dialektische Prozeß. Engels grenzte die *objektive* Dialektik und ihre Widerspiegelung in der sich historisch entwickelnden Erkenntnis – die *subjektive* Dialektik – voneinander ab. Die Dialektik ist „der innere, der Materie eigene Prozeß der Selbstentwicklung, der Einheit und des Kampfes der inneren Widersprüche, dessen notwendiges Erzeugnis das Nichtmaterielle, d. h. das Bewußtsein, die Widerspiegelung der materiellen Welt ist“⁴¹.

Die Abgrenzung der objektiven Dialektik, deren qualitativ verschiedene Formen in Natur und Gesellschaft enthüllt werden, und der subjektiven Dialektik des Erkenntnisprozesses wird im Rahmen des einheitlichen Gegenstandes der marxistisch-leninistischen Philosophie realisiert. Diese Einheit der qualitativ verschiedenen dialektischen Prozesse bildet die objektive Grundlage des marxistisch-leninistischen Prinzips der Einheit von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie. Von diesem Gesichtspunkt sind der dialektische Materialismus und die materialistische Dialektik Synonyme, da der Marxismus den Materialismus und die Dialektik entsprechend der objektiven Einheit des Materiellen und Dialektischen miteinander verschmolzen hat. Die marxistische Dialektik ist materialistische Dialektik, der marxistische Materialismus dialektischer Materialismus. Das Wesen der dialektischen Gesetzmäßigkeiten enthält wie jede konkrete Identität wesentliche Unterschiede: Die Dialektik der Natur unterscheidet sich von der Dialektik des gesellschaftlichen Lebens, und von beiden unterscheidet sich die Dialektik des Erkenntnisprozesses – nicht nur durch die Spezifik der Form, sondern auch durch die Spezifik des Inhalts. Anders ausgedrückt, die dialektischen Gesetzmäßigkeiten sind vielfältig, und die Kenntnis der allgemeinen Hauptzüge der Dialektik ist natürlich unzureichend für das Verständnis der Spezifik der dialektischen Prozesse in den verschiedenen Bereichen der objektiven Wirklichkeit. Das bestimmt unseres Erachtens auch die innere Gliederung, die Struktur des Gegenstandes der Philosophie des Marxismus.

Der historische Materialismus erforscht die besonderen, nur der Gesellschaft eigenen allgemeinen dialektischen Entwicklungsgesetze. Es muß betont werden, daß der historische Materialismus – die philosophische Wissenschaft von der Gesellschaft – einen besonderen Platz in

⁴¹ Geschichte der Philosophie, 3. Bd., Berlin 1961, S. 213.

der Philosophie des Marxismus einnimmt. Die marxistische Philosophie hat sich historisch als Begründung der wissenschaftlichen kommunistischen Weltanschauung herausgebildet, die die materialistische Naturauffassung mit der materialistischen Auffassung des gesellschaftlichen Lebens verbindet. Von erstrangiger Bedeutung ist bei ihr, daß der Mensch die Natur und damit auch sein eigenes, menschliches Wesen umgestaltet. Die natura naturata [geschaffene Natur] Spinozas, die im System des großen Materialisten die Gesamtheit der Einzeldinge (Modi) war, die von der ursprünglichen, substantiellen natura naturans [schaffende Natur] hervorgebracht wurden, wurde in der Philosophie des Marxismus zu [292] der von der Menschheit geschaffenen „zweiten Natur“, zu einer qualitativ neuen Realität, in der das Natürliche und das Soziale miteinander verschmolzen sind.

Die Entstehungsgeschichte der Philosophie des Marxismus zeigt überzeugend, daß die Schaffung der materialistischen Geschichtsauffassung, die philosophische Ausarbeitung der Rolle des Menschen und der menschlichen Arbeit sowie der Einheit von geistiger und materieller Produktion die wichtigsten Momente des historischen Entstehungsprozesses des dialektischen und historischen Materialismus bildeten. Diese Wahrheit wird manchmal in dem Sinne interpretiert, daß der dialektische Materialismus nach dem historischen Materialismus geschaffen wurde. Eine solche Vorstellung ist unserer Auffassung nach eine Vereinfachung, obgleich sie auf einige grundlegende Besonderheiten der Herausbildung der Philosophie des Marxismus hinweist. Der dialektische und historische Materialismus ist eine einheitliche philosophische Lehre, und die Erforschung der Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung, der Marx und Engels die meisten ihrer Werke widmeten, bedeutet zugleich Erforschung der allgemeinsten Formen des universellen dialektischen Prozesses. Andererseits führte die Erforschung der Dialektik des gesellschaftlichen Lebens zu der Erkenntnis, daß das qualitativ bestimmte Wirken der Naturgesetze, das sich auch im gesellschaftlichen Leben äußert, nicht dessen spezifischen Charakter bestimmt. Diese notwendige wissenschaftliche Einschränkung bezüglich des Wirkens der Naturgesetze hat der vormarxistische Materialismus, der die naturalistische Geschichtsauffassung nicht überwand, die sich bei näherer Betrachtung als soziologischer Empirismus idealistischer Prägung erweist, trotz seiner totalen Unversöhnlichkeit gegenüber der theologischen Interpretation des Geschichtsprozesses nicht durchführen können.

Die Erkenntnis ist eine notwendige, und zwar die geistige Form des sozialen Prozesses, die durch die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaftsentwicklung bedingt ist. Aber die Spezifik des Erkenntnisprozesses als Übergang vom Nichtwissen zum Wissen, von einem Wissen zum anderen, tieferen Wissen setzt das Bestehen einer besonderen Art dialektischer Gesetzmäßigkeiten der erkenntnismäßigen Widerspiegelung, [293] des logischen Denkens usw. voraus. Außer den dialektischen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Natur und Gesellschaft, die den „Kern“ des Gegenstandes der Philosophie des Marxismus bilden, wie B. M. Kedrow richtig feststellt, „ist da noch etwas, was sich in keiner Einzelwissenschaft unterbringen läßt. Das sind die spezifischen Denkgesetze, die den Gegenstand der (dialektischen) Logik als einer bestimmten Seite oder Funktion der Dialektik bilden.“⁴² Es braucht hier nicht ausführlicher bewiesen zu werden, daß die Bedeutung dieser Seite des Gegenstandes der Philosophie des Marxismus durch die intensive Entwicklung und Differenzierung des wissenschaftlichen Wissens, die Schaffung neuer Forschungsmethoden und die Ausarbeitung neuer, außerordentlich wichtiger logischer Disziplinen, die genaugenommen bereits nicht mehr zur Philosophie gehören, ständig wächst.

Die Frage nach dem Gegenstand der marxistisch-leninistischen Philosophie hat prinzipielle Bedeutung. Diejenigen marxistischen Forscher, die den vielfältigen Inhalt des Gegenstandes der marxistisch-leninistischen Philosophie auf die alleinige Erforschung des Erkenntnispro-

⁴² B. M. Kedrow: Filosofija kak obščaja nauka. In: Woprossy filosofii, 1962, Nr. 6, S. 59.

zesses reduzieren wollen, haben unrecht.⁴³ Es irren sich aber auch jene, die den Gegenstand unserer Philosophie ausschließlich auf die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung beschränken und damit die allgemeinen gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, die Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisprozesses sowie deren spezifischen Charakter ignorieren. F. W. Konstantinow und P. N. Fedossejew betonen mit Recht, daß „die Frage des Gegenstandes der Philosophie nicht nur eine Frage des Volumens, nicht nur eine quantitative Frage ist – das ist ein prinzipielles methodologisches und theoretisches Problem, das mit unserm Kampf [294] gegen die kapitalistische Welt in Zusammenhang steht, wie überraschend das auch auf den ersten Blick scheinen mag“⁴⁴. Gegenwärtig sind in der marxistisch-leninistischen Philosophie viele philosophische Disziplinen vereinigt, von denen jede im Rahmen des für unsere gesamte Philosophie gemeinsamen Gegenstandes ein eigenes Forschungsobjekt hat. Die Praxis der Forschungsarbeit hat die Zweckmäßigkeit der methodischen Abgrenzung des dialektischen Materialismus einerseits und des historischen Materialismus andererseits als der beiden Hauptbestandteile der einheitlichen marxistischen Philosophie gezeigt. Spezialforschungen auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, der philosophischen Probleme der Naturwissenschaft sowie der dialektischen Logik zeugen davon, daß sich dieser Fragenkreis ebenfalls auf besondere philosophische Disziplinen aufgliedert. Ethik und Ästhetik werden sich möglicherweise einmal in selbständige wissenschaftliche Disziplinen verwandeln, gegenwärtig bilden sie jedoch Bestandteile der marxistisch-leninistischen Philosophie.

Diese Entwicklungstendenz muß nach unserer Meinung auch bei der Definition des Gegenstandes der marxistisch-leninistischen Philosophie berücksichtigt werden. [295]

⁴³ „Die Versuche, die Philosophie des Marxismus ausschließlich auf die Erkenntnistheorie zu reduzieren“, erklärt M. B. Mitin, „sind im Grunde die Ablehnung der Philosophie als Weltanschauung des Marxismus, der Ausschluß des historischen Materialismus aus ihr sowie die Negierung dessen, daß die marxistische Philosophie die Methodologie für alle Gesellschafts- und Naturwissenschaften ist. Die Reduzierung des Gegenstandes der marxistischen Philosophie ausschließlich auf die Erkenntnistheorie bedeutet nichts anderes als die Bekundung positivistischer Auffassungen über das Verhältnis von Philosophie und Praxis, Philosophie und Wissenschaft.“ (M. B. Mitin: *Filosofija i sowremennost. Nekotoryje problemy marxistsko-leninskoi teorii*, Moskau 1960, S. 79.)

⁴⁴ F. W. Konstantinow, P. N. Fedossejew: *K isutscheniju osnov marxistsko-leninskoi filosofii*. In: *Woprossy filosofii*, 1960, Nr. 2, S. 28.

Siebentes Kapitel **Philosophie als Epochenbewußtsein**

Die Rolle der Persönlichkeit in der Philosophieentwicklung

Die selbst bei oberflächlicher Bekanntschaft mit der Philosophiegeschichte offenkundige Vielfalt der philosophischen Theorien ist naturgemäß an die Vorstellung von großen Philosophen, den Schöpfern dieser Lehren, gebunden. An sich ist diese Vorstellung eine Konstatierung historischer Tatsachen: Heraklit und Demokrit, Platon und Aristoteles, Kant und Hegel sowie viele andere Schöpfer philosophischer Lehren waren wirklich große Philosophen, und es wäre lächerlich, die gewaltige Rolle, die sie für die Entwicklung der philosophischen (und nicht nur der philosophischen) Kultur gespielt haben, zu leugnen. Aber wenn man es bei der Konstatierung dieser Tatsache bewenden läßt, das heißt, sie für etwas Selbstverständliches nimmt, das keiner Erklärung bedarf, wenn man diese empirische Konstatierung zum methodologischen Prinzip der Erforschung der Philosophieentwicklung macht, dann gerät man – ohne es selbst zu merken – in den Bann der subjektiv-idealistischen philosophiegeschichtlichen Konzeption, der zufolge der hervorragende Philosoph die Endursache des von ihm geschaffenen philosophischen Systems ist. In diesem Falle verliert seine Philosophie ihren objektiven sozialen Inhalt.

Platon und Aristoteles, die sich als erste mit der Geschichte der Philosophie beschäftigten, schufen keine theoretische [296] Konzeption des philosophiehistorischen Prozesses. Sie legten nur die Anschauungen ihrer Vorgänger dar und kritisierten sie als Irrtümer der Philosophen auf dem Wege zur Wahrheit beziehungsweise als Irrtümer, die von ihr fortführten. Weder dieser noch jener Denker verband die untersuchten Theorien mit bestimmten historischen Bedingungen. Ihre eigenen Lehren hielten sie ebenfalls nur für das Resultat persönlicher intellektueller Anstrengungen. Obwohl sie darauf hinwiesen, daß einige ihrer Vorläufer diese oder jene Fragen anders stellten, sahen Platon und Aristoteles darin nur die individuelle Besonderheit des Philosophen. Es war Platon, der mit seiner Lehre von den erwählten Seelen als ursprünglich eingegliedert in das Absolute, das den Gegenstand der philosophischen Forschung bildet, den Grundstein für die mystische Interpretation der philosophischen Genius legte. Erst in der Neuzeit fing man jedoch an, diese Konzeption der göttlichen Begabung der hervorragenden Philosophen (wie auch der Künstler) subjektivistisch zu deuten, das heißt im Geiste der Zurückführung der philosophischen Lehren auf eine rein individuelle Erkenntnis des Wahren. Es muß übrigens vermerkt werden, daß den Begründern der bürgerlichen Philosophie die subjektivistische Sinnggebung des philosophischen Schaffens weitgehend fremd war. Francis Bacon sagte in seinem „Neuen Organon“: „... mein Schaffen ist ... mehr die Geburt der Zeit als die eines Genies.“¹ Gleichen Sinn hat auch die folgende Erklärung von ihm: „... mit Recht nennt man die Wahrheit eine Tochter der Zeit ...“²

Eine noch entschiedenere Haltung in dieser Frage nahm Descartes ein, der behauptete, daß „die Kraft, gesund zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden – was man recht eigentlich ‚gesunden Verstand‘ oder ‚Vernunft‘ nennt – von Natur gleich ist bei allen Menschen“³. Was unterscheidet aber einen hervorragenden Gelehrten von anderen Menschen? Die Kenntnis der richtigen Methode, antwortete Descartes, wobei er glaubte, daß jeder deren Anwendung erlernen könnte.

[297] Die revolutionäre Epoche der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft erzeugte bei den meisten progressiven Vertretern der neuen Klasse das Bewußtsein der historischen

¹ F. Bacon: Das neue Organon, S. 129.

² Ebenda, S. 91.

³ R. Descartes: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. u. hrsg. v. I. Gäbe, Hamburg 1960, S. 3.

Notwendigkeit ihrer ideellen Bestrebungen. Im Laufe der nachfolgenden Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ging dieses Bewußtsein den meisten ihrer Ideologen verloren.

Die Theoretiker der Romantik, von denen die einen die alte Feudalzeit verteidigten und die anderen kleinbürgerliche Kritiker des Kapitalismus waren, schufen die Theorie der Helden und der Masse, die ihr philosophisches Credo wurde. Schelling in Deutschland und Carlyle in England verliehen dieser Theorie einen geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Sinn. Hegel unterzog die romantische Konzeption der Kunst als Äußerung „göttlicher Genialität“, für die alles und jedes nur ein „wesenloses Geschöpf“ ist, einer sarkastischen Kritik. Er verurteilte den ästhetischen Aristokratismus und die Versuche, ihn auf die Philosophiegeschichte anzuwenden, und führte aus: „Wer auf solchem Standpunkte göttlicher Genialität steht, blickt dann vornehm auf alle übrige Menschen nieder, die für beschränkt und platt erklärt sind ...“ Hegel betonte, daß der hochmütige Subjektivismus der Romantiker sich keineswegs über die Alltäglichkeit erhebe, die er schonungslos geißelte: „Bleibt das Ich auf diesem Standpunkte stehen, so erscheint ihm alles als nichtig und eitel – die eigene Subjektivität ausgenommen, die dadurch hohl und leer und die selber *eitle* wird.“⁴

Hegel sah in der Kunst (und noch weit mehr in der Philosophie) etwas Größeres als den Selbstaussdruck einer hervorragenden Individualität. Die hervorragende Individualität wurde von ihm als individualisierter Ausdruck des „Volks“geistes“, als konkret-historische Daseinsform des „absoluten Geistes“, das heißt der idealistisch interpretierten Menschheit, verstanden. Während für die Romantiker die „göttliche Genialität“ eine nichtsoziale Erscheinung war, sah Hegel in [298] ihr die Verkörperung der gesellschaftlich-historischen Notwendigkeit. Er stellte sie der Gesellschaftsentwicklung nicht nur nicht gegenüber, sondern sah in dieser die rationale Lösung des Rätsels der Genialität. Folglich hat Hegel die Rolle der hervorragenden geschichtlichen Persönlichkeiten keineswegs herabgesetzt, sondern sie im Gegenteil erhöht, versuchte er doch, die „absolute“ Ursache ihrer Größe zu enthüllen. Deshalb nannte er sie „die Geschäftsführer des Weltgeistes“ und unterstrich, daß sie es sind, „die es am besten verstanden haben, und von denen es dann vielmehr Alle gelernt und gut gefunden oder sich wenigstens darin gefügt haben“⁵. Hegel war jedoch sehr weit von einer Unterschätzung der Bedeutung der menschlichen Subjektivität entfernt. Er ging von der Anerkennung der dialektischen Einheit des Subjektiven und Objektiven aus, wobei er nur die von der Wirklichkeit getrennte Subjektivität, den Hochmut der Subjektivität ablehnte, die sich dessen nicht bewußt war, daß das Maß ihres Reichtums das Eindringen in die objektive Wirklichkeit ist. In diesem Sinne behauptete Hegel, daß das Konkreteste und das Subjektivste das Reichste ist. Lenin unterstrich die Bedeutung dieser Hegelschen Auffassung der konkreten Subjektivität, die den Reichtum der von ihr aufgenommenen objektiven Wirklichkeit verkörpert. Selbstverständlich hat eine derartige Konzeption der Subjektivität nichts gemein mit einer subjektivistischen, ahistorischen Interpretation der Originalität des philosophischen (wie auch jedes anderen) Genies.

Nach Hegel ist ein großer Mensch ebendeshalb groß, weil seine persönlichen Ziele mit der historischen Notwendigkeit zusammenfallen, deren er sich zu einer Zeit bewußt wird, da andere Menschen sie nicht sehen oder gegen sie ankämpfen. „Dieß sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene particulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf

⁴ G. W. F. Hegel: Ästhetik, Bd. 2, Berlin/Weimar 1965, S. 74. – Die romantische Verachtung des Endlichen verspottet Hegel mit aller Schärfe in seiner „Logik“: „Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kömmt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.“ (G. W. F. Hegel: System der Philosophie, 1. Teil: Die Logik. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 8. Bd., S. 220.)

⁵ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 11. Bd., S. 60.

der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Daseyn gediehen ist, aus dem innern Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht, und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist, – die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Thaten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur *ihre* Sache und *ihr* Werk zu seyn scheinen.“⁶

Unserer Meinung nach ist eine solche Auffassung von der Rolle großer historischer Persönlichkeiten, die Hegel, zum Unterschied von den Romantikern auf alle Bereiche menschlicher Aktivität angewendet hat, der romantischen Konzeption nicht nur wegen ihrer realistischen Tendenz überlegen, sondern weist auch den Weg für die konkret-historische Erforschung des wirklichen Inhalts der gesellschaftlichen Entwicklung, die ihren personifizierten Ausdruck in den Taten einer großen historischen Persönlichkeit findet. Die gleichbleibende theoretische Voraussetzung der romantischen Geniekonzeption hingegen basiert auf dem Nichtbegreifen des Reichtums des gesellschaftlichen Lebens, das den Romantikern als graue, trostlose Prosa des monotonen Alltagsdaseins erschien.

Natürlich hatte der kleinbürgerlich-romantische Protest gegen die kapitalistische Wirklichkeit eine gewisse historische Berechtigung. Das rechtfertigt nicht eine theoretische Konzeption, deren unabdingbaren Elemente die Idealisierung der patriarchalischen Lebensform, das Unverständnis der objektiven Notwendigkeit des sozialen Fortschritts und seiner unvermeidlichen Widersprüche sowie die hilflosen Versuche waren, sich von diesen Widersprüchen in den Bereich einer sich von der realen Wirklichkeit abwendenden Subjektivität zu flüchten.

Im Gegensatz zu Hegel war Schopenhauer, der Ideologe des reaktionären deutschen Kleinbürgertums, der in vieler Hinsicht den heutigen irrationalistischen Rationalismus vorzuziehen, bestrebt, die romantische Geniekonzeption zu entwickeln. Es stimmt zwar, daß Schopenhauer nicht von „göttlicher Genialität“ spricht und die Erscheinung der Genialität physiologisch zu erklären versucht. Jedoch dem Wesen nach – das heißt, wie er die Einstellung des Genies zu den sozialen Verhältnissen behandelt – führte Schopenhauer die romantische [300] Entfremdungskonzeption zum logischen Ende. Er schrieb: „Um originelle, außerordentliche, vielleicht gar unsterbliche Gedanken zu haben, ist es hinreichend, sich der Welt und den Dingen auf einige Augenblicke so gänzlich zu entfremden, daß einem die allgewöhnlichsten Gegenstände und Vorgänge als völlig neu und unbekannt erscheinen, als wodurch eben ihr wahres Wesen sich aufschließt.“⁷ Das Genie unterscheide sich Schopenhauer zufolge von den gewöhnlichen Menschen gerade dadurch, daß ihm während seines bewußten, schöpferischen Lebens größtenteils „ein einsames Dasein in einer ihm heterogenen und nicht angemessenen Welt“⁸ beschieden sei. Die Folge davon sei, daß alle übrigen Menschen von ihm als klein, erbärmlich und unausstehlich empfunden würden. Die Größe des Genies sei relativ, da sie an der Nichtigkeit seiner Mitmenschen gemessen werde. Deshalb könne das Genie nicht umhin, arrogant zu sein: Bescheidenheit ist das Los mittelmäßiger Menschen. Das Genie sei seinen Zeitgenossen prinzipiell unverständlich, da sein Werk der Zukunft gehöre. Es ist ganz klar, daß Schopenhauer, wenn er davon sprach, daß zwischen dem Genie und den mittelmäßigen Menschen, den Alltagsinteressen ein Gegensatz besteht, das gesellschaftliche Leben mit dem spießbürgerlichen Dasein identifiziert und, obwohl er das Philistertum verurteilt, werden die den Gegenstand seiner Analyse bildenden sozialen Erscheinungen in kleinbürgerlicher Manier interpretiert.

⁶ Ebenda.

⁷ A. Schopenhauer: Parerga und Paralipomena. In: Sämtliche Werke. Hrsg. v. W. v. Löhneisen, Bd. V, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1965, S. 96.

⁸ Ebenda, S. 96.

Die übrigens sehr naive physiologische Interpretation der Genialität diene Schopenhauer zur theoretischen Begründung der These, daß das Genie der Gesellschaft, der Epoche seiner Zeit feindselig gegenübersteht. Nach seiner Lehre ist das Genie eine physiologische Anomalie. Bei den gewöhnlichen, selbst bei den talentierten Menschen diene der Intellekt dem Willen, den praktisch orientierten, unpersönlichen Bestrebungen. Das Genie hingegen ist „ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt“⁹, das heißt in erheblichem Maße vom Willen emanzipiert. Die Erkenntnisstärke des Genies ist nach Schopenhauer unabhängig von der durch die Menschheit ge-[301]sammelten Erfahrung und von dem durch sie erzielten Wissen. Ein Gelehrter ist, wer viel gelernt hat; ein Genie der, von dem die Menschheit lernt, was er von keinem gelernt hat.“¹⁰

In diesen Äußerungen Schopenhauers ist das ganze Programm subjektivistischer, irrationalistischer Interpretation der Kunst, der Philosophiegeschichte und der Geschichtsphilosophie enthalten. Dieses Programm ist vom heutigen Existentialismus und den ihm verwandten Lehren realisiert worden.¹¹

Die klassischen Idealisten betrachteten das Philosophieren als intellektuelle Suche nach dem Absoluten. Deshalb setzen die von ihnen geschaffenen Konzeptionen des philosophischen Genies eine vergleichende Beurteilung der philosophischen Lehren und damit eine kritische Analyse der Ideen, die Erklärung ihres Zusammenhangs mit den voraufgegangenen Ideen, die Scheidung des Wahren vom Falschen usw. voraus. Die ab Mitte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnende Krise des Idealismus bedeutet einen entschiedenen Bruch mit dieser positiven Tendenz. Sie wird von den reaktionären Versuchen abgelöst, den Pluralismus der philosophischen Systeme als unvergänglich und die philosophischen Lehren als prinzipiell miteinander unvergleichbar und keinen bestimmten Grad der Annäherung an die objektive Wahrheit ausdrückend, sondern als völlig unwiederholbare Art der Weltbetrachtung hinzustellen.

Die Vertreter der Südwestdeutschen (Freiburger, Badischen) Schule des Neukantianismus schlossen aus der Geschichte die Gesetzmäßigkeit, die Wiederholbarkeit, den Determinismus, die Kontinuität sowie das Vorhandensein eines substantiell [302] Gemeinsamen aus und interpretierten die philosophischen Systeme formalistisch als freie Konstruktionen des Genies, als spezifische Äußerungen des apriorischen Vermögens zur theoretischen Synthese, dessen Maßstab der Grad der Unabhängigkeit des Denkers vom philosophischen Erbe und von den geschichtlichen Bedingungen sein sollte. „Daß die Geschichte das Reich der Individualitäten, der unwiederholbaren und in sich wertbestimmten Einzelheiten ist“, schrieb Wilhelm Windelband, „zeigt sich auch in der Geschichte der Philosophie.“¹²

Ortega y Gasset, der die irrationalistische Tendenz der neukantianischen Interpretation großer geschichtlicher Persönlichkeiten demonstrierte und sie fortsetzte, betrachtete die philosophischen Lehren als intellektuelle Manifestationen der geistigen Situation, in der sich ein unweigerlich mit den bestehenden Anschauungen brechender und seine eigene Weltsicht schaffender hervorragender Denker befindet. Der große Philosoph erforscht nach diesem Gesichts-

⁹ A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Sämtliche Werke, Bd. II. S. 498.

¹⁰ A. Schopenhauer: Parerga und Paralipomena. In: Sämtliche Werke, Bd. V, S. 94.

¹¹ Im übrigen muß festgehalten werden, daß die gegen den Irrationalismus polemisierenden Neopositivisten die Schopenhauersche Konzeption auf ihre Weise anwenden, das heißt, sie stimmen seiner Grundthese vom tief individuellen Charakter der schöpferischen, insbesondere der philosophischen Tätigkeit zu und ziehen daraus die Schlußfolgerung, daß den großen philosophischen Lehren jeglicher objektiver Erkenntnisinhalt abgeht. So schreibt zum Beispiel Louis Rougier: „... wir können den großen philosophischen Systemen nur einen Gefühls- und subjektiven Wert zugestehen. Wie Schopenhauer es erkannt hatte, sind sie angesichts des Universums vor allem der Ausdruck eines Temperaments.“ (L. Rougier: *La Métaphysique et le langage*, Paris 1960, S. 247.)

¹² W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1948, S. 12.

punkt das kulturelle Erbe das soziale Milieu nur deswegen, um ihnen die eigenen Anschauungen entgegenzustellen, denn „die Philosophie ist in ihrer Art nicht mehr als die Tradition der Nicht-Tradition“¹³. So wird die Philosophie als Daseinsweise der freien menschlichen Subjektivität betrachtet, die sich in ständiger Opposition zur „unmenschlichen“ Objektivität der Naturwissenschaft befindet.

Der Existentialismus interpretiert die Philosophie als „menschliches“, persönlichkeitsgebundenes (zum Unterschied vom wissenschaftlichen) Weltempfinden, das nur insoweit entsteht, wie das Individuum sich aus der Macht der unpersönlichen gesellschaftlichen Beziehungen befreit und dadurch die Wahrheit des Seins findet. Die großen Philosophen, so behauptet Jaspers, befinden sich in der Zeit und stehen zugleich über ihr. Die Größe des philosophischen Genies liege nicht darin, daß es seine Epoche adäquat ausdrückt und einen hervorragenden Beitrag zur Erkenntnis der Wirklichkeit leistet, sondern darin, daß es auf seiner Wanderung durch die historische Epoche, in der es lebt, mit dem unvergänglichen Transzendenten in Berührung kommt. Dank dieser phänomenalen Unabhängigkeit von seiner Zeit und den von der Menschheit zusammengetragenen Kenntnissen enthülle der große Philosoph durch sein eigenes Sein von neuem das Wesen der Philosophie und jene ursprüngliche Wirklichkeit, die eben in der Philosophie eine individuelle, unabgeschlossene, für die anthropologisch begrenzte Menschheit einzig mögliche Form erlange. „Der große Mensch“, sagt Jaspers, „ist wie ein Widerschein des Ganzen des Seins, unendlich deutbar. Er ist dessen Spiegel oder Stellvertreter. Nicht verloren an die Vordergründe steht er im Umgreifenden, das ihn führt. Seine Erscheinung in der Welt ist zugleich Durchbruch durch die Welt ...“¹⁴ Das klingt alles sehr bedeutungsvoll, aber man braucht diese schwülstige Tirade nur etwas näher zu betrachten, um ihre durchaus nicht originelle Quelle – die christliche Glaubenslehre zu erkennen, die Jaspers von der dogmatischen Form zu dem Zweck befreit, ihren Sinn zu „vertiefen“.

Die dem Existentialismus sehr verwandte heutige „Philosophie der Geschichte der Philosophie“ hat in den letzten Jahren beträchtlichen Einfluß erlangt. Die Hauptidee dieser idealistischen Strömung in der heutigen bürgerlichen philosophiegeschichtlichen Wissenschaft ist die Idee der unbedingten Autonomie des philosophischen Schaffens, das heißt seiner prinzipiellen Unabhängigkeit von den objektiven historischen Bedingungen, der gesellschaftlichen Praxis und der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Diese Konzeption, die Martial Gueroult, ihr Hauptvertreter, radikalen Idealismus nennt, geht von der Vorstellung aus, daß jede bedeutende philosophische Lehre eine in sich geschlossene Welt, ein auf sich selbst bezogenes Universum von Gedanken, kurz *ein System* ist. Jedes System stellt in der Tat eine Demonstration seiner selbst dar, in sich selber vollständig innerhalb der Grenzen, die es sich *a priori*, das heißt gemäß der durch die ursprüngliche Entscheidung gesetzte Norm, gezogen hat.¹⁵ Zu Hegels Zeiten fragte man noch: Ist diese oder jene Philosophie wahr oder nicht wahr? Die heutige „Philosophie der Geschichte der Philosophie“ grenzt sich entschieden von dieser „naiven“ Fragestellung ab. Wenn sie einen Überblick über den philosophiehistorischen Prozeß gibt, erhebt sie nur Anspruch auf die Lösung der einen Frage: Was hat der Philosoph sagen wollen? War es ein originaler Philosoph, so hat er folglich etwas gesagt, was kein anderer gesagt hat. Deshalb müsse das Prinzip der philosophiegeschichtlichen Forschung das „Prinzip der Singularisierung“ sein, das heißt eine solche Interpretation der philosophischen Lehren, die deren unwiederholbare Einmaligkeit als einzi-

¹³ J. Ortega y Gasset: A „Historia de la Filosofia“ de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía). In Obras completas, Bd. VI, Madrid 1961, S. 404.

¹⁴ K. Jaspers: Die großen Philosophen, 1. Bd., München 1959, S. 29.

¹⁵ M. Gueroult: L'Essence de l'histoire de la philosophie (unveröffentl. Text). Zit. in: Ch. Perelman: Le réel commun et le réel philosophique. In: Hommage à Martial Gueroult. L'histoire de la philosophie. Ses problèmes, ses méthodes, Paris 1964, S. 131.

ges Kriterium ihrer Bedeutsamkeit akzeptiert. Ob die einzelnen philosophischen Thesen wahr sind oder nicht, unterliegt keiner Beurteilung, denn die philosophischen Lehren sind laut dem von uns bereits weiter oben zitierten Paul Ricœur „nicht mehr wahr noch falsch, sondern *anders*“¹⁶. Wozu eine solche Einstellung führt, zeigt eine Untersuchung Augusto del Noce, die Descartes gewidmet ist.

In dem Bestreben, die Originalität des großen Denkers zu enthüllen, isoliert del Noce ihn von den ideellen Strömungen und Entwicklungstendenzen der Wissenschaft des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Ihn interessiert nicht der überaus enge Zusammenhang der Lehre Descartes' mit der Entwicklung der Mathematik und des heliozentrischen Weltbildes, obwohl die Entdeckungen dieses Denkers direkt darauf hinweisen. Del Noce konstatiert, daß bis zu einem gewissen Grade bereits vor Descartes rationalistische Motive in Erscheinung getreten waren und bestreitet, daß zwischen der rationalistischen Weltanschauung Descartes' und dieser Tendenz, die sich erst nach langer Zeit Bahn gebrochen hat, ein prinzipieller Unterschied bestand. Dem Rationalismus Descartes' wird als angeblich nicht seine wirkliche Originalität ausdrückend, im Grunde genommen keine Beachtung geschenkt. Mit dem Rationalismus wird auch die Bedeutung des Cogito, ergo sum – des zentralen Punktes der cartesianischen Revolution in der Philosophie – herabgesetzt. Was bleibt in diesem Falle das Große in Descartes' Lehre? Mit Descartes, antwortet del Noce auf diese Frage, „beginnt die neue Philosophie, weil seine Stellung unter den Theoretikern der neuen Wissenschaft unikal ist und man seine Philosophie als einen [305] ‚metaphysischen Zufall‘ in der Geschichte der mechanischen Naturlehre ansehen kann“¹⁷.

Also bildet nach Meinung del Noce nicht der Rationalismus, sondern der Mechanizismus Descartes' dessen hauptsächlichen, unikalen Beitrag zur Philosophie. Zu Descartes' Zeiten, behauptet der Autor, herrscht eine allgemeine Neigung zum Agnostizismus und Empirismus. Diese Behauptung ist eine glatte Übertreibung, aber selbst wenn man sich mit ihr einverstanden erklärt, so muß betont werden, daß der Rationalismus Descartes' gegen diese Tendenzen ankämpfte.

Del Noce sagt, daß Thomas Hobbes, Pierre Gassendi, Giles Roberval, Blaise Pascal und Marin Mersenne gegen Descartes' Mechanizismus polemisierten. Aber die ersten drei Denker waren selber Vertreter des Mechanizismus. Das zeigt entgegen den Behauptungen del Noce, daß Descartes' Mechanizismus ebenso wie sein Rationalismus nur ein höherer, systematisch und schöpferisch angewandter Ausdruck der historischen Tendenzen der Wissenschaft und Philosophie jener Zeit war. Es gibt keinen Grund dafür, den Mechanizismus und den Rationalismus in Descartes' Lehre einander gegenüberzustellen, im Gegenteil, in der cartesianischen Lehre waren sie miteinander verschmolzen und bestätigten damit gewissermaßen den bekannten Ausspruch Leonardo da Vincis, daß die Mechanik das Paradies für die mathematischen Wissenschaften ist. Der große Mathematiker Descartes war nicht von ungefähr auch der große Begründer der rationalistischen und mechanischen Linie in der Philosophie, die für den Kampf gegen die theologische Interpretation der Natur von großer Bedeutung war.

Zum Unterschied von del Noce war sich Descartes des organischen Zusammenhangs seiner Lehre nicht nur mit den großen Entdeckungen der Mathematik und Naturwissenschaft seiner Zeit, sondern auch mit den Tendenzen der kapitalistischen Entwicklung wohl bewußt. Nicht ohne Grund verkündete er als wichtigste Aufgabe der Philosophie (die er nicht von den anderen Wissenschaften trennte, sondern die er als erste unter ihnen ansah) das Suchen nach der Wahrheit mit dem Ziel, die elementaren Naturgewalten zu beherrschen. Es ist auch kein Zu-

¹⁶ Ricœur: *Histoire et vérité*, S. 63.

¹⁷ A. del Noce: *Problèmes de la périodisation historique. Le début de la philosophie moderne*. In: *La Philosophie de la philosophie*, Rom/Paris 1956, S. 147.

fall, daß Descartes aus dem feudalen Frankreich in die [306] Niederlande übersiedelte, wo bereits die bürgerliche Revolution stattgefunden hatte.

Am Beispiel del Noce wird hinreichend klar, zu welcher Art subjektivistischer, ahistorischer Interpretation der Philosophie die idealistische Lehre von der Unikalität des philosophischen Genies führt. Die wirkliche Originalität des genialen Denkers, Mathematikers und Naturwissenschaftlers wird mit inhaltloser Subjektivität gleichgesetzt, als deren Ursache die ungewöhnliche Fähigkeit deklariert wird, sich von seiner Zeit *zu isolieren*. „Die philosophische Analyse“, behauptet del Noce, „führt uns somit zu einem hinsichtlich der neuen Männer der Wissenschaft *isolierten* (Hervorhebung — *d. Verf.*) Descartes.“¹⁸ Dieser zutiefst irrige Schluß folgt unmittelbar aus der metaphysischen Gegenüberstellung des Individuellen und des Sozialen, die bis zum Absurden geführt wird, wenn es um einen wirklich großen Denker geht. Indessen macht sich gerade der große Denker zum Unterschied von ungebildeten Menschen meist mit dem sozialen Inhalt und den intellektuellen Errungenschaften seiner Epoche vertraut (und nimmt sie *kritisch* auf).

Die Vertreter der „Singularisierung“ der Philosophie stellen das philosophische Schaffen der Erkenntnis der Wirklichkeit gegenüber, mit der sich nach ihrer Auffassung nur die Einzelwissenschaften befassen. Sie verwischen den qualitativen Unterschied zwischen philosophischen Lehren und Kunstwerken.¹⁹ Die Erforschung des Inhalts der philosophischen Lehren wird faktisch ersetzt durch ihre formalistische Interpretation. Das Hauptsächliche in den philosophischen Lehren besteht nach dieser Auffassung weniger in ihrem Inhalt als vielmehr in der Eigenart der Ausdrucksweise, vor allem aber im Selbstaussdruck der Persönlichkeit des Philosophen. Während [307] in der Wissenschaft immer mehr die Kollektivität der Forschungsarbeit, Kontinuität, gegenseitige Hilfe, Arbeitsteilung und Spezialisierung Fuß faßt – und das ist bekanntlich kein Hindernis für die Entwicklung genialer Lehren –, ist die Philosophie vom Gesichtspunkt des philosophiegeschichtlichen Subjektivismus für immer dazu verurteilt, von den modernen Methoden wissenschaftlicher Forschung abgesonderte intellektuelle Handwerkelei zu bleiben.

Die heutige bürgerliche, insbesondere die irrationalistische Philosophie befindet sich in einem permanenten Konflikt mit dem positiven Wissen und der auf seiner Anwendung basierenden praktischen Tätigkeit. Dieser Konflikt bedarf der Rechtfertigung, und die „Philosophie der Geschichte der Philosophie“ bemüht sich um den Nachweis, daß die philosophischen Thesen nur einen *menschlichen* Inhalt besitzen, während die Wissenschaft nur Objekte interessiert und der Mensch, soweit sich die Wissenschaft mit ihm befaßt, nur als Objekt auftritt. Diese Kluft zwischen Philosophie und Wissenschaft ist ein anschaulicher Ausdruck der tiefen Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie.

Der philosophiegeschichtliche Subjektivismus ist unvermeidlich ahistorisch. Historisches Herangehen erscheint den Vertretern dieser idealistischen Lehre fast als Schändung der Philosophie.

Der Hauptmangel der individualistisch-irrationalistischen Charakteristik des Philosophen (und der Philosophie) besteht keineswegs darin, daß sie die Individualität oder die Größe ei-

¹⁸ Ebenda, S. 152-153.

¹⁹ Indessen unterscheidet sich, worauf A. G. Jegorow mit Recht hingewiesen hat, die künstlerische Widerspiegelung der Wirklichkeit qualitativ von ihrer Widerspiegelung in Begriffsform: „Das Spezifikum des künstlerischen Abbilds gegenüber den wissenschaftlichen Begriffen besteht darin, daß das künstlerische Abbild, zum Unterschied von jenen, auch im Stadium der Verallgemeinerung (der Typisierung) konkret-sinnfällige Ausdrucksform bewahrt, das Allgemeine in Form des individuellen Charakters, des konkreten Geschehnisses enthüllt.“ (A. Jegorow: Die Kunst und das gesellschaftliche Leben, Berlin 1962, S. 158.) Man begreift unschwer, daß die ästhetische Interpretation der philosophischen Lehren ein extremer Ausdruck des philosophiegeschichtlichen Subjektivismus ist.

nes Genies, dessen Arbeiten epochale Bedeutung haben, hervorhebt, sondern darin, daß sie seine Originalität und Selbständigkeit mystifiziert, indem sie die wirklichen Qualitäten des Genies dem gesellschaftlich-historischen Prozeß sowie den früheren Errungenschaften der Kultur und Erkenntnis gegenüberstellt. Deshalb wird die intellektuelle Unabhängigkeit des hervorragenden Denkers metaphysisch erklärt, das heißt seiner ebenso offensichtlichen Abhängigkeit von den historischen Bedingungen und den intellektuellen Leistungen seiner Epoche gegenübergestellt, die nur als Sprungbrett für den Sprung ins Unbekannte anerkannt werden.

Die Ablehnung des historischen Determinismus wird durch eine vereinfachte Interpretation der Determination als ein-[308]seitiger, nur *eine* Bedeutung zulassender Determinierung der Persönlichkeit durch die *äußeren* Bedingungen zu rechtfertigen gesucht. Aber eine *gänzlich* von außen her determinierte Persönlichkeit ist kein Subjekt mehr, das heißt, sie wird zu einer bloßen Folgerung aus von ihr unabhängigen Umständen gemacht, die die Möglichkeit der Freiheit und des Schöpfertums ausschließen. Die dialektisch verstandene Determination des Verhaltens der schöpferischen Aktivität eines Menschen schließt in keiner Weise seine Individualität und Originalität, seine Fähigkeit zur Auswahl aus, da der Mensch nicht nur von den Umständen bestimmt wird, sondern sie auch schafft. Selbst die Tatsache, daß die Umstände die menschliche Tätigkeit beeinflussen, darf nicht als Ausschluß der Vielfalt der Möglichkeiten und Arten ihrer Verwirklichung verstanden werden, da diese Möglichkeiten in den Umständen selber existieren und dank der Einwirkung des Menschen auf sie aufgedeckt werden.

Das gleiche trifft auch auf die Wechselbeziehungen zwischen den Menschen zu. Hier ist noch offenkundiger, daß die Tätigkeit des einzelnen nicht darauf reduziert werden darf, daß sie eine Folgerung aus dem determinierenden Einfluß eines anderen Menschen oder einer Masse von Menschen ist. Die dialektische Wechselwirkung schließt eine einseitige Determination der menschlichen Tätigkeit aus. Letztere aber ist als die den Menschen determinierende Hauptkraft die Einheit von objektiver und subjektiver Determination, das heißt der Selbstdetermination, deren Grenzen unter den verschiedenen Umständen verschieden sind und in vielem vom Stand der – gesellschaftlichen und individuellen – Entwicklung der Persönlichkeit abhängen. Der Irrtum des Existentialismus besteht darin, daß er im Determinismus eine Konzeption einseitiger mechanischer Determination sieht und deshalb bestreitet, daß es möglich ist, das Prinzip des Determinismus auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis anzuwenden. Der Existentialismus ignoriert infolgedessen den dialektischen Charakter der realen Determination, der sich am vollständigsten und vielfältigsten gerade in dem Subjekt-Objekt-Verhältnis äußert. Beide Seiten dieses Verhältnisses wirken aufeinander ein, und der Charakter der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen ihnen hängt sowohl vom Subjekt als auch vom [309] Objekt ab. Das Wesentliche an diesem Verhältnis ist, daß das Subjekt in bestimmten Grenzen selber die Bedingungen, die Umstände und Faktoren schafft, die seine Tätigkeit determinieren.

Die „Philosophie der Geschichte der Philosophie“ ignoriert die Dialektik des Subjektiven und Objektiven, des Persönlichen und Gesellschaftlichen, der Freiheit und Notwendigkeit vollständig. Sie sieht nicht, wie das Objektive das Subjektive, das Soziale das Individuelle, die Notwendigkeit die Freiheit bereichert. Deshalb wird die Möglichkeit schöpferischer Tätigkeit nur unter der Bedingung einer optimalen inneren Unabhängigkeit des Subjekts von den objektiven Bedingungen seiner Tätigkeit eingeräumt: Das Subjekt soll den „Druck der Realität“ überwinden, sich über sie erheben, sie aus dem Spiel ausschalten. Dementsprechend werden die realen historischen Bedingungen des Wirkens eines großen Philosophen als keinen positiven Inhalt und keinen den Denker anspornenden Impuls besitzend angesehen. Nur ihre Negierung bildet die Triebkraft des Philosophierens. Dieses einseitige Herangehen an die Analyse der realen Bedingungen, die zur Herausbildung bedeutender philosophischer Lehren

führen, ist das Resultat subjektivistischer Interpretation der völlig offenkundigen Tatsache der menschlichen Subjektivität.

Lenin, der die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus aufdeckte, hat auf die Einseitigkeit, die Geradlinigkeit, den Subjektivismus, die subjektive Blindheit hingewiesen. Selbstverständlich charakterisiert diese Beschränktheit, die als formale Möglichkeit in allem theoretischen, seinem Wesen nach abstrakten Denken vorhanden ist und sich im idealistischen Philosophieren realisiert, zugleich auch die Persönlichkeit des idealistischen Philosophen. In diesem Sinne kann man sagen, daß der idealistische Kult der philosophischen Individualität einige spezifische Besonderheiten der Entwicklung der idealistischen Philosophie, insbesondere jener Spielart von ihr reflektiert und gleichzeitig mystifiziert, die die objektive Realität und ihre wissenschaftliche Widerspiegelung de facto auszuklammern sucht. Diese Züge des idealistischen Philosophierens, die unberechtigterweise jeder Philosophie schlechthin zugeschrieben werden, wurzeln jedoch nicht einfach in der Individualität des Denkers, sondern in jenen so-[310]zialen Bedingungen, Interessen und Bedürfnissen gewisser Klassen und sozialer Gruppen, die infolge ihrer historischen Begrenztheit nicht adäquat, nicht auf wissenschaftliche Weise ausgedrückt werden können.

Die Individualität des ein bestimmtes System von Anschauungen theoretisch ausarbeitenden Philosophen als sozialer Persönlichkeit ist ein Ergebnis seiner individuellen und sozialen Entwicklung. Das heißt natürlich nicht, daß die Individualität dadurch zu etwas Zweitrangigem wird. Der Mensch unterscheidet sich vom Baum, vom Stein und von den anderen Dingen unter anderem auch dadurch, daß seine Individualität zu seinem Wesen gehört.

Der Umstand, daß ein gegebenes philosophierendes Individuum in unvergleichlich höherem Maße als irgendein anderes ein bestimmtes soziales Bedürfnis ausgedrückt hat, bezeugt eben auch seine Eigenart, das heißt die Fähigkeit, etwas Größeres auszusprechen als das, was sich auf sein Einzeldasein bezieht. Deshalb charakterisieren Francis Bacons Kampf gegen die Scholastik, gegen die Huldigung der alten Autoritäten, ja der Autoritäten überhaupt, seine in den Worten, es gelte „im Reiche der Wissenschaft nur eine einzige Verfassung, so war es und wird es immer gebräuchlich bleiben“²⁰, ausgedrückte Überzeugung sowie seine Erklärung: „Es ist kaum möglich, Gründer zugleich zu bewundern und zu übertreffen“²¹, in unmittelbarer Weise die schöpferische Eigenart dieses Denkers. In ihr spiegeln sich die Reflexion und theoretische Entwicklung der sozialen Erfordernisse der Epoche des sich entwickelnden Kapitalismus wider. Die Tatsache, daß es Bacon war, der Ideen, deren sich viele seiner Zeitgenossen nur vage bewußt waren, überzeugend und ohne Zurückhaltung aussprach und philosophisch *entwickelte* (dies muß unterstrichen werden, da man in dem großen Denker nicht einfach das *Sprachrohr* der Epoche sehen darf), deutet unmittelbar auf den *sozialen Gehalt* der schöpferischen Individualität hin. Anders zu denken, Bacons Ideen bloß aus seiner Individualität herzuleiten, anstatt diese Individualität als soziales Phänomen der Epoche anzusehen, heißt, sich mit jenen pseudorationalistischen Scholastikern auf eine Stufe zu [311] stellen, die nach einer scharfsinnigen Bemerkung dieses Denkers analog den Wissenschaften den spekulativen Faden ihrer Überlegungen aus sich selber ziehen. Es bedurfte wirklich einer herausragenden Individualität, um nicht nur gegen die Vorurteile des gewöhnlichen Bewußtseins, sondern auch der herrschenden Ideologie und der damaligen Wissenschaft so entschieden aufzutreten.

Die große historische Persönlichkeit stimmt wesentlich mit ihrem historischen Wirken überein. Das Große in ihr ist das Werk, für das sie ihre ungewöhnlichen Fähigkeiten, ihre Energie und Leidenschaft einsetzt. Ein schwerwiegender Fehler von Sigmund Freud, den später sogar einige seiner nächsten Schüler verurteilten, war der Versuch, aus den unbewußten psychi-

²⁰ F. Bacon: Das neue Organon, S. 9.

²¹ Ebenda, S. 10.

schen Komplexen, die, wie er glaubte, der menschlichen Persönlichkeit eigen sind, den Inhalt ihres Schaffens einschließlich ihrer sozialen Problematik ableiten zu wollen. Der Mißerfolg dieses Versuchs wurde von den Anhängern der subjektivistischen Interpretation der Philosophiegeschichte, die ihn durch die Einseitigkeit der „Tiefenpsychologie“, der psychoanalytischen Interpretation des Unbewußten usw. zu erklären suchten, offensichtlich nicht verstanden. Die prinzipielle methodologische Haltlosigkeit der Freudschen Interpretation der Poesie, Philosophie und Soziologie bestand indessen nicht nur in der Einseitigkeit, sondern auch in der Negierung der Spezifik des Sozialen, in der idealistisch-irrationalistischen Zurückführung des Sozialen auf das Individuelle und das Individuelle auf das Unbewußte, Unpersönliche. Der Neofreudismus, der die Lehre Freuds durch die psychologische Analyse der kulturellen Milieus ergänzte, hat diesen Mangel des Freudismus nicht überwunden. Auch die metaphysische Gegenüberstellung des Individuellen und Sozialen überwand er nicht, da er das Soziale vorzugsweise als den eine menschliche Persönlichkeit deformierenden Faktor behandelt.

Daß zwischen individuellem und gesellschaftlichem Bewußtsein ein Unterschied besteht, ist ein empirisch offenkundiges Faktum, das jedoch nur durch die wissenschaftliche Erforschung ihrer dialektischen Einheit richtig verstanden werden kann. Das individuelle Bewußtsein trägt gesellschaftlichen Charakter, während das gesellschaftliche Bewußtsein in den [312] Köpfen der menschlichen Individuen existiert und wie alles Soziale ein Produkt der Wechselwirkung dieser Individuen ist. Die philosophiegeschichtliche Abart der Theorie der Helden und der „Masse“ stimmt gemeinhin dem zu, daß das Bewußtsein des Durchschnittsindividuums gesellschaftlichen, oder wie es westliche Soziologen jetzt ausdrücken, „Massencharakter“ trägt. Sie besteht aber kategorisch darauf, daß das Bewußtsein des hervorragenden Menschen sich eben dadurch vom „Massenbewußtsein“, vom „unpersönlichen Bewußtsein“ unterscheidet, daß es dem gesellschaftlichen Bewußtsein entgegengesetzt ist. Tatsächlich ist aber, daß das gesellschaftliche Bewußtsein keineswegs durch den Massen- oder Unpersönlichkeitscharakter, sondern durch den vielfältigen Reichtum des geistigen Gehalts von Wissenschaft, Philosophie, Kunst usw. gekennzeichnet ist. Die Vermengung von gesellschaftlichem und gewöhnlichem Bewußtsein, letzteres trägt wirklich Massencharakter, ist aber keineswegs unpersönlich, ist ein gewaltiger Fehlgriff der heutigen Vertreter der Elitetheorie, ein Fehler, der in fataler Weise die inhaltslose Gegenüberstellung der großen historischen Persönlichkeit und des kulturellen Erbes und der Epoche, die sie ausdrückt und durch ihre Tätigkeit bereichert, zur Folge hat.

Der philosophiegeschichtliche Subjektivismus setzt die Bedeutung der genialen Philosophen entgegen seinen erklärten Absichten herab, da er aus ihrer schöpferischen Individualität die Aufnahme der historischen Erfahrung und der intellektuellen Leistungen ihrer Vorläufer und Zeitgenossen ausschließt. Die idealistische „Erhöhung“ des großen Denkers über seine Zeit gründet sich auf eine völlig undifferenzierte Vorstellung von der historischen Epoche, auf die Ignorierung der ihr immanenten Widersprüche, des Klassenkampfes und der gesetzmäßigen Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung.²² Diese idealistische Konzeption, die in unseren Tagen [313] unter der Flagge des Nonkonformismus auftritt, wird auf überraschendste Weise in den traditionellen philosophischen Konformismus transformiert, der seine scheinbare Unparteilichkeit deklariert, die, wie Lenin sagte, „nur ein heuchlerischer, verhüllter, passi-

²² In diesem Zusammenhang muß die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Ausarbeitung des Epochebegriffs unterstrichen werden, worauf P. N. Fedossejew und J. P. Franzew zu Recht hinweisen: „Die Epoche umschließt eine Summe von Erscheinungen, die in unterschiedlichem Maße für alle Länder – fortgeschrittene wie rückständige – charakteristisch sind. Aufgabe des Historikers ist es zu bestimmen, welche Erscheinungen für die Epoche typisch sind. Die Vielfalt der Erscheinungen der gegebenen Epoche zu erfassen sowie ihre typischen und nicht-typischen Merkmale in den verschiedenen Prozessen zu sehen heißt, sich mit der konkreten historischen Analyse [313] der Epoche zu befassen.“ (P. N. Fedossejew, J. P. Franzew: O rasrabotke metodologitscheskich woprossow istorii. In: Istorija i soziologija, Moskau 1964, S. 26-27.)

ver Ausdruck der Zugehörigkeit zur Partei der Satten, zur Partei der Herrschenden, zur Partei der Ausbeuter²³ ist.

Jean-Paul Sartre, der anerkennt, daß der historische Materialismus „die einzige brauchbare Geschichtsinterpretation geliefert hat“²⁴, macht den Marxisten jedoch den Vorwurf, daß sie es nicht für notwendig halten zu erklären, warum gerade *dieses* menschliche Individuum und nicht irgendein anderes zu einer hervorragenden Persönlichkeit wurde. „Valéry“, schreibt er, „ist, das ruft keinen Zweifel hervor, ein kleinbürgerlicher Intellektueller. Aber jeder kleinbürgerliche Intellektuelle ist nicht Valéry. Die heuristische Unzulänglichkeit des heutigen Marxismus wird von diesen beiden Sätzen erfaßt. Um den Prozeß zu begreifen, der die Person und ihr Produkt innerhalb einer Klasse und einer gegebenen Gesellschaft zu einem gegebenen historischen Moment hervorbringt, dazu fehlt dem Marxismus eine Hierarchie von Zwischengliedern. Dadurch, daß er Valéry als Kleinbürger und sein Werk als idealistisch einstuft, findet er sowohl in dem einen wie in dem anderen nur das wieder, was er in sie hineingelegt hat. Auf Grund dieses Mangels befreit er sich im Endeffekt vom Besonderen, indem er es als bloße Wirkung des Zufalls definiert.“²⁵

Uns scheint, daß Sartre den Gegenstand und die Aufgaben der materialistischen Geschichtsauffassung absolut mißversteht. Der historische Materialismus erforscht die allgemeinsten Entwicklungsgesetze der Gesellschaftsformationen, die Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen, das heißt die Gesellschaft als historisch determinierten sozialen Organismus, das Verhältnis des gesellschaftlichen Bewußtseins zum [314] gesellschaftlichen Sein, der ökonomischen Basis zum Überbau usw. Die sich darauf erstreckende Forschung erklärt völlig das Erscheinen historisch hervorragender Persönlichkeiten, stellt sich aber natürlich nicht die Aufgabe zu erklären, warum gerade das gegebene bestimmte Individuum ein großer Dichter, Philosoph oder Naturforscher usw. wurde. Die Lösung dieser speziellen Aufgabe setzt die Anwendung der Prinzipien des historischen Materialismus auf die historische, biographische und psychologische Spezialforschung voraus, die bei Vorliegen hinreichender empirischer Daten diese Teilfrage löst.

Der historische Materialismus als allgemeine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung bedarf trotz der Behauptungen Sartres keiner solcher Ergänzungen, die ihn in eine theoretische Erforschung der Lebensläufe der einzelnen Individuen verwandeln würden. Als Marx die Ursachen des konterrevolutionären Sturzes durch Louis Bonaparte untersuchte, wandte er den historischen Materialismus auf die Analyse der besonderen Umstände an, die diesen Staatsstreich nach sich zogen, indem er wissenschaftlich erklärte, warum gerade Louis Bonaparte infolge seiner sozialen Stellung, seiner persönlichen Eigenschaften, der historischen Tradition und der spezifischen Besonderheiten des Klassenkampfes in Frankreich in den Jahren 1848-1851 zur geschichtlichen Hauptperson dieses Umsturzes wurde. Sartre selber bezieht sich auf den „Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte“, da er in ihm ein glänzendes Beispiel materialistischer Untersuchung des Schicksals einzelner historischer Persönlichkeiten sah. Deshalb erweist sich sein Versuch, den historischen Materialismus durch Freuds Psychoanalyse, die empirische bürgerliche Soziologie und dergleichen zu ergänzen, als haltlos, da gerade das erwähnte Werk, wie auch andere Schriften der Klassiker des Marxismus anschaulich bezeugen, daß der historische Materialismus nicht nur eine umfassende Charakteristik des gesellschaftlich-historischen Prozesses gibt, sondern auch eine wahrhaft wissenschaftliche Erklärung der besonderen und einzelnen sozialen Erscheinungen gewährleistet, wenn er in den historischen, biographischen, sozialpsychologischen Spezialuntersuchungen als Methode angewandt wird.

²³ W. I. Lenin: Sozialistische Partei und parteiloser Revolutionismus. In: Werke, Bd. 10, S. 66.

²⁴ J.-P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris 1960, S. 24.

²⁵ Ebenda, S. 44.

Die wissenschaftliche Philosophiegeschichte stellt sich auch [315] nicht die Aufgabe zu erklären, warum ein gegebenes Individuum, zum Beispiel Johann Gottlieb Fichte, der Sohn eines deutschen Bauern, ein großer Philosoph wurde. Sie untersucht die Lehre dieses Philosophen als eine bestimmte Etappe in der Entwicklung des philosophischen Wissens, als ein soziales Phänomen. Das schließt natürlich die Möglichkeit und Notwendigkeit einer biographischen Spezialuntersuchung über Fichte nicht aus, die sicher dazu beitragen würde, die Herausbildung seiner Anschauungen, einige Besonderheiten seiner Lehre und der Form ihrer Darlegung besser zu verstehen, obwohl sich die wissenschaftliche Auffassung seiner Lehre nicht wesentlich ändern kann.

Somit wird das Problem der historischen Persönlichkeit, das der Idealismus mystifiziert, vom historischen Materialismus richtig gestellt und gelöst. Das Problem der großen Philosophen – einer der Aspekte dieses allgemeineren Problems – wird der marxistisch-leninistischen philosophiegeschichtlichen Wissenschaft wissenschaftlich gelöst.

Die Epochen der Philosophie und die sozialökonomischen Epochen

Im voraufgesehenen Abschnitt haben wir die Haltlosigkeit der subjektivistischen Interpretation des philosophiegeschichtlichen Prozesses gezeigt. Es muß bemerkt werden, daß auch einige bürgerliche Philosophen und Philosophiehistoriker der Gegenwart gegen diese Interpretation auftreten, da sie sich klar darüber sind, daß die Darstellung der Philosophie als intellektuelles Selbstbildnis einer hervorragenden Individualität ihren sozialen Gehalt und ihre Bedeutung schmälern. Indessen zeigt die gegenwärtige Epoche anschaulich, daß die Philosophie aktiv am ideologisch-politischen Kampf teilnimmt. Ist es verwunderlich, daß viele von der materialistischen Geschichtsauffassung sehr weit entfernte Forscher heute schon mehr oder weniger die methodologische Notwendigkeit anerkennen, die Philosophie im Kontext mit dem realen Geschichtsprozeß zu untersuchen?²⁶ Ein derartiges „kontextua-[316]les“ oder „kulturhistorisches“ Herangehen an die Philosophiegeschichte erweist sich gewöhnlich als eine Variante der längst bekannten (und völlig bankrottgegangenen) eklektischen „Faktoretheorie“. Die bürgerlichen Forscher, die sich der Haltlosigkeit einer isolierten Untersuchung der Philosophie bewußt sind und ihre Wechselwirkung mit anderen Erscheinungen der Kultur zu erforschen suchen, ignorieren nach wie vor den sozialökonomischen Inhalt der gesellschaftlichen Entwicklung. Sie reden vom „intellektuellen Klima“ und von „der historischen Situation“, die bestimmte philosophische Anschauungen hervorrufen, wobei sie die historischen Bedingungen als Stimmungen, als geistige Bedürfnisse, als Bewußtsein der Unzufriedenheit usw. interpretieren. Das Einbeziehen der Philosophie in die gesellschaftliche Praxis, in den realen sozialökonomischen Prozeß, die Erforschung des Zusammenhangs der philosophischen Ideen mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion und ihrer sozialen Folgen, mit den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Klassenkampf – alles dies erscheint dem bürgerlichen Forscher als Vulgarisierung der wissenschaftlichen Philosophieauffassung, da er in der entfremdeten, idealistischen Form des Philosophierens, die vorzugsweise seine Aufmerksamkeit fesselt, keinen realen sozialen Inhalt sieht. „Um ein Zeitalter oder ein Volk verstehen zu können“, schrieb Bertrand Russell, „müssen wir seine Philosophie verstehen, und um seine Philosophie zu begreifen, müssen wir selbst bis zu einem

²⁶ So schreibt der Neothomist Hirschberger, daß „jeder Geisteswissenschaftler ein Kind seiner Zeit ist, sein eigenes Maß nicht überschreiten kann und ins-[316]besondere immer von letzten weltanschaulichen Wertungen und Stellungnahmen heraus urteilen wird, die ihm vielleicht selbst nie ganz zum Bewußtsein kommen“. (J. Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S. 2.) Ein solches historisches Herangehen wendet Hirschberger selbstverständlich nicht auf Thomas von Aquin an, der für ihn ein übernatürlicher Philosoph, der Schöpfer der „ewigen Philosophie“ ist, die über geschichtlicher Wahrheit und Bedeutung steht. Hingegen wendet Hirschberger dieses methodologische Verfahren gern bei der Untersuchung der dem Thomismus fremden Philosophen an, deren Lehre als historisch bedingt und dadurch als begrenzt interpretiert wird.

gewissen Grade Philosophen sein. Wir haben es hier mit einer wechselseitigen Ursächlichkeit zu tun: die Lebensumstände der Menschen bestimmen weitgehend ihre Philosophie; während umgekehrt auch ihre Philosophie in hohem Maße ihre Lebensumstände bedingt.²⁷

[317] Russell zieht es vor, über die historische Epoche nach ihrem Bewußtsein zu urteilen, das seiner Meinung nach teils die Epoche bestimmt, teils jedoch durch sie selber bestimmt wird. Aber was wird in der historischen Epoche von der Philosophie bestimmt? Auf diese Fragen gibt die von Russell vorgeschlagene Konzeption des wechselseitigen Einflusses einfach deshalb keine Antwort, weil die wechselseitig aufeinander einwirkenden Seiten selber im beträchtlichen Maße das Produkt einer Wechselwirkung sind. Folglich muß man die Grundlage dieser Wechselwirkung erforschen, die nicht auf Umstände, die einen *unmittelbaren* Einfluß auf die Philosophie ausüben, zurückgeführt werden kann.

Die Haltlosigkeit dieses deskriptiven Herangehens an die Entwicklung der Philosophie besteht natürlich keineswegs darin, daß deren Einfluß auf das gesellschaftliche Leben auf jede Weise unterstrichen wird: Die Philosophie ist eine Form des geistigen Lebens der Menschen, und in dieser Eigenschaft wirkt sie selbstverständlich auf das gesellschaftliche Sein ein. Den heutigen bürgerlichen Philosophiehistorikern fehlt jedoch der vom Marxismus ausgearbeitete wissenschaftliche Begriff des gesellschaftlichen Seins, und infolgedessen geht ihnen auch das Verständnis dafür ab, daß der Einfluß der Philosophie auf das gesellschaftliche Leben eben durch ihren sozialen Inhalt bedingt ist. Die Hegelsche Definition der Philosophie als die in Gedanken gefaßte Epoche, als epochales Bewußtsein ist unvergleichlich tiefer als die „realistische“ Konzeption Russells, da sie die unbestimmte Konzeption einer Teildetermination prinzipiell ausschließt.

Da Hegel Idealist war, lehnte er es ab, in der Philosophie eine besondere Art der Widerspiegelung der historisch bestimmten sozialen Wirklichkeit zu sehen. Aber als Philosophiehistoriker, der den Tatsachen erstrangige Bedeutung beimaß, war er ständig darum bemüht, die Einheit der philosophischen Lehren mit den historischen Bedingungen aufzudecken, obgleich Philosophie vom Standpunkt des absoluten Idealismus der substantielle Inhalt der historischen Epoche, das heißt primär, wenn nicht der Zeit, so doch dem Rang nach ist. Diese widerspruchsvolle Kombination von Historismus und Idealismus beziehungsweise die idealistische Interpretation des Geschichtsprozesses und dessen Reduzierung auf einen sich [318] immanent entwickelnden logisch-ontologischen Begriff war im System des Hegelschen Panlogismus, dessen Ausgangsthese die Identität von Sein und Denken bildet, unvermeidlich.

Dennoch zwang seine Dialektik Hegel ständig, die historischen Fakten zu berücksichtigen und die Entstehung der philosophischen Systeme nicht allein als Folge der Selbstbewegung des reinen absoluten Denkens, sondern als notwendigen intellektuellen Ausdruck grundlegender Veränderungen im gesellschaftlichen Leben anzusehen. Diese Veränderungen werden im übrigen auf die Wandlung des Zeitgeistes, des „Volksgeistes“ zurückgeführt. Aus dieser Sicht stellt Hegel, beispielsweise Untersuchungen über die Sophisten, Sokrates und die Philosophie der Aufklärung an.

Bezüglich der historischen Quellen des Stoizismus, des Epikureismus und des Skeptizismus im alten Rom bemerkt Hegel, daß diese Lehren trotz ihrer Unterschiede ein und dieselbe Tendenz ausdrücken, nämlich das Bestreben, „den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen Alles, was die Wirklichkeit darbietet“²⁸. Aber woher kommt dieses Bestreben? Wurzelt es in der Selbstentwicklung der Philosophie oder aber in der Veränderung der Struktur der sozialen Gesell-

²⁷ Siehe B. Russell: Philosophie des Abendlandes, S. 12.

²⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 11. Bd., S. 408.

schaft? Hegel neigt bekanntlich zu letzterem. Er weist auf den Zerfall des Römischen Reiches hin und vergleicht ihn mit dem Zerfall eines lebenden Körpers. Nach seiner Schilderung „hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst. Solcher Zustand ist jetzt das römische Leben: auf der einen Seite das Fatum und die abstracte Allgemeinheit der Herrschaft, auf der anderen die individuelle Abstraction, die Person, welche die Bestimmung enthält, daß das Individuum an sich etwas sey, nicht nach seiner Lebendigkeit, nach einer erfüllten Individualität, sondern als abstractes Individuum.“²⁹ Die einen haben sich völlig den Sinnesgenüssen hingegeben, die anderen sind durch Gewalt, Durchtriebenheit und Schlaueit zu Reichtum und fetten Pfründen gelangt, wieder andere haben sich vom praktischen Leben entfernt und in die Sphäre philosophischer Spekulation begeben. Aber letztere drücken trotz der Erhabenheit ihrer intellektuellen [319] Bestrebungen immer das gleiche soziale Phänomen aus – den Zerfall der betreffenden Gesellschaft, denn „das Denken, welches als reines sich selbst zum Gegenstand machte und sich versöhnte, war vollkommen gegenstandslos“³⁰.

Hegel fällt hier – was in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie recht häufig vorkam – nicht nur ein Urteil über die Philosophie des antiken Individualismus, der seine Hauptbestimmung nicht im denkenden Erfassen der Wirklichkeit, sondern in der Erlangung der Ataraxie (Seelenruhe) sah, sondern er weist auch auf die Haltlosigkeit dieses spekulativen Philosophierens hin, das das Denken zum Gegenstand des Denkens macht. Aber in gewissem Sinne war Hegels Philosophie selber von dieser Art mit dem wesentlichen Unterschied allerdings, daß er das Denken, den logischen Prozeß in das absolute Sein verwandelte und diese spekulative Identität untersuchte, wobei er die sowohl dem Denken als auch dem Sein innewohnenden Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung erriet.

Hegel erklärte: „Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, – mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwicklung findet.“³¹ Sehr bezeichnend ist, daß Hegel von der *Gleichzeitigkeit* der Existenz einer bestimmten Philosophie und ebenso bestimmter Besonderheiten der historischen Epoche spricht. Er war sich offensichtlich bewußt, daß der spezifische Inhalt einer historischen Epoche, zu der auch die gegebene Philosophie gehört, nicht aus der letzteren hergeleitet werden kann. In noch größerem Maße war Hegel aber davon überzeugt, daß die ihrem Wesen nach substantielle Philosophie nicht [320] durch die „bürgerliche Gesellschaft“ bestimmt werden kann, die für ihn eine entfremdete Sphäre des „absoluten Geistes“ war, dessen schöpferische Tätigkeit das spekulative Denken ist. Die gleichzeitige Existenz ist eine Art historischer Parallelismus, dessen Grundlage Hegel im „Zeitgeist“, im „Volksgeist“ und letzten Endes im „absoluten Geist“ sucht, dessen höchster Ausdruck wiederum die Philosophie ist. Die Entwicklung der Philosophie ist der immanente Prozeß der Selbsterkenntnis des „absoluten Geistes“, und Hegel war, wie Marx scharfsinnig bemerkt hat, insofern inkonsequent, als er sich, da er seine Philosophie als endgültigen Abschluß der absoluten Selbsterkenntnis ansah, nicht selber für das Subjekt dieses Prozesses, das heißt für den „absoluten Geist“ hielt.³²

²⁹ Ebenda, S. 407-408.

³⁰ Ebenda, S. 409.

³¹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie; 1. Bd. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 17. Bd., S. 84.

³² Siehe Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 89-90.

Ebenso inkonsequent ist Hegel auch bei der Beurteilung der Rolle der Philosophie in der Entwicklung der Gesellschaft. Er nimmt an, daß das Denken, besonders in seiner philosophischen (authentischen) Form allmächtig ist, behandelt aber dennoch die Philosophie als eigentümliches Epiphänomen der zeitgenössischen geschichtlichen Epoche, insofern diese Epoche eine bestimmte Etappe der Entfremdung des „absoluten Geistes“ ist und erst in dem Maße, wie diese Entfremdung überwunden wird, seinen adäquaten Ausdruck in der Philosophie findet. Aber in diesem Falle kann die Philosophie natürlich nicht eine der die Epoche bildenden geistigen Potenzen sein: Sie tritt immer mit Verspätung auf den Plan. „Wenn die Philosophie“, so sagt Hegel, „ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“³³ Diese Schlußfolgerung, die unvermeidlich aus Hegels System entspringt, wird nicht selten durch seine eigenen philosophiegeschichtlichen Forschungen widerlegt, in denen untersucht wird, wie die Philosophie, indem sie unmittelbar am Prozeß des Werdens einer neuen Gesellschaftsformation teilnimmt, ihr den Weg bahnt. Aber [321] Hegel formuliert die aus der konkreten philosophiegeschichtlichen Forschung gewonnenen Schlußfolgerungen nicht in Form theoretischer Prinzipien. Das unterbleibt auch deswegen, weil er als bürgerlicher Denker des beginnenden 19. Jahrhunderts völlig auf die spontane Entwicklung der Gesellschaft gesetzt hatte, die Deutschland in den kapitalistischen Produktionsprozeß unabhängig und – wie es Hegel dünkte – sogar entgegen den bewußten Versuchen sozialer Umgestaltungen hineinzog, die dem deutschen Denker zumeist eine subjektivistische Einmischung in den trotz allem Schein objektiv vernünftigen, das substantielle Ziel der Weltgeschichte realisierenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß zu sein schienen.

Die Feuerbachsche Kritik an der Hegelschen Philosophie enthält im Grunde genommen bereits das Bewußtsein dessen, daß die spekulativ-idealistische Auffassung der Philosophieentwicklung als Selbsterzeugung und Selbstbewegung des reinen Denkens unvermeidlich in Konflikt mit der geschichtlichen Auffassung tritt, nach der die Philosophie die realen Bedürfnisse ihrer Zeit in spezifischer Weise ausdrückt. Feuerbach lehnt den Hegelschen Panlogismus ab und behauptet, daß die Philosophie nicht im Denken, sondern im Gefühl wurzelt und der Philosoph als reales menschliches Wesen nur deshalb denkt, weil er mit anderen; eben solchen Menschen einer bestimmten historischen Epoche fühlt und erlebt.

Die Beschränktheit des anthropologischen Materialismus Feuerbachs schloß die Möglichkeit aus, das menschliche Wesen als historisch determinierten Komplex gesellschaftlicher Beziehungen aufzufassen. Dennoch begriff Feuerbach sehr wohl, daß die in der Philosophie sich vollziehenden Wandlungen Zeitbedürfnisse widerspiegeln, diese Bedürfnisse aber besonders in kritischen Zeiten, sehr widersprüchlich sind: „... den Einen ist oder scheint es Bedürfniss, das Alte zu erhalten, das Neue zu verbannen, den Anderen ist es Bedürfniss, das Neue zu verwirklichen.“³⁴ Nur das Bestreben, das Neue zu realisieren, drücke die wirklichen Bedürfnisse des sozialen Fortschritts adäquat aus. Die Versuche jedoch das Alte zu erhalten, sind für Feuerbach, der die Geschichte vom [322] Standpunkt des abstrakten Humanismus aus betrachtet, künstliche, gequälte Versuche, obwohl er hätte sehen müssen, daß diese Versuche von ganz bestimmten gesellschaftlichen Klassen unternommen werden. In der Periode der Revolution von 1848 hat sich Feuerbach allerdings bemüht, sich die Quellen der einander entgegengesetzten sozialen Bestrebungen konkreter vorzustellen. „Wo“, fragt er, „beginnt in der Geschichte eine neue Epoche? Überall nur da, wo gegen den exklusiven Egoismus einer Nation oder Kaste eine unterdrückte Masse oder Mehrheit ihren wohlberechtigten Egoismus

³³ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 7. Bd., S. 36-37.

³⁴ L. Feuerbach: Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie. 1842. In: Sämtliche Werke, 2. Bd., Stuttgart 1904, S. 216.

geltend macht, wo Menschenklassen oder ganze Nationen aus dem verächtlichen Dunkel des Proletariats durch den Sieg über den anmaßenden Dünkel einer patrizischen Minorität ans Licht der geschichtlichen Zelebrität hervortreten. So soll und wird auch der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menschheit zu seinem Recht kommen und eine neue Geschichtsepoche begründen.“³⁵

Diese Keime materialistischer Geschichtsauffassung blieben in Feuerbachs Lehre unentwickelt. Er hielt seine Philosophie für den gedanklichen Ausdruck des „Egoismus“ der unterdrückten Mehrheit der Menschen, zu der er übrigens als Ideologe der bürgerlich-demokratischen Revolution auch die Bourgeoisie zählte, insofern sie den herrschenden Feudalgewalten Widerstand entgegensetzte. Die bürgerlich-demokratischen Illusionen, das Pathos des antifeudalen Kampfes gegen die Religion, die für ihn wohl der Hauptfeind der Freiheit war, die idealistische Erklärung der Natur – alles das schloß für Feuerbach die reale Möglichkeit aus, die Einheit der Philosophie mit dem historisch-konkreten, sozialökonomischen und politischen Inhalt der Epoche, dem Klassenkampf und der Entwicklung der kapitalistischen Formation zu verstehen, deren Widersprüche er bereits zu erkennen begann.

Die Lehre von der Entwicklung der eine Umgestaltung der äußeren Natur und der menschlichen Natur bewirkenden Produktivkräfte, die Analyse der antagonistischen Widersprüche des sozialen Fortschritts in der Klassengesellschaft, [323] die Theorie der ökonomischen Gesellschaftsformationen, des Klassenkampfes und der sozialen Revolutionen, die Erforschung der Produktionsverhältnisse, des politischen, juristischen und ideologischen Überbaus, die wissenschaftliche Auffassung des notwendigen Zusammenhanges zwischen materieller und geistiger Produktion und der spezifischen Gesetzmäßigkeiten des sozialen Prozesses überhaupt – dies alles zusammengenommen bildet die echte theoretische Grundlage für ein wissenschaftliches Verständnis der sozialen Rolle der Philosophie. Erst der historische Materialismus hat mit der naiven Vorstellung von der Autogenese des philosophischen Wissens aufgeräumt und die Entwicklung der Philosophie in den gesetzmäßigen Prozeß der Gesellschaftsentwicklung einbezogen. Er hat gezeigt, daß, wie Engels sagte, „die Philosophen ... keineswegs, wie sie glaubten, allein durch die Kraft des reinen Gedankens vorangetrieben (wurden). Im Gegenteil. Was sie in Wahrheit vorantrieb, das war namentlich der gewaltige und immer schneller voranstürmende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie.“³⁶

Keine Philosophie kann allein aus sich heraus verstanden, aus den Werken des Denkers herausgelesen werden. Die philosophiegeschichtliche Forschung ist vor allem dazu berufen, die Philosophie als Bewußtsein der Epoche zu begreifen, ihre soziale Zielsetzung und ihre spezifische Problematik aufzudecken, die im Zuge der weiteren Entwicklung der Gesellschaft auf die neuen philosophischen Lehren als Erbe übergeht, sich von den historischen Bedingungen, die sie haben entstehen lassen, loslöst, zu einem Element der philosophischen Tradition wird und damit eine von ihrer Entstehungsepoche unabhängige Neuinterpretation erfährt. Daran, daß die Philosophie (wie auch die Kunst und das kulturelle Erbe überhaupt) eine bestimmte Bedeutung und einen gewissen Einfluß über die Grenzen ihrer Entstehungsepoche hinaus bewahrt, liegt es, daß es bei einem idealistischen Herangehen an ihre Erforschung zu der Illusion kommt, daß sie von der historischen Epoche unabhängig sei. Aber diese Illusion verschwindet, sobald wir damit beginnen, den sozialen Inhalt, die Bedeutung der Philosophie, die sie für die Erkenntnis hat, sowie den [324] historischen Zusammenhang der Epochen in der aufeinanderfolgenden Gesellschaftsentwicklung zu analysieren.

³⁵ L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 6, Berlin 1967, S. 345.

³⁶ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 277.

Die Naturrechtstheorien Hobbes', Spinozas, Lockes, Rousseaus, das von den Aufklärern verkündete „Reich der Vernunft“, die Konzeption des „vernünftigen Egoismus“, der Kantsche „gute Wille“, die Lehre von der Freiheit als Wesen des Menschen, die philosophisch-anthropologische Konzeption der Einheit des Menschengeschlechts, die materialistischen Systeme der Natur, der Begriff der Selbstbewegung der Materie, der Deismus und Atheismus, der Mechanizismus, der Rationalismus, die sensualistische Lehre von der Erkenntnis und den Affekten, die Idee der Gesetzmäßigkeit alles Seienden, die Lehre von der Universalität der Entwicklung, die Idee des sozialen Fortschritts – diese ganze vielfältige Problematik der Philosophie der Neuzeit kann nur als epochaler Ausdruck jener im Vergleich zu den voraufgegangenen Formationen immensen, durch das Werden und die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise bedingten Beschleunigung des Anwachsens der Produktivkräfte sowie des Fortschritts von Wissenschaft und Kultur richtig verstanden werden.

Bereits in der Periode der Herausbildung seiner Anschauungen traf Marx die bemerkenswerte Feststellung: „... die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren [umlaufen]. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt.“³⁷ Marx unterstrich die Einheit der Philosophie mit dem Gesamtkomplex der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung, der zufolge die einen Eisenbahnen bauen, andere philosophische Systeme schaffen, wieder andere Naturgesetze entdecken usw., darf nicht die dialektische Einheit des gesellschaftlich-historischen Prozesses verschleiern, der seinen adäquatesten Ausdruck in den philosophischen Lehren der fortschrittlichen [325] Klassen findet. Deshalb sagt Marx auch, daß die Philosophie „die geistige Quintessenz ihrer Zeit“, daß sie „die lebendige Seele der Kultur“ ist.³⁸

Die großen philosophischen Lehren sind bedeutsame Ereignisse der Weltgeschichte. Nicht nur, weil sie in der intellektuellen Entwicklung der Menschheit epochemachend sind – jede von ihnen ist eine mächtige geistige Potenz des Werdens und der Entwicklung einer neuen Epoche. In diesen Lehren manifestieren sich die Bedürfnisse der historischen Epoche, ihr Kampf mit den ihr widerstrebenden Kräften der Vergangenheit und Gegenwart, ihr intellektuelles, sittliches, soziales Ideal. Sie werden durch die großen philosophischen Lehren bewußt gemacht und begründet. Der gesetzmäßige Zusammenhang der verschiedenen historischen Epochen, die notwendige Entwicklungsetappen der Menschheit bilden, wird durch die Entwicklung der Philosophie geistig reproduziert. Die Errungenschaften jeder Epoche auf dem Gebiet der materiellen und geistigen Produktion und des gesellschaftlich-politischen Fortschritts werden von den nachfolgenden historischen Epochen nicht nur auf Grund der Kontinuität der ökonomischen Entwicklung, sondern auch infolge der geistigen Entwicklung der Gesellschaft, bei der die Philosophie eine enorme Rolle spielt, als Erbe übernommen.

Die historisch vergänglichen sozialen Probleme jeder Epoche involvieren auch unvergängliche Bestrebungen. Die große philosophische Lehre überschreitet insofern, als sie ihnen Ausdruck verleiht, die Grenzen ihrer Epoche und wird zum geistigen Besitz der Menschheit. In der Geschichte der Philosophie, in der für jede neue Generation alle Stadien der voraufgegangenen philosophischen Entwicklung gleichzeitig gegeben sind, haben wir die einzige intellektuelle Ebene, auf der sich die Denker der verschiedenen Epochen wie Zeitgenossen be-

³⁷ [Karl Marx]: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 97.

³⁸ Ebenda, S. 97, 98. – Diese Äußerungen von Marx wurden Mitte des Jahres 1842 getan, das heißt zu einer Zeit, als er noch nicht der Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus war. Dennoch ist unseres Erachtens in ihnen die epochale Bedeutung der herausragenden philosophischen Lehren richtig charakterisiert worden.

gegenen. Wir können unseren Vorgängern Fragen stellen, und obwohl wir auf diese Fragen selber antworten müssen, helfen uns die philosophischen Lehren der Vergangenheit die zeitgemäßen Probleme zu lösen. Eine solche Auf-[326]fassung der Philosophie als Bewußtsein der Epoche, das „aufgehoben“, das heißt negiert, zugleich aber auch in umgewandelter Form durch die nachfolgende Entwicklung bewahrt wird, wurde in idealistisch-mystifizierter Form erstmalig von Hegel ausgesprochen. In der Lehre von Marx und Engels erhielt sie eine wissenschaftliche, materialistische Begründung. Sie wurde gewonnen durch die konkret-historische Erforschung der Entwicklung der Gesellschaftsformationen, der Gesetzmäßigkeiten des sozialen Fortschritts und der geistigen Kontinuität, des Klassencharakters der gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen und der ihr vorausgegangenen antagonistischen Formationen sowie durch die Untersuchung des Kampfes der philosophischen Richtungen, der die Möglichkeit jener harmonischen Aufeinanderfolge der philosophischen Ideen ausschließt, von der Hegel gesprochen hatte.

Die marxistisch-leninistische Auffassung der Philosophie als Bewußtsein der Epoche schränkt dadurch, daß sie den Ursprung und den sozialen Inhalt der hervorragenden philosophischen Lehren erklärt, nicht im mindesten die Bedeutung und den Einfluß dieser Lehren ein. Sie ist somit der idealistisch-relativistischen Deutung der Geschichtlichkeit der Philosophie, die einen extravaganten Ausdruck in Oswald Spenglers Kulturphilosophie gefunden hat, entgegengesetzt. „Jede Philosophie ist ein Ausdruck ihrer und *nur* ihrer Zeit ... Der Unterschied liegt nicht zwischen unsterblichen und vergänglichen Lehren, sondern zwischen Lehren, welche eine Zeitlang oder niemals lebendig sind. Unvergänglichkeit gewordener Gedanken ist eine Illusion. Das Wesentliche ist, was für ein Mensch in ihnen Gestalt gewinnt. Je größer der Mensch, um so wahrer die Philosophie – im Sinne der inneren Wahrheit eines großen Kunstwerkes nämlich, was von der Beweisbarkeit und selbst Widerspruchslosigkeit der einzelnen Sätze unabhängig ist.“³⁹ In dieser These, in der Richtiges und Falsches gründlichst miteinander vermischt sind, verwandelt sich der Historismus in sein Gegenteil, da jede Epoche hauptsächlich als Komplex kultureller Erscheinungen behandelt wird und dadurch von der vorausgegangenen und nachfolgenden Gesellschaftsentwicklung losgerissen ist.

Zur Begründung seiner irrationalistischen Mythologie der [327] Kultur bedient sich Spengler im wesentlichen einer subjektiv-idealistischen Argumentation. Die Natur sei nur eine kulturhistorische „Gestalt“, die Einheit der unmittelbaren Wahrnehmungen des Menschen einer bestimmten Epoche. Ebenso subjektiv sei die Geschichte, aber zum Unterschied von der Natur sei sie eine „poetische“ Konstruktion, die das Bestreben realisiere, das „lebendige Dasein der Welt“ in eine gewisse Übereinstimmung mit dem menschlichen Leben zu bringen. Es nimmt deshalb nicht wunder, daß die philosophischen Lehren ihre Spezifik verlieren, da sie als eine besondere Art von Kunstwerken betrachtet werden. Der soziale Inhalt der Philosophie wird im Geiste irrationalistischer Lebensauffassung gedeutet, von deren Positionen aus die objektive Wahrheit nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Mathematik und in der Naturwissenschaft gelehrt wird. Jede Epoche schaffe sich, gemäß Spengler, ihre Mathematik, ihre Naturwissenschaft, die über die Grenzen ihrer Epoche hinaus keinen Erkenntniswert besitze, da sie nicht Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit, sondern historisch vergängliche Formen des Seelenlebens seien. Alles geschehe in der Geschichte einmalig, ist unwiederholbar auf Grund der Nichtumkehrbarkeit der „Zeit“. Die Anführungszeichen, in die Spengler dieses Wort setzt, unterstreichen, daß auch die Zeit für ihn keine objektive Realität ist.

Es ist völlig klar, daß eine solche Interpretation der historischen Epoche und ihrer Kultur die Behauptung, die Philosophie sei ein Ausdruck ihrer Zeit (sowie die Hervorhebung: „und *nur* ihrer Zeit“) die Ablehnung des Erkenntniswertes der Philosophie enthält. Diese Konzeption,

³⁹ O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, München 1923, S. 56.

die darauf Anspruch erhebt, eine historische Schau der Erscheinungen der Kultur in der Wirklichkeit zu sein, bestreitet ihre *Entwicklung* und erklärt in keiner Weise die empirisch festzustellende Tatsache der Bedeutung der wissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse (sowie der Kunstwerke) der Vergangenheit für die Gegenwart.

Somit sind die Theorien, die den philosophischen Systemen die Bedeutung unvergänglicher Wahrheit zuschreiben, wie auch jene Theorien, die das Element der unvergänglichen Bedeutung in den großen philosophischen Lehren der Vergangenheit leugnen, gleichermaßen haltlos. Philosophische Leh-[328]ren gewinnen (wie alle Kenntnisse überhaupt) unvergängliche Bedeutung nur in dem Maße, in dem sie bestätigt, korrigiert, entwickelt und durch neue Thesen bereichert werden. Das aber hängt freilich nicht bloß von der schöpferischen Aktivität ihrer Anhänger ab, sondern in erster Linie davon, in welchem Maße sie die neuen historischen Bedürfnisse ausdrücken, wie sie die objektive Wirklichkeit widerspiegeln und zu ihrer weiteren Erkenntnis und Umgestaltung beitragen. Somit kann die Definition der Philosophie als Bewußtsein der Epoche sowohl dialektisch als auch metaphysisch gedeutet werden. Spenglers Konzeption ist ein anschauliches Beispiel nicht nur einer idealistischen, sondern auch einer metaphysischen Interpretation des Bewußtseins der Epoche.

Engels wandte sich in seinen Briefen aus den achtziger und neunziger Jahren gegen die Vulgarisierung der materialistischen Geschichtsauffassung im Geiste des sattsam bekannten „ökonomischen Materialismus“. Lenin und Plechanow unterzogen W. Schuljatkows Auffassung einer vernichtenden Kritik, der den Inhalt der philosophischen Lehren der Neuzeit als mystifizierte Darstellung der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft deutete. Schuljatkow schrieb zum Beispiel: „Ausnahmslos alle Philosophischen Termini und Formeln, mit denen sie (die Philosophie – *d. Verf.*) operiert, ... dienen ihr zur Bezeichnung von gesellschaftlichen Klassen, Gruppen, Zellen und deren Wechselbeziehungen.“⁴⁰ Die philosophische Lehre über den Gegensatz des Geistigen und Materiellen drückt nach Meinung Schuljatkows nichts anderes aus als den Gegensatz der organisierenden „Oberschichten“ und der ausführenden „unteren Schichten“ Spinozas Lehre wurde von ihm als „das Hohelied des triumphierenden Kapitals, des alles verschlingenden alles zentralisierenden Kapitals“ charakterisiert⁴¹. Lenin, der diese und ähnliche Äußerungen Schuljatkows anführte, traf die Feststellung: „Das ganze Buch ist das Musterbeispiel einer maßlosen Vulgarisierung des Materialismus ... Eine Karikatur auf den Materialismus in der *Geschichte*.“⁴²

[329] Sieht man von den präventösen Erklärungen Schuljatkows ab und geht man den theoretischen Wurzeln seiner Konzeption nach, dann erkennt man, daß er die Hauptthese des historischen Materialismus von der Bedingtheit des gesellschaftlichen Bewußtseins durch das *gesellschaftliche* Sein offensichtlich nicht verstanden hat. Schuljatkow stimmte dieser These zwar zu, legte sie aber unrichtig aus und behauptete, daß die Philosophie *nur* Ausdruck der ökonomischen Struktur der Gesellschaft sei und keine Beziehung zur Erkenntnis von Natur und Gesellschaft habe. Damit wurde die Philosophie des objektiven Inhalts beraubt, und das führte zu einem idealistischen Trugschluß im Geiste Spenglers. Indessen wird der Inhalt der Philosophie (wie jeder Wissensform überhaupt) wesentlich durch ihren Forschungsgegenstand bestimmt, dessen Veränderung die sozialökonomischen Wandlungen nur indirekt widerspiegelt.⁴³

⁴⁰ W. Schuljatkow: Oprawdanije kapitaljsma w sapadnojewropejskoi fjlsoffii. Ot Dekarta do E. Macha, Moskau 1908. Zit. in: W. I. Lenin: Bemerkungen in W. Schuljatkows Buch. In: Werke, Bd. 38. S. 493.

⁴¹ Zit. in: Ebenda, S. 501.

⁴² Ebenda, S. 511.

⁴³ Zutreffend weist M. M. Rosental in seinem Artikel „O swjasi filossotskich teori s ekonomitscheskim bassisom“ (In: Woprossy filossofii, 1960, Nr. 3, S. 144-149) darauf hin, daß die vereinfachte Vorstellung vom

[330] Die theoretische Naturwissenschaft reflektiert ebenfalls in spezifischer Weise sozial-ökonomische Prozesse, da die Naturwissenschaft bestimmte soziale Bedürfnisse ausdrückt und durch die Entwicklung der Produktion und die auf ihrer Grundlage geschaffenen technischen Mittel für die wissenschaftliche Forschung stimuliert wird. Die stürmische Entwicklung der Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert widerspiegelte den Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Produktionsweise. Das Bedürfnis nach naturwissenschaftlicher Forschung war aber nicht einfach durch die Existenz der Natur, sondern vor allem durch die gesellschaftlich-historische Entwicklung bedingt. Allerdings liefert die soziale Bedingtheit der Naturwissenschaften keinerlei Grund dafür, die auf der Natur basierende Spezifik der von ihr untersuchten Erscheinungen zu ignorieren. Die wissenschaftliche Analyse ermöglicht es stets, das auseinanderzuhalten, was beispielsweise in Galileis Lehre Naturprozesse und was die antifeudale gesellschaftliche Bewegung widerspiegelt. Der Begriff Epochenbewußtsein ist nicht nur auf die bedeutendsten philosophischen Lehren, sondern auch auf die Naturwissenschaft, die Kunst usw. anwendbar. Die Definition der Philosophie als Bewußtsein der Epoche stellt sich nicht die Angabe ihres spezifischen Merkmals als Ziel, sondern die Erhellung ihres historischen Inhalts und ihrer Bedeutung, die durch die grundlegenden sozialökonomischen Fortschritte und Errungenschaften des wissenschaftlichen Wissens bedingt ist.

Die marxistisch-leninistische Periodisierung der Philosophiegeschichte in Übereinstimmung mit der Abgrenzung der ökonomischen Gesellschaftsformationen und ihrer Hauptentwicklungsetappen bildet die soziologische Grundlage der wissenschaftlichen Auffassung der Philosophie als Bewußtsein der Epoche: des antiken, des feudalen, des bürgerlichen usw.

Engels charakterisierte die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts als philosophische Revolution in Frankreich – als ideelle Vorbereitung des Jahres 1789.⁴⁴ Die klassische [331] deutsche Philosophie nannte Engels eine philosophische Revolution in Deutschland. Das sind

Verhältnis des Philosophen zum materiellen Leben der Gesellschaft auch in unseren Tagen von jenen Philosophiehistorikern nicht völlig überwunden ist, die bemüht sind, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den philosophischen Theorien und der Ökonomik der Gesellschaft nachzuweisen. In diesem Zusammenhang kritisiert Rosental A. F. Lossew, der im Nachwort zur russischen Ausgabe des zweiten Bandes von George Thomsons Werk „Studies in Ancient Greek Society, Bd. 2: The First Philosophers, London 1955“ die Meinung vertritt, daß „die ganze Auflösung des Rätsels des ältesten Materialismus der Elemente wie auch die Enträtselung der plastischen Denkweise der Klassik in der Sklavenwirtschaft, das heißt in der spezifischen Auffassung des Menschen als Sache und lebender Körper sowie in der Warenproduktion zu suchen ist, die die Naturalwirtschaft der alten Gentilgemeinde ablöste“. (A. F. Lossew: Posleslowije. In: D. Thomson: Issledowanija po istorii drevnegretscheskowo obstschestwa, Bd. 2: Perwyje filosofy, Moskau 1959, S. 343.) Die antike materialistische Naturauffassung wird in dem betreffenden Fall von Lossew einfach als Extrapolation der Sklavenhalterideologie auf das Gebiet der Naturkunde interpretiert, die auch in jenen alten Zeiten auf der Beobachtung der Naturvorgänge, der Analyse der Verallgemeinerung der Angaben der täglichen Erfahrung (einschließlich der Produktionserfahrung) basierte und folglich realen Erkenntniswert besaß. Wenn die antiken Materialisten das Wasser, das Feuer, die Luft und dergleichen für die Urelemente hielten, so war das natürlich nicht durch die Produktionsweise der Sklavenhalterordnung bedingt. Bekanntlich wurde die antike Vorstellung von den Elementen auch in einer Reihe philosophischer Lehren der Neuzeit, das heißt in der Epoche des Kapitalismus, beibehalten. Unserer Ansicht nach ist zur Überwindung der einseitigen, vereinfachten Vorstellung vom Verhältnis der Philosophie zum materiellen Leben eine systematische Ausarbeitung der marxistisch-leninistischen Soziologie der Erkenntnis, die einen speziellen Abschnitt „Soziologie der Philosophie“ enthalten muß, erforderlich.

⁴⁴ Ein historisches Zeugnis, das diese These Engels' eindrucksvoll bestätigt, sind die „Betrachtungen über Frankreich“ von Joseph de Maistre, einem leidenschaftlichen Verteidiger des Feudalabsolutismus, der behauptet hatte, die Große Französische Revolution habe zu einem „Kampf auf Leben und Tod zwischen Christentum und Philosophismus“ (combat à outrance du christianisme et du philosophisme) geführt. Da im vorrevolutionären Frankreich [331] alle Philosophen von einiger Bedeutung Feinde des alten Regimes und seiner religiösen Ideologie waren, hielt de Maistre die Philosophie (den Philosophismus) für den gefährlichsten Gegner der „Ordnung“. Zugleich erklärte er, die Philosophie sei ebendeswegen „eine wesentlich zerstörerische Macht“ (une puissance essentiellement désorganisatrice), weil sie sich nicht auf die Religion stütze. (Siehe J. de Maistre: Considérations sur la France 1796. In: Choisir les meilleurs textes, Paris 1933, S. 157, 153.)

eindeutige Charakteristiken der Philosophie als Bewußtsein der Epoche. Einen ebenso tiefen Sinn hat die Leninsche Definition des revolutionär-demokratischen Wesens der Lehren der bedeutendsten russischen Materialisten der vierziger bis sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Diese Definition hängt bekanntlich mit der prinzipiellen Abgrenzung der Haupttappen der Befreiungsbewegung in Rußland zusammen.

Je bedeutsamer eine philosophische Lehre ist, um so tiefer spiegelt sich in ihr die Geschichte des betreffenden Volkes wider, je mehr drückt sie die Grundinteressen des sozialen Fortschritts aus, faßt sie die historische Erfahrung, die Entwicklung des philosophischen Denkens und der übrigen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins zusammen. Die rein historische Erforschung der Epoche, die eine bestimmte Philosophie hervorgebracht hat, liefert nicht den Schlüssel zum Verständnis ihres Inhalts und Sinns. Erstens ist die Philosophie nicht nur ein spezifischer Ausdruck der historischen Epoche, sondern auch eine machtvolle geistige Kraft ihrer Formierung und Entwicklung. Zweitens widerspiegelt sie nicht bloß die Epoche, sie drückt auch deren ständig wirkende Entwicklungstendenzen aus, das heißt jene historischen Prozesse, die sich im Laufe eines sehr langen Zeitabschnitts vollziehen.

Die historische Epoche ist nicht gleichzusetzen mit der Geschichte nur eines Volkes, nur eines Staates, da sie eine notwendige Etappe der Weltgeschichte ist. Andererseits findet jede Etappe der Weltgeschichte ihren höchsten Ausdruck in der Geschichte bestimmter Völker und Länder, eben dort, wo sich ein neues Bewußtsein der Epoche herausbildet. Die Lehre des Marxismus entstand in Deutschland. Aber sie faßte die welthistorische Erfahrung sowie die Errungenschaften des gesellschaftlichen Denkens der fortgeschrittensten Länder [332] Europas zusammen. Der Leninismus – der Marxismus der gegenwärtigen Epoche – hatte in Rußland seinen Ursprung, aber er faßte die neuen Erfahrungen der welthistorischen Entwicklung zusammen und errang dadurch größte internationale Bedeutung.

Somit setzt die Untersuchung der Philosophie als Bewußtsein der Epoche eine allseitige Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung und Spezifik ihrer philosophischen Widerspiegelung in den verschiedenen historischen Epochen voraus. In dieser Beziehung steht den marxistischen Philosophiehistorikern noch eine große Arbeit bevor, die ohne gänzliche Überwindung der oberflächlichen, vereinfachenden empirischen Beschreibung der historischen Existenz – und Entwicklungsbedingungen der Philosophie sowie ohne eine spezielle Untersuchung des Erkenntnisinhalts, des Sinns und der Bedeutung der philosophischen Lehren, einer Bedeutung, die in der Regel über die Grenzen ihrer historisch bestimmten Entstehungsepoche hinausgeht, nicht verwirklicht werden kann. Dabei darf natürlich nicht übersehen werden, daß die soziologische Analyse der philosophischen Lehren Klarheit über deren sozialen Inhalt und ihre Bedeutung schafft. Sie kann deshalb nicht die Frage beantworten, warum beispielsweise die Rationalisten die Existenz apriorischen Wissens anerkannten, die Sensualisten dagegen behaupteten, daß alles Wissen im Endeffekt in Sinneswahrnehmungen wurzelt. Für die Antwort auf Fragen dieser Art ist eine spezielle erkenntnistheoretische Analyse der philosophischen Lehre sowie eine Erforschung der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte erforderlich, die in vollem Umfang die Ergebnisse der sozialökonomischen Forschung wie auch die relative Selbständigkeit der Philosophie berücksichtigt.

Die ideologischen Funktionen der Philosophie

Die Philosophie als Selbstbewußtsein einer historisch bestimmten Epoche ist Ideologie. Die Analyse des Verhältnisses von Philosophie und Ideologie bietet gewisse Schwierigkeiten, da das Ideologieproblem in unserer Literatur immer noch ungenügend ausgearbeitet ist, obwohl die wissenschaftliche Auf-[333]fassung der Ideologie, insbesondere aber die Entwicklung des Begriffs der *wissenschaftlichen Ideologie* im heutigen ideologisch-politischen Kampf erst-rangige Bedeutung haben.

Die meisten marxistischen Forscher sind sich darin einig, daß die Philosophie eine spezifische Form der Ideologie ist. Die Anerkennung dieser Tatsache ist jedoch noch nicht ausreichend für die Lösung der sich in diesem Zusammenhang erhebenden Fragen. Schöpft der Begriff der Ideologie (einschließlich der wissenschaftlichen Ideologie) den Inhalt der philosophischen Lehren aus, welcher bekanntlich nicht auf die Widerspiegelung ausschließlich der *sozialen* Wirklichkeit zu beschränken ist? Charakterisiert der Begriff der Ideologie, insofern ein gewisser Unterschied zwischen gesellschaftlichem Bewußtsein und Wissenschaft besteht, in diesem Falle nicht nur das gesellschaftliche Bewußtsein? Deckt sich der Begriff der philosophischen, insbesondere der wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung mit dem Begriff Ideologie? Welches ist der Inhalt des Begriffs „wissenschaftliche Ideologie“, ist er identisch mit dem Begriff Wissenschaft von der Gesellschaft? Wodurch unterscheidet sich wissenschaftliche von unwissenschaftlicher Ideologie, bezieht sich dieser Unterschied nur auf ihre Form oder auch auf ihren Inhalt? Was macht die Spezifik der Philosophie als Ideologie aus? Werden Inhalt und Bedeutung der Philosophie durch deren ideologische Funktion beschränkt?

Diese in den letzten Jahren in der marxistischen Literatur lebhaft diskutierten Fragen erfordern selbstverständlich eine gründliche Untersuchung, die nicht im Rahmen eines kleinen Abschnitts der vorliegenden Monographie durchgeführt werden kann. Deshalb beschränken wir uns auf eine kurze Betrachtung der Hauptmomente des Problems mit dem Ziel einer weiteren Konkretisierung des Philosophiebegriffs.

In einer Reihe marxistischer Untersuchungen über die uns interessierende Frage wird zu Recht betont, daß die Begründer des Marxismus den Terminus „Ideologie“ in jenem negativen Sinne gebraucht haben, in dem er zu ihrer Zeit historisch entstanden war. Indessen unterliegt es auch keinem Zweifel, daß Marx und Engels sich nicht darauf beschränkt haben, die Ideologie lediglich als illusorisches Bewußtsein und spekulativ-idealistische Mystifikation der objektiven Wirklich-[334]keit zu interpretieren. Sie haben die wissenschaftliche Ideologieauffassung geschaffen.

Der Begriff der Ideologie als entfremdetes gesellschaftliches Bewußtsein, den wir in den Arbeiten der Begründer des Marxismus finden, enthält nicht nur einen negativen, sondern auch einen positiven Sinn, der von Lenin weiterentwickelt wurde, indem er den Begriff „wissenschaftliche Ideologie“ begründete und ihn in die materialistische Geschichtsauffassung aufnahm.⁴⁵

„... es wird nicht ausgegangen von dem“, kennzeichnen Marx und Engels ihre Methode, „was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten,

⁴⁵ Das ist selbstverständlich nicht das einzige Beispiel, wo Lenin, gestützt auf die Thesen von Marx und Engels, sie um die neue historische Erfahrung bereichernd, neue Begriffe formulierte, die im Grunde genommen, wie er selber mehrfach betonte, bereits von den Begründern des Marxismus in Aussicht genommen waren. Hierzu gehören beispielsweise die Begriffe „bürgerlich-demokratische Revolution“ und „revolutionär-demokratische Diktatur des Proletariats und der Bauernschaft“, die von Lenin in die marxistische Theorie eingeführt wurden. Hinsichtlich des letzteren Begriffs berief sich Lenin auf die Erfahrung der deutschen Revolution von 1848. „... zweifellos“, so stellte er fest, „können wir, wenn wir aus der von Marx beleuchteten Erfahrung Deutschlands die Lehren ziehen, zu keiner anderen Losung für den entscheidenden Sieg der Revolution gelangen als zu der Losung: revolutionär-demokratische Diktatur des Proletariats und der Bauernschaft.“ (W. I. Lenin: Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution. In: Werke, Bd. 9, S. 126.) Die Menschewiki hielten die Idee der revolutionär-demokratischen Diktatur des Proletariats und der Bauernschaft für unvereinbar mit Marx' Lehre, da sie diese Lehre dogmatisch auslegten und nicht begriffen, welches der wirkliche historische Weg zur Errichtung der Diktatur der Arbeiterklasse ist. (Eingehender wird in der Arbeit des Verfassers „Raswitije marxistskoi teorii na opyte rewoluzii 1848 goda“ auf diese Probleme hingewiesen. Moskau 1955, Kap. 2, Abschn. 6.) Im Gegensatz zu den Menschewiki und den übrigen Opportunisten betonte Lenin ständig, daß die Treue zum Geist des Marxismus nicht in dogmatischer Auslegung seiner Thesen, sondern in ihrer schöpferischen Entwicklung besteht.

eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt ... Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit.“⁴⁶ Die von [335] den Begründern des Marxismus formulierte methodologische Forderung lautet demnach: Bei der Untersuchung der sozialen Wirklichkeit darf man nicht von der Ideologie, nicht vom Bewußtsein überhaupt ausgehen, sondern man muß ausgehen von dem wirklichen historischen Lebensprozeß, dessen Analyse auch seine Widerspiegelung einschließlich ihrer ideologischen Form zu erklären vermag. Dieses methodologische Prinzip, das mit der historisch-materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie in organischem Zusammenhang steht, ist das Grundprinzip der marxistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung: Von den Vorstellungen, den Ideen über die Dinge zu den Dingen selber *zurückgehen*, um durch wissenschaftliche Analyse ihre wirklichen Verhältnisse zu erkennen und Klarheit zu erlangen über den Mechanismus ihrer Widerspiegelung im Bewußtsein der Menschen, und die verkehrten Abbilder der Wirklichkeit durch ein System wissenschaftlicher Begriffe *ersetzen*. Eine solche Fragestellung unterscheidet sich wesentlich von den zur Zeit von Marx und Engels weit verbreiteten Vorstellungen von der Ideologie als illusorischem Bewußtsein, das des objektiven Inhalts ermangelt. Die Begründer des Marxismus, die nicht nur die Form, sondern auch den *realen Inhalt* der Ideologie analysierten, begründeten damit die Notwendigkeit einer positiven Beurteilung dieses sozialen Phänomens. Das aber ist unzweifelhaft eine überaus wichtige theoretische Grundlage der wissenschaftlichen Ideologieauffassung.

Als Marx und Engels den Junghegelianismus als Spielart der „deutschen Ideologie“ einer Kritik unterzogen, begnügten sie sich nicht mit dem Nachweis der wissenschaftlichen Haltlosigkeit der spekulativ-idealistischen Konstruktionen, sondern deckten zugleich deren wirklichen, den Junghegelianern unbewußten sozialen Inhalt auf: „... die deutsche Philosophie ist eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse.“⁴⁷ Marx und Engels lassen uns hinter der entfremdeten ideologischen Form der Widerspiegelung der sozialen Wirklichkeit das soziale Programm einer bestimmten Klasse erkennen.⁴⁸ Sie machen klar, daß der illusorische Charakter [336] der ideologischen Überzeugungen dieser Klasse nicht der Phantasie ihrer Vertreter entspringt. Er wurzelt in ihrer wirklichen Lage. Illusorisch ist nur die Form der Ideologie, während ihr Inhalt der gesellschaftlich-historische Prozeß ist, der die Lage, die Interessen, das Verhalten der gegebenen Klasse wie auch den illusorischen Charakter ihrer

⁴⁶ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 26-27.

⁴⁷ Ebenda, S. 432.

⁴⁸ So zeigen Marx und Engels zum Beispiel in ihrer Kritik an der junghegelianischen Konzeption des Selbstbewußtseins, daß sie ein spekulativ-idealistischer [336] Ausdruck der von der französischen Bourgeoisie proklamierten Forderung nach bürgerlicher Gleichheit aller Glieder der Gesellschaft ist. „Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d. h. also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als dem ihm Gleichen ... Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen.“ (Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 40, 41.) In dem Unterschied der junghegelianischen Gleichheitskonzeption von der französischen drückt sich nach Marx und Engels die Schwäche der deutschen Bourgeoisie aus. Somit war selbst die Form, in die die Interessen der deutschen Bourgeoisie gekleidet wurden, keineswegs inhaltslos, da sie den Unterschied zwischen letzterer und der französischen Bourgeoisie ausdrückt, die den Feudalismus bereits zerschlagen hatte. Marx und Engels waren folglich sehr weit davon entfernt, die Ideologie als falsches Bewußtsein zu verwerfen, das das Wesen der Sache verschleiert; sie verglichen die Ideologie mit der sozialen Wirklichkeit und leiteten ihren Inhalt (und ihre Form) aus den Widersprüchen dieser Wirklichkeit her.

ideologischen Ansichten bedingt. Die Bourgeoisie kann nicht umhin, in einer bestimmten Etappe ihrer Entwicklung ihre eigenen Interessen als allgemeine, vernünftige, allgemeinschliche Interessen darzustellen. Da sie durch ihren Kampf gegen den Feudalismus in der Tat weitgehend Erfordernissen der gesellschaftlichen Entwicklung und damit auch den Interessen des überwiegenden Teils der Gesellschaft Ausdruck gab, waren ihre ideologischen Illusionen historisch gerechtfertigt. Es war deshalb kein Zufall, daß die bürgerlichen Ideologen die bürgerlich-demokratischen Reformen als endgültige Emanzipation der menschlichen Persönlichkeit auffaßten.

In Marx' ökonomischen Forschungen finden wir eine geniale wissenschaftliche Analyse der ideologischen Illusionen der Klassiker der englischen politischen Ökonomie, die unter anderem das Privateigentum als unmittelbare ökonomische Voraussetzung jeder Produktion ansahen, Ware und Arbeitsprodukt schlechthin gleichsetzten sowie die kapitalistische Produktionsweise verabsolutierten. Diese Illusionen entlarvte [337] Marx, er stellte jedoch die klassische englische politische Ökonomie, deren *wissenschaftlichen* Charakter er ständig betonte, den Theorien der Vulgärökonomien gegenüber, die die wirkliche Erforschung der ökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus durch eine vorbedachte Apologie ersetzten. Marx machte einen prinzipiellen Unterschied zwischen der historisch progressiven Ideologie der Bourgeoisie und der die Wandlung der Bourgeoisie zu einer konservativen gesellschaftlichen Macht widerspiegelnden bürgerlichen Apologetik. Dabei übersah er nicht, daß auch die Vulgärökonomie einen Inhalt hat. Sie widerspiegelt die objektive Wirklichkeit – den Schein der kapitalistischen Produktionsverhältnisse –, aber in unkritischer, unwissenschaftlicher Form. Im „Kapital“ untersucht Marx ausführlich den Ursprung dieses Scheins und zeigt damit, daß er Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein muß, die jedoch nur von der Position der proletarischen Parteilichkeit aus durchgeführt werden kann, denn das Proletariat ist die notwendige, vom Kapitalismus selber erzeugte Negation dieser Gesellschaftsordnung.

Ein sehr wesentliches Element der marxistischen Lehre von der Ideologie ist die wissenschaftliche Religionsanalyse. Obwohl die Religion den Interessen der Ausbeuterklassen Ausdruck verleiht, ist sie eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die sowohl den Ausbeutern als auch den Ausgebeuteten eigen ist. Die Religion widerspiegelt nicht die besondere Lage dieser oder jener Klassen, sondern den antagonistischen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen. „Die Religion“, so drückt es Marx aus, „ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt ...“⁴⁹ Die Religion wandelt sich im Prozeß der Gesellschaftsentwicklung, nimmt jedoch in [338] allen antagonistischen Gesellschaftsordnungen im wesentlichen die gleiche soziale Funktion wahr. Die Tatsache, daß Ausbeuter und Ausgebeutete sich in der Regel zu einer Religion bekennen, ist keineswegs ein Beweis dafür, daß sie überparteilich ist, über den Klassen steht. Die Ausbeuterklassen finden in der Religion die Rechtfertigung ihrer Lage und ein spezifisches Mittel für die geistige Versklavung der Werktätigen. Die ausgebeuteten Massen sind Anhänger der Religion, soweit sie sich noch nicht des Weges ihrer sozialen Befreiung bewußt sind, da die Religion eine scheinbare Realisierung ihrer wirklichen Bedürfnisse ist.

⁴⁹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 378. – „In der Entwicklung der religiösen Ideologie des Altertums“, bemerkt J. P. Franzew, „gab es bekanntlich zwei Etappen von besonders großer Bedeutung: die erste, als die Religionen noch hauptsächlich die Ohnmacht des Menschen im Kampf mit der Natur widerspiegeln; die zweite, als die soziale Unterdrückung, die Ohnmacht der Ausgebeuteten gegenüber dieser Unterdrückung in den Vordergrund tritt. Die Ohnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur gebiert den Glauben an übernatürliche Kräfte, während die Ohnmacht der Ausgebeuteten im Kampf mit den Ausbeutern den Glauben an ein besseres Leben nach dem Tode entstehen läßt. [338] Mit der Entwicklung der Klassengegensätze rückt der Glaube an ein besseres Leben nach dem Tode an die erste Stelle.“ (J. P. Franzew: U istokow religii i swobodomyслиja, S. 523-524.)

Die religiöse Ideologie festigt einerseits die soziale Ungleichheit, die Ausbeutung und Unterdrückung, andererseits bringt sie gewisse Formen des Protestes gegen das von ihr Geheiligte hervor.

Die Ideologie ist, wie am Beispiel der Religion ersichtlich, bei weitem nicht immer ein System *theoretischer* Anschauungen. Das offenbart auch das sich spontan bildende politische Alltagsbewußtsein der Massen, das man nicht aus der Ideologie ausschließen darf; denn Ideologie ist *Massenbewußtsein*, nicht aber Alleinbesitz der Theoretiker. Marx unterschied zwischen sich spontan bildenden und theoretisch ausgearbeiteten ideologischen Überzeugungen. Die Vulgärökonomie begründete, worauf Marx hinwies, die Vorstellungen des bürgerlichen Alltagsbewußtseins theoretisch.

Bei seiner Charakteristik der kleinbürgerlichen Ideologen sagte Marx, man solle sich nicht vorstellen, „daß die demokratischen Repräsentanten nun alle shopkeepers [Krämer] sind oder für dieselben schwärmen. Sie können ihrer Bildung und ihrer individuellen Lage nach himmelweit von ihnen getrennt sein. Was sie zu Vertretern des Kleinbürgers macht, ist, daß sie im Kopfe nicht über die Schranken hinauskommen, worüber jener nicht im Leben hinauskommt, daß sie daher zu denselben Aufgaben und Lösungen theoretisch getrieben werden, wohin jenen das materielle Interesse und die gesellschaftliche Lage praktisch treiben“⁵⁰. Selbstverständlich bedeutet das nicht, [339] daß jede Ideologie letzten Endes auf die Vorstellungen des gewöhnlichen Klassenbewußtseins reduzierbar ist. Die klassische englische politische Ökonomie, die Ideologie der bürgerlichen Aufklärung wie auch die anderen historisch progressiven bürgerlichen Lehren standen trotz ihrer Klassenschranken im Gegensatz zu den bürgerlichen Alltagsvorstellungen ihrer Zeit. Da sie Elemente wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassung enthielten, waren sie der sozialen Praxis der Bourgeoisie voraus. Die Vorwegnahme der sozialen Wirklichkeit, ihrer Entwicklungstendenzen, die Ausrichtung auf die Zukunft sowie die theoretische Ausarbeitung neuer sozialer Kriterien, Ideale und geschichtlicher Aufgaben machen die charakteristischen Besonderheiten historisch progressiver Ideologien aus.

Der Tradeunionismus, der Reformismus waren spontan entstandene Formen der Ideologie der Arbeiterklasse in jener Etappe ihrer Entwicklung, als sie sich noch nicht des unversöhnlichen Interessengegensatzes von Arbeit und Kapital bewußt war. In ihrer theoretischen Form begründen diese Ideologien das sich spontan bildende Bewußtsein der proletarischen Massen, die den Kampf um ihre unmittelbaren ökonomischen Interessen führen. Der Marxismus als wissenschaftliche Ideologie der Arbeiterklasse wurde durch die revolutionär-kritische Verallgemeinerung der Erfahrung der Befreiungsbewegung des Proletariats, durch die Erforschung der Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung des Kapitalismus sowie durch die theoretische Zusammenfassung und kritische Aneignung der Leistungen des vorausgegangenen gesellschaftlichen (philosophischen, ökonomischen, sozialpolitischen) Denkens geschaffen. Die marxistische Analyse des gesellschaftlichen Bewußtseins und Klassenbewußtseins weist darauf hin, daß es notwendig ist, zwischen einer Ideologie, die die Grundinteressen einer gegebenen Klasse adäquat ausdrückt, und einer Ideologie, die den Einfluß anderer, feindlicher Klassen auf die gegebene Klasse ausdrückt, einen prinzipiellen Unterschied zu machen.

Marx und Engels betonten, als sie den Unterschied der kommunistischen Partei von den anderen in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts bestehenden Arbeiterparteien charakterisierten: „Die Kommunisten unterscheiden sich von den [340] übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß einerseits sie in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwick-

⁵⁰ Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 8, S. 142.

lungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten.“⁵¹

Die Begründer des Marxismus nennen das von ihnen ausgearbeitete System der *wissenschaftlichen* kommunistischen Anschauungen nicht Ideologie des Proletariats, obwohl sie darauf hinweisen, daß es die *Grundinteressen* der Proletarier *aller* Länder ausdrückt. Ohne ihre Lehre eine Ideologie zu nennen, stellen Marx und Engels dem bürgerlichen Bewußtsein die wissenschaftliche Ideologie des Proletariats entgegen. Dabei grenzen sie sich von jenen unwissenschaftlichen Ideologien ab, die zu jener Zeit in der Arbeiterbewegung herrschten. Eben deshalb sind die Behauptungen der Kritiker des Marxismus, Marx und Engels hätten jede Ideologie abgelehnt, völlig haltlos. Mit der gleichen Begründung könnte man beispielsweise behaupten, sie hätten alle Philosophie abgelehnt, während der Marxismus in Wirklichkeit die Negation der Philosophie im alten Sinne des Wortes ist. Diese unseres Erachtens durchaus angebrachte Analogie deutet auf den konkreten, dialektischen Charakter der Negation hin. Es ist eine Negation der Negation, das heißt die Schaffung einer prinzipiell neuen, wissenschaftlichen Ideologie.

Die Tatsache, daß Marx und Engels den Ausdruck „wissenschaftliche Ideologie“ nicht gebrauchen, daß sie beispielsweise der „deutschen Ideologie“ und der Ideologie schlechthin die von ihnen geschaffene Wissenschaft von der Gesellschaft gegenüberstellen, kann nur den zu falschen Schlußfolgerungen führen, der den komplizierten, widerspruchsvollen Entwicklungsprozeß einer neuen, von allen voraufgegangenen Theorien prinzipiell unterschiedenen wissenschaftlichen Theorie ignoriert oder aber versucht, einen Gegensatz zwischen Marx und Lenin zu konstruieren mit dem Argument, daß Lenin die Lehre der Begründer des Marxismus weiterentwickelte und [341] dabei den in dieser Lehre bereits implizit enthaltenen Begriff der wissenschaftlichen Ideologie formulierte.

Der Marxismus-Leninismus faßt die Ideologie nicht als passive Widerspiegelung der sozialen Wirklichkeit auf, sondern als Begründung eines bestimmten sozialen Programms, das sich auf die Erforschung der Lage und der Interessen der gegebenen Klasse stützt und ihr Verhältnis zu den anderen Klassen sowie die Besonderheiten der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Triebkräfte untersucht. In diesem Sinne ist jede Ideologie Anleitung zum sozialen Handeln, das heißt ein System von Ideen, Vorstellungen und Idealen; das Lage, Bedürfnisse und Bestrebungen einer bestimmten Klasse, einer sozialen Gruppe oder der ganzen Gesellschaft ausdrückt.

Eine revolutionäre Ideologie begründet die Notwendigkeit grundlegender sozialer Umgestaltungen, die Veränderung der Hauptrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung. Da diese Notwendigkeit real besteht, enthält eine solche Ideologie, wie illusorisch auch immer ihre Ausdrucksform sein mag, Elemente einer wissenschaftlichen Auffassung der sozialen Wirklichkeit. Eine konservative oder reaktionäre Ideologie begründet die Bestrebungen bestimmter Klassen, historisch überlebte gesellschaftliche Verhältnisse beizubehalten. Da diese Bestrebungen dem Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung widersprechen, steht eine solche Ideologie einer wissenschaftlichen Auffassung des gesellschaftlichen Lebens feindlich gegenüber. Folglich ist eine soziale Theorie nicht deswegen Ideologie, weil sie die Wirklichkeit verzerrt widerspiegelt, sondern deswegen, weil sie die gegebene soziale Wirklichkeit sowie den gesamten gesellschaftlich-historischen Prozeß von bestimmten sozialen Positionen aus widerspiegelt und beurteilt.⁵² Deshalb fällt auch die Möglichkeit wissen-[342]schaftlicher

⁵¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 4, S. 474.

⁵² Die heutigen bürgerlichen Soziologen sehen sich in der Gegenwart objektiv gezwungen, einen Unterschied zwischen revolutionären und nichtrevolutionären Ideologien zu machen (die sie allerdings weder als konservativ noch als reaktionär ansehen). Nichtrevolutionäre Ideologien nennen sie gewöhnlich solche, die den Status quo

Ideologie historisch mit dem Vermögen der gegebenen Klasse zusammen, die durch die voraufgegangene Entwicklung der Gesellschaft bedingte historische Notwendigkeit wirklich zu erfassen und zu realisieren. Mit Recht hebt F. W. Konstantinow hervor: „Nur eine Klasse, die an der objektiven Wahrheit brennend interessiert ist, deren Lage und Interessen sich mit dem objektiven Gang der Geschichte und den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft decken, nur diese Klasse und ihre theoretischen Vertreter sind in der Lage, kühne, objektive, vor nichts zurückschreckende wissenschaftliche Forschungen durchzuführen. Auf Grund dessen tritt die wissenschaftliche Ideologie dieser Klasse nicht in Widerspruch zur wissenschaftlichen Soziologie und kann auch nicht in einen solchen Widerspruch treten.“⁵³

[343] Selbstverständlich kann die Entwicklung einer wissenschaftlichen Ideologie nur unter bestimmten historischen Bedingungen und durch allseitige wissenschaftliche Erforschung des gesellschaftlichen Lebens verwirklicht werden. Sowohl Sklavenhalter wie Feudalherren und Kapitalisten haben zu ihrer Zeit den Interessen der gesellschaftlichen Entwicklung und der historischen Notwendigkeit Ausdruck gegeben, die sie realisierten. Trotzdem haben sie keine wissenschaftliche Ideologie geschaffen. Die progressive Bourgeoisie schuf in Gestalt ihrer hervorragendsten Ideologen die ökonomische, historische juristische Wissenschaft, den philosophischen Materialismus. Der Begriff der wissenschaftlichen Ideologie ist jedoch auch auf diese wissenschaftlichen Theorien nicht anwendbar: Die wissenschaftliche Ideologie setzt die Erkenntnis ihres eigenen historischen und Klasseninhalts, ihrer Herkunft und Bedeutung sowie ihres Verhältnisses zu anderen Ideologien, Klassen und Epochen voraus. Sie ist deshalb frei von idealistischen Illusionen und Ansprüchen auf eine unvergängliche, über die Geschichte hinausgehende Bedeutung. In diesem Sinne kann man sagen, daß die wissenschaftliche Ideologie die höchste Errungenschaft der wissenschaftlichen Erforschung des gesellschaftlich-historischen Prozesses ist, da sie auch das wissenschaftliche Verständnis ihrer spe-

sanktionieren und von der Mehrzahl der „herrschenden Gruppen“ unterstützt werden. Revolutionäre Ideologien treten gegen den Status quo auf, lehnen die in der gegebenen Gesellschaft herrschenden Werte und Normen ab und zielen auf eine grundlegende Umgestaltung der bestehenden Ordnung ab, weswegen sie Talcott Parsons Utopien nennt. (Siehe: Soziologie. Hrsg. v. R. König [Das Fischer Lexikon, Bd. 10], Frankfurt a. M. 1964, S. 182.) Der amerikanische Soziologe ist sich offensichtlich nicht bewußt, daß es eine Utopie ist, wenn man danach trachtet, [342] den kapitalistischen Status quo – wie übrigens jedes Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung – verewigen zu wollen. Er unterscheidet nicht zwischen progressiven und reaktionären Utopien und läßt die Tatsache außer acht, daß der Sozialismus aus einer Utopie zu einer Wissenschaft und später zu einer historisch determinierten sozialen Realität geworden ist. Die heutige bürgerliche – die respektabelste, „entideologisierte“ – Form der Ideologie drückt auf diese Weise ihre unversöhnliche Feindschaft für revolutionäre soziale Umgestaltungen mit hinreichender Offenheit aus. Die „werturteilsfreie“ Soziologie, die Max Weber zu begründen versuchte – eine Modifikation der traditionellen bürgerlichen Konzeption einer „unparteilichen“ Sozialwissenschaft – ist in der Klassengesellschaft prinzipiell unmöglich. Eine andere Variante der bürgerlichen ideologischen Verdrehung der Wissenschaft von der Gesellschaft ist die „Soziologie des Wissens“, für die Karl Mannheim und seine Nachfolger verantwortlich zeichnen und der zufolge die Wissenschaft von der Gesellschaft prinzipiell keine objektive Widerspiegelung der sozialen Wirklichkeit sein kann, da die Voraussetzungen, in denen sie ihre Ursache hat, sowie die Werte und Bewertungskriterien, die sie anwendet, unvermeidlich subjektiv seien. Dabei folgt daraus, daß das Subjekt der Erkenntnis eben das Subjekt, der Mensch, ist, keineswegs, daß Erkenntnis ihrem Inhalt nach subjektiv und die objektive Wahrheit ihm unzugänglich ist. Dieses Prinzip der materialistischen Erkenntnistheorie ist voll anwendbar auch auf die ideologische Widerspiegelung der Wirklichkeit. Der Subjektivismus in der Ideologie ist nicht bloß durch die Klassenlage der Ideologen, sondern auch durch eine bestimmte Klassenposition bedingt. Während die Bourgeoisie als Klasse an der Erforschung des Mechanismus der Mehrwertproduktion nicht interessiert ist, ist umgekehrt das Proletariat an einer objektiv-wissenschaftlichen Untersuchung der kapitalistischen Produktion interessiert. Während der Schein der kapitalistischen Verhältnisse die faktische Versklavung der „freien“ Arbeit (Lohnarbeit) des Proletariats durch das Kapital vertuscht, ist die den Kampf gegen den Kapitalismus führende Arbeiterklasse natürlich an der Enthüllung dieses Scheins interessiert. Mithin sind die Möglichkeit und Notwendigkeit wissenschaftlicher Ideologie in der objektiven Lage und subjektiven Interessiertheit der Arbeiterklasse enthalten.

⁵³ F. W. Konstantinow: Welikaja Oktjabrskaja rewoluzija i marxistskaja soziologija. In: Oktjabr i nautschny progress, Bd. 2, S. 486.

zifischen ideologischen Form einschließt. Dieser Art ist die wissenschaftliche sozialistische Ideologie.

Marx und Engels sind die Begründer der wissenschaftlichen Philosophie und der wissenschaftlichen Weltanschauung, deren Inhalt nicht die Philosophie allein ausmacht. Die marxistisch-leninistische Wissenschaft und die wissenschaftliche sozialistische Ideologie bilden eine dialektische Einheit, die jedoch den zwischen ihnen bestehenden Unterschied nicht verwischt.⁵⁴

[344] Die Bedeutung aller, auch der wissenschaftlichen Ideologie ist objektiv bedingt durch die historischen Grenzen ihrer möglichen sozialen Anwendung. In diesem Sinne ist jede Ideologie historisch vergänglich. Die Bedeutung einer Wissenschaft wird ausschließlich durch die Grenzen der in ihr enthaltenen objektiven Wahrheit und durch die Möglichkeiten ihrer Weiterentwicklung bestimmt. In diesem Sinne bewahrt die Wissenschaft, insofern sie eine solche bleibt, unvergängliche Bedeutung als einzig adäquater Ausdruck „der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allgewaltigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis“.⁵⁵

Die Abgrenzung von Wissenschaft und wissenschaftlicher Ideologie im Rahmen ihrer dialektischen, erstmalig im Marxismus verwirklichten Einheit bietet keinen Grund dafür, sie einander gegenüberzustellen. Es wäre eine vulgäre Vereinfachung und eine offene Konzession an die bürgerlichen Verfälscher des Marxismus, die heuristische und die ideologische Funktion der marxistisch-leninistischen Wissenschaft voneinander abzugrenzen. Die wissenschaftliche sozialistische Ideologie hat großen Erkenntniswert. Sie liefert die wissenschaftliche methodologische Orientierung für das Verständnis der vergangenen Geschichte, der gegenwärtigen Epoche sowie der historischen Perspektiven der Menschheit. Die methodologische Bedeutung des marxistisch-leninistischen ideologischen Herangehens an die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens konzentriert sich im Begriff der wissenschaftlichen kommunistischen Parteilichkeit.

Selbstverständlich gibt es in der marxistisch-leninistischen Lehre keine zwei sich voneinander unterscheidenden Bestandteile, etwa den wissenschaftlichen und den wissenschaftlich-ideologischen Teil. Der gesamte Marxismus-Leninismus als Wissenschaft ist die wissenschaftliche Ideologie der Arbeiterklasse, die Ideologie der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft. Diese ihm immanente, seinen gesamten Inhalt durchdringende historische Determiniertheit bewahrt ihre aktuelle Bedeutung im Verlauf der gesamten Epoche des Aufbaus und der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft. [345] Infolgedessen geht es nur um die Abgrenzung von zwei Funktionen der marxistisch-leninistischen Wissenschaft, um die Herausstellung der Spezifik der wissenschaftlichen Ideologie.

So erfaßt also weder die Gegenüberstellung von Wissenschaft und wissenschaftlicher Weltanschauung einerseits und wissenschaftlicher sozialistischer Ideologie andererseits noch das Verwischen der Unterschiede zwischen ihnen das Wesen der marxistisch-leninistischen Fragestellung. Und die Einheit der Erkenntnis und der wissenschaftlichen ideologischen Erfas-

⁵⁴ A. M. Rumjanzew stellt in seiner Kritik der bürgerlichen Gesellschaftswissenschaft und Ideologie fest: „Wissenschaft und Ideologie auseinanderzuhalten ist eine unerläßliche Bedingung für eine richtige wissenschaftliche und kritische Einstellung zu jeder Untersuchung gesellschaftlicher, einschließlich ökonomischer Probleme.“ (A. M. Rumjanzew: Oktjabr i ekonomitscheskaja nauka. In: Oktjabr i nautschny progress, Bd. 2, S. 427.) Während man in den bürgerlichen Lehren das Wissenschaftliche vom Ideologischen unterscheiden muß, geht es im Marxismus um die Unterscheidung des Wissenschaftlichen und des Wissenschaftlich-Ideologischen. Letzteres wird definiert als auf die wissenschaftliche Erforschung der gesellschaftlichen Verhältnisse ge-[344]gründeter wissenschaftlicher Ausdruck der Interessen, der Bedürfnisse und der Lage einer bestimmten Klasse.

⁵⁵ W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik. In: Werke, Bd. 38, S. 344.

sung der Welt hebt nicht die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede auf. Der Marxismus hat Schluß gemacht mit der entfremdeten ideologischen Form der Aneignung der Welt, und das wurde durch die Schaffung der marxistisch-leninistischen Wissenschaft möglich, die zugleich die wissenschaftliche Ideologie der Arbeiterklasse ist. Von diesem Gesichtspunkt ist es unseres Erachtens erforderlich, die Frage nach der ideologischen Funktion der Philosophie zu lösen.

Die philosophischen Lehren Heraklits, Demokrits, Platons, Aristoteles' und anderer antiker Denker trugen unzweifelhaft ideologischen Charakter. Es bedarf keiner besonderen Mühe, die soziale Beschränktheit Heraklits in seiner Interpretation der Dialektik als ewiger Wiederkehr, in seiner Konzeption des Kampfes der Gegensätze als eines ewigen Krieges usw. zu enthüllen. Noch leichter ist es, den ideologischen Inhalt der Lehre des Aristoteles vom Wesen des Staates aufzudecken. Und dennoch wäre es eine Wiederholung der Fehler Schuljatikows, Heraklits Dialektik, Demokrits Atomistik, Platons oder Aristoteles' Lehre mit der ideologischen Interpretation der sozialen oder natürlichen Wirklichkeit von den Positionen der Klasse der Sklavenhalter aus gleichzusetzen. Die Enthüllung der ideologischen Funktion des Erkenntnisprozesses hat nichts gemein mit der dem Marxismus fremden pragmatischen Reduzierung des Erkenntnisprozesses auf eine Dienstleistung im Interesse progressiver oder reaktionärer Klassen. Das erklärt sich nicht allein daraus, daß die Erkenntnis, insbesondere aber die Philosophie, zu ihrem Gegenstand nicht nur die soziale, sondern auch die naturgegebene Wirklichkeit hat. Die Hauptsache besteht unseres Erachtens darin, daß die ideologische Funktion der Erkenntnis ein unabdingbarer Teil (aber eben nur ein Teil) des allumfassenden, seinem Inhalt und [346] seiner Bedeutung nach unbegrenzten Erkenntnisprozesses ist. Die Erkenntnis bringt die Erfordernisse sowohl der materiellen als auch der geistigen gesellschaftlichen Produktion zum Ausdruck, sie bildet die vielseitige Sphäre des geistigen Lebens der Menschheit, das – wie das gesamte menschliche Leben – nicht nur Mittel sein kann, sondern auch Zweck ist.

Das Verhältnis zwischen den Ideologien verschiedener, insbesondere einander entgegengesetzter Klassen, die sich historisch herausgebildet haben, ist ein Verhältnis des Kampfes. Die ideologischen Kompromisse (beispielsweise zwischen der bürgerlichen und der feudalen Ideologie) sind nur vorübergehende Momente im Prozeß der Festigung oder des Verfalls dieser oder jener Ideologie.

Zwar finden wir in der Geschichte der Ideologien der Ausbeuterklassen eine historische Kontinuität, die durch die für die Sklavenhalter-, Feudal- und kapitalistische Formation gemeinsamen antagonistischen Produktionsverhältnisse bedingt ist, aber daraus erklärt sich nicht, daß die Lehren Heraklits Demokrits, Platons, Aristoteles', Epikurs, der Stoiker, Skeptiker usw. ihre Epoche überlebt haben, daß sie zu neuem Leben erweckt, auf neue Weise interpretiert und von Philosophen der feudalen oder kapitalistischen Epoche weiterentwickelt wurden. Über die Grenzen der ökonomischen Gesellschaftsformation hinaus, die sie hervorgebracht hat, können sie natürlich nicht mehr ihre früheren ideologischen Funktionen ausüben. Die Aneignung und Verwendung dieser Lehren durch die Ideologen der neuen Klassen waren nur durch eine Modifizierung ihres ursprünglichen Inhalts entsprechend den neuen Bedingungen möglich. Doch muß man beachten, daß nicht nur die Ideologen der Feudalordnung, sondern auch die Vertreter der antifeudalen Opposition die Ideen Platons, Aristoteles' und anderer antiker Denker weiterentwickelten. Tommaso Campanella, einer der ersten Vertreter des utopischen Kommunismus, war Neuplatoniker. Der Neuplatonismus hat bedeutenden Einfluß auf die pantheistische, antifeudale Weltanschauung Giordano Brunos ausgeübt. Die Paduaner Aristoteliker waren zum Unterschied von den Scholastikern – den Nachfolgern des Thomas von Aquin – ideologische Vertreter der antifeudalen sozialen Bewegung. Der antike Traditionen wiederbelebende frühbürgerliche Skeptizismus [347] drückte qualitativ neue, dem Pyrrhonismus [nach dem Begründer Pyrrhon] fremde ideologische Tendenzen aus.

Der Übergang von der Sklavenhaltergesellschaft zur Feudalgesellschaft und das im Zuge der Entwicklung des Feudalismus zu beobachtende Wiederaufleben des Interesses für die antike Philosophie ließen eine von der ausgeübten ideologischen Funktion relativ unabhängige Kontinuität in der Entwicklung des philosophischen Wissens erkennen. Man darf diese relative Unabhängigkeit freilich nicht überbewerten. Die Philosophie der Feudalgesellschaft (zumindest die in ihr herrschende Philosophie) eignete sich hauptsächlich die idealistischen Lehren der Antike an, und selbst die Art und Weise dieser Aneignung wurde durch die herrschende religiöse Ideologie bestimmt.

Nicht zu leugnen ist, daß es auch verschiedene Stufen der möglichen relativen Selbständigkeit des philosophischen Wissens gibt. Damit hängt offensichtlich zusammen, daß im Rahmen einer Ideologie einer historischen Periode verschiedene, ja sogar entgegengesetzte philosophische Lehren bestehen können. Die klassische deutsche Philosophie war in ideologischer Hinsicht im Grunde einheitlich. Aber wie wesentlich war der Unterschied zwischen den philosophischen Systemen Kants, Fichtes, Schellings, Hegels und Feuerbachs!

Die Ideologie jeder Klasse wird durch die Einheit ihres historisch sich entwickelnden Hauptinhalts charakterisiert. Die ideologisch einheitliche bürgerliche Philosophie (diese Einheit macht auch die Anwendung des Terminus „bürgerliche“ erforderlich) wird zugleich durch mangelnde konzeptionelle Einheit charakterisiert: Kampf zwischen Materialismus und Idealismus, Rationalismus und Empirismus, Dialektikern und Metaphysikern, Kampf innerhalb des idealistischen Lagers, Polemik zwischen den verschiedenen Strömungen in der materialistischen Philosophie usw. Eine konkrete Analyse dieser philosophischen Meinungsverschiedenheiten läßt die im Rahmen der bürgerlichen Ideologie bestehenden verschiedenen Tendenzen zutage treten. Aber es wäre kaum richtig, die Divergenzen zwischen Sensualisten und Rationalisten als ideologische Divergenzen anzusehen, obwohl sie in gewissem Grade damit in Zusammenhang stehen. Die ideologische Funktion der Philosophie ist nicht das, was die Philosophie [348] von anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins unterscheidet, sondern das, was sie mit ihnen gemeinsam hat. Marx nannte John Locke einen Denker, „der die neue Bourgeoisie in allen Formen vertrat, die Industriellen gegen die Arbeiterklasse und die Paupers, die Kommerziellen gegen die altmodischen Wucherer, die Finanzaristokraten gegen die Staatsschuldner, und in einem eigenen Werk sogar den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand nachwies“⁵⁶. Diese Charakteristik der ideologischen Position Lockes verdeutlicht seine ökonomischen, politischen und pädagogischen Anschauungen, sein Verhältnis zur Religion, seine Abweichungen vom konsequenten Materialismus usw. Sie kann jedoch nicht die Grundlage für die Erklärung der spezifischen Besonderheiten des Lockeschen Sensualismus, seiner Lehre von den einfachen und komplizierten Ideen, der primären und sekundären Qualitäten usw. sein. Für das Verständnis dieser Besonderheiten muß man sich an die damalige empirische Naturwissenschaft halten. Die Abhängigkeit der Philosophie vom Entwicklungsstand der wissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit hängt nicht unmittelbar mit ihrer ideologischen Funktion zusammen. So wäre es zum Beispiel eine Vereinfachung zu behaupten, daß die rationalistische Erkenntnistheorie Ideologie ist.

Die dialektische Einheit von Philosophie und Ideologie schließt ihre metaphysische Identifizierung aus und hilft damit, die relative Selbständigkeit des philosophischen Wissens über die Grenzen seiner ideologischen Anwendung hinaus zu verstehen. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich auch die historische Kontinuität zwischen philosophischen Lehren, die ihrem ideologischen Gehalt nach grundlegend verschieden sind. Die Philosophie des Marxismus als Ideologie der Arbeiterklasse hat naturgemäß nichts gemein mit der bürgerlichen Ideologie, und wer in der marxistischen Philosophie nur Ideologie sieht, kann natürlich nicht ihr Ver-

⁵⁶ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 13, S. 61.

hältnis zu der voraufgegangenen bürgerlichen Philosophie verstehen. Der Nihilismus der Proletkultanhänger war theoretisch an die Vorstellung gebunden, daß die Lehre des Marxismus nur Ideologie ist.

Der Marxismus hat sich im unversöhnlichen Kampf gegen [349] die bürgerliche Ideologie herausgebildet, gefestigt und entwickelt. Und dennoch ist der Marxismus, wie Lenin hervorhebt, eine *direkte* und *unmittelbare* Fortsetzung der hervorragendsten philosophischen, soziologischen und ökonomischen Lehren, die von den Ideologen der progressiven Bourgeoisie geschaffen wurden. Das ist ein Widerspruch der realen historischen Wirklichkeit, in der das philosophische Wissen stets eine ideologische Funktion ausübt und zugleich Wissen bleibt, das weder von dieser, noch von einer seiner anderen Funktionen abhängt. Die Einstellung von Marx und Engels zu den bürgerlichen Lehren drückte sich vor allem in der Kritik ihrer Klassenbeschränktheit, im Aufspüren und Entwickeln des Wertvollen, das in ihnen enthalten ist, sowie in der Lösung der von ihren bürgerlichen Vorgängern aufgeworfenen Fragen aus. Ohne Herauslösung des positiven Wissens, das in die vormarxsche Philosophie eingebettet war, wenn auch in einer den Werktätigen fremden ideologischen Form, wäre die Schaffung des dialektischen und historischen Materialismus unmöglich gewesen.⁵⁷

Eine ideologische Funktion haben nicht nur die Philosophie und die sozialen Lehren, sondern bis zu einem gewissen Grade auch die Naturwissenschaft, da sie mit ihren Entdeck-[350]ungen religiöse und sonstige ideologische Vorurteile der Ausbeuterklasse widerlegt. Die heutige Naturwissenschaft entlarvt den Rassenwahn, die neomalthusianistische Apologie des Kapitalismus, der imperialistischen Kriege usw. Das zeigt, daß unter gewissen Bedingungen die ideologische Funktion auch zur Eigenschaft einer Wissenschaft wird, die nicht Ideologie ist. Es gibt keine bürgerliche (ebenso auch keine proletarische) Physik, Chemie und dergleichen, aber es bestehen verschiedene weltanschauliche Interpretationen naturwissenschaftlicher Entdeckungen, die ideologischen Charakter tragen. Auf Grund dessen äußert sich auch im nichtideologischen naturwissenschaftlichen Bereich der Gegensatz der verschiedenen ideologischen Haltungen.

Selbstverständlich ziehen auch die Naturforscher weltanschauliche Schlußfolgerungen aus den naturwissenschaftlichen Entdeckungen. Ausgehend von den wissenschaftlichen Daten, lehnen sie bestimmte philosophische Ansichten ab und begründen andere. In diesem Sinne nehmen die Naturforscher am ideologischen Kampf teil, insofern sie nicht die spezielle, sondern die soziale Bedeutung der naturwissenschaftlichen Entdeckungen, die Perspektiven der Wissenschaft und ihre Rolle bei der Lösung sozialer Probleme beurteilen. In unseren Tagen,

⁵⁷ Daß es notwendig ist, die ideologische Funktion der bürgerlichen Sozialtheorien abzugrenzen von den in dieser entfremdeten Form in ihnen enthaltenen Erkenntnisleistungen, hat Lenin wiederholt betont. So erklärte er zum Beispiel, als er von den bürgerlichen Wirtschaftswissenschaftlern sprach, daß man „... *keinem einzigen* Professor der politischen Ökonomie, der imstande ist, auf dem Gebiet spezieller Tatsachenforschung die wertvollsten Arbeiten zu liefern, *auch nur ein einziges* Wort glauben darf, sobald er auf die allgemeine Theorie der politischen Ökonomie zu sprechen kommt. Denn diese letztere ist eine ebenso *parteiliche* Wissenschaft in der modernen Gesellschaft wie die *Erkenntnistheorie*. Im großen und ganzen sind die Professoren der politischen Ökonomie nichts anderes als die gelehrten Kommis der Kapitalistenklasse und die Philosophieprofessoren die gelehrten Kommis der Theologen.

Die Aufgabe der Marxisten ist nun hier wie dort, zu verstehen, sich die von diesen ‚Kommis‘ gemachten Errungenschaften anzueignen und sie zu verarbeiten (man kann zum Beispiel, wenn man die neuen ökonomischen Erscheinungen studieren will, keinen Schritt tun, ohne sich der Werke dieser Kommis zu bedienen), und zu *verstehen*, die reaktionäre Tendenz derselben zu verwerfen, der *eigenen* Linie zu folgen und *die ganze Linie* der uns feindlichen Kräfte und Klassen zu bekämpfen.“ (W. I. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 347.) Die Leninschen „Philosophischen Hefte“ zeigen anschaulich, wie Lenin dieses Prinzip auf die Philosophiegeschichte anwandte. Es bedarf keines Beweises, daß dieses Prinzip auch in unseren Tagen von aktueller Bedeutung ist.

da die Naturwissenschaft in ständig steigendem Maße die Besonderheiten und das Entwicklungstempo der materiellen Produktion bestimmt, sehen sich die Naturforscher wie auch die Philosophen, Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler genötigt, sich die Frage nach dem Charakter der praktischen Anwendung naturwissenschaftlicher Entdeckungen, nach den in Abhängigkeit von der Gesellschaftsordnung, von der Politik der herrschenden Klassen usw. stehenden sozialen Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts vorzulegen. Auf diese Weise nimmt der Naturforscher über die Grenzen seines speziellen Forschungsgebiets hinaus eine bestimmte ideologische Position ein, wie beispielsweise der aktive Kampf vieler bedeutender Naturwissenschaftler für den Frieden, gegen den Mißbrauch der Erkenntnisse der Kernphysik, Chemie und Bakteriologie für aggressive kriegerische Zwecke bezeugt.

Der ideologische Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus erfaßt alle Wissensgebiete und Tätigkeitsbereiche der [351] Menschen. Vor allem ist dies aber ein Kampf zwischen der kommunistischen, dialektisch-materialistischen, atheistischen Weltanschauung und der bürgerlichen, idealistischen, metaphysischen, religiösen Weltanschauung. Das weist auf die überaus wichtige Rolle der Philosophie im heutigen ideologischen Kampf der entgegengesetzten sozialen Systeme hin, der immer mehr zum Kampf einander ausschließender Weltanschauungen wird. Die heutige bürgerliche Philosophie setzt die Rolle der Erkenntnis herab, versucht zu beweisen, daß Wissenschaft und wissenschaftlich-technischer Fortschritt den Menschen nur scheinbar aus der Gewalt der elementaren Naturkräfte befreien; in Wirklichkeit aber den Menschen von sich selber und der Natur entfremden, ihn unterjochen und zum Sklaven seiner eigenen Erfindungen machen. Der von einem großen Teil der heutigen bürgerlichen Philosophen propagierte Sozialpessimismus verkündet die These von der verhängnisvollen Disharmonie des menschlichen Lebens, die angeblich durch keinerlei soziale Umgestaltungen zu beseitigen sei, kultiviert die Furcht vor der Zukunft und behandelt die Idee der revolutionären Veränderung des gesellschaftlichen Lebens als säkularisierte Form der biblischen Legende vom Paradies.

Die Philosophie des Marxismus ist eine lebensbejahende Weltanschauung, die den *historischen* Optimismus begründet. Denn in der *gegenwärtigen* Epoche ist die Beseitigung der antagonistischen kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht nur möglich geworden, sondern auch unbedingt erforderlich. Die Idee des sozialen Fortschritts und der allseitigen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, von der bürgerlichen Aufklärung verkündet, von der Mehrheit der heutigen bürgerlichen Denker aber als schöngeistiger und gefährlicher Irrtum verurteilt, hat in der Lehre des Marxismus-Leninismus eine fundamentale Begründung und Entwicklung erfahren. Die vom Marxismus ausgearbeitete wissenschaftliche Auffassung des sozialen Fortschritts ist eine der wichtigsten Thesen der wissenschaftlichen sozialistischen Ideologie. Die marxistisch-leninistische Philosophie verleiht den grundlegenden Interessen der Werktätigen, den Interessen des sozialen Fortschritts wissenschaftlichen Ausdruck und nimmt aktiv an der revolutionären Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse teil. Sie ist deshalb eine machtvolle ideologische Kraft. [352]

Achtes Kapitel **Zum Wesen des philosophischen Meinungsstreits**

Die Notwendigkeit wissenschaftlichen Meinungsstreits

Die Wissenschaft ist, da sie Unbekanntes erschließt, bemüht, Irrtümer, Vorurteile und Illusionen des Alltagsbewußtseins zu überwinden. Allgemein anerkannte Wahrheiten kann man ohne leidenschaftliche Polemik darlegen, aber das Neue verteidigen – in welchem Wissensbereich auch immer – kann man nicht leidenschaftslos.

Selbstverständlich bildet Polemik an sich niemals das Ziel der Forschung. Wissenschaftler, die den Hang zur Polemik als eine Störung der ruhigen, gründlichen Forschung verurteilen, kann man schon verstehen. Aber wie dem auch sei, ohne Meinungsstreit geht es nicht. Der Wissenschaftler, der die Polemik als Methode der Darlegung wissenschaftlicher Thesen ablehnt und darauf besteht, sie systematisch zu entwickeln, nimmt damit seiner Forschung keineswegs den polemischen Charakter. Wenn er neue Thesen entwickelt, so richten sich diese gegen die Thesen anderer Forscher, seine Entdeckungen negieren bestimmte eingebürgerte Anschauungen oder geraten mit wissenschaftlich nicht weiter begründeten Alltagsvorstellungen in Konflikt. Die Relativitätstheorie zum Beispiel steht, wie man sie auch interpretieren mag, im Widerspruch zu der Überzeugung, daß die Gesetze der klassischen Mechanik uneingeschränkte universelle Geltung haben. Auch [353] wer als Wissenschaftler der Polemik ausweicht, entgeht ihr im Grunde genommen nicht.

Deshalb ist es legitim zu fragen, ob die in der Geschichte jeder Wissenschaft ständig auftretende Polemik (selbstverständlich im weitesten Sinne dieses Wortes) nicht eine notwendige Form der Entwicklung der Wissenschaft ist.

Lenin hat mit den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus unserer Auffassung nach die erkenntnistheoretischen Quellen aller (nicht nur der idealistischen) Irrtümer untersucht, und seine Lehre von den erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus ist darüber hinaus ein unabdingbarer Bestandteil der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie, die den Übergang vom Nichtwissen zum Wissen, von einem Wissen zu einem anderen, tieferen Wissen enthüllt. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus unterscheidet sich qualitativ von der psychologischen Erkenntnislehre, die sich mit dem erkennenden Individuum und seinen zwangsläufig begrenzten Fähigkeiten, Möglichkeiten usw. befaßt. Die marxistische Erkenntnistheorie erforscht die Entwicklung des Wissens, dessen Subjekt nicht das Einzelindividuum, sondern die Menschheit ist.

Die wissenschaftliche Erkenntnistheorie, die das Prinzip der unbegrenzten Erkennbarkeit der Welt begründet, interpretiert die gesetzmäßige „Endlichkeit“ alles Wissens dialektisch; diese Endlichkeit wird – natürlich stets in den historisch gezogenen Grenzen – durch die Entwicklung des Wissens überwunden. Das bedeutet, daß seine Fähigkeit, absolute Wahrheiten zu erkennen, die Relativität des Wissens auf jeder Stufe seiner Entwicklung nicht aufhebt. Die Widerspiegelung der Wirklichkeit in den Begriffen, Vorstellungen, Empfindungen ist zugleich eine Vereinseitigung, die durch die nachfolgende Entwicklung der Erkenntnis „aufgehoben“ wird, aber natürlich nicht in absolutem, sondern im relativen Sinne. „Wir können“, schrieb Lenin, „die Bewegung nicht vorstellen, ausdrücken, ausmessen, abbilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne zu versimpeln, zu vergrößern, ohne das Lebendige zu zerstückeln, abzutöten. Die Abbildung der Bewegung durch das Denken ist immer eine Vergrößerung, ein Abtöten – und nicht nur die Abbildung durch das Denken, sondern auch durch die Empfindung, und nicht nur [354] die Abbildung der Bewegung, sondern auch die jedes Begriffes.

Und darin liegt das *Wesen* der Dialektik. *Gerade dieses Wesen* wird auch durch die Formel ausgedrückt: Einheit, Identität der Gegensätze.¹ Agnostizismus und Intuitionismus erheben diese Einseitigkeit, die Subjektivität – reale Momente des Erkenntnisprozesses – zu einem Absolutum, zu etwas Schicksalhafterem, Unüberwindlichem. Aber die Wissenschaftsgeschichte gibt keinen Anlaß die Vereinseitigung so zu beurteilen, die in gewisser Hinsicht ein positives Moment des Erkenntnisprozesses ist.

Das Wesen der Sache besteht, wie Lenin unterstreicht, in der Widersprüchlichkeit des Erkenntnisprozesses. Diese Widersprüchlichkeit macht zwar Erkenntnis möglich, aber sie zieht mit Notwendigkeit auch Irrtümer nach sich. Vom subjektiven Gesichtspunkt, das heißt von den Positionen des erkennenden Individuums, ist der Irrtum etwas Zufälliges. Wenn wir die Geschichte der Erkenntnis erfassen wollen und versuchen, die statistische Gesetzmäßigkeit der Irrtümer zu erkennen, wird jedoch klar, daß sie unvermeidlich sind, das heißt, daß sich der dialektische Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum innerhalb der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Welt entfaltet und keine Randerscheinung ist.² „Unrichtige Vorstellungen in jeder Wissenschaft sind schließlich, wenn wir von Beobachtungsfehlern absehen“, sagt Engels, „unrichtige Vorstellungen von richtigen Tatsachen. Die letzteren bleiben, wenn wir auch die ersteren als falsch nachgewiesen.“³ Im Erkenntnisprozeß ist auch der Irrtum von Bedeutung. Deshalb wird dort, wo die Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum abstrakten, metaphysischen Charakter trägt, auch die [355] Wahrheit abstrakt, metaphysisch gedeutet, das heißt, sie nähert sich dem Irrtum an, und umgekehrt ermöglicht es die konkrete Analyse eines Irrtums, in ihm Momente der objektiven Wahrheit herauszufinden.

Das dialektische Prinzip des relativen Gegensatzes zwischen Wahrheit und Irrtum hat nichts gemein mit der prinzipienlosen Forderung nach Toleranz den Irrtümern gegenüber. Die Wahrheit ist mit dem Irrtum oder einem Kompromiß mit ihm unvereinbar, und die entsprechende Einsicht ist ein Ansporn jeder wissenschaftlichen Polemik. Doch die dialektisch verstandene Wahrheit ist selbstkritisch, sie schließt das Bewußtsein ihrer Unvollständigkeit, ihrer Grenzen und die Forderung nach der eigenen Weiterentwicklung ein.

Den Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum relativistisch zu verwischen ist zutiefst undialektisch. Die dialektisch-materialistische Anerkennung der Objektivität der Wahrheit schließt den relativistischen Subjektivismus aus. Aber die objektive Wahrheit ist nicht die objektive Wirklichkeit, sondern nur ihre annähernd richtige Widerspiegelung. Die Grenzen der objektiven Wahrheit werden durch die Forschung, die Praxis und die theoretische Analyse der Praxis ermittelt. Das aber bedeutet, daß das Wahre vom Nichtwahren geschieden wird, das heißt, der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum gilt in den Grenzen eines bestimmten Forschungsbereichs.

Engels sagt: „Wahrheit und Irrtum, wie alle sich in polaren Gegensätzen bewegenden Denkbestimmungen, haben absolute Gültigkeit eben nur für ein äußerst beschränktes Gebiet ... versuchen wir aber, ihn (den Gegenstand von Wahrheit und Irrtum – *d. Verf.*) außerhalb jenes Gebiets als absolut gültig anzuwenden, so kommen wir erst recht in die Brüche; die beiden Pole des Gegensatzes schlagen in ihr Gegenteil um, Wahrheit wird Irrtum und Irrtum Wahr-

¹ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 246.

² Louis de Broglie sagt: „Diejenigen, die nicht selber wissenschaftlich arbeiten, glauben recht oft, daß die Wissenschaften uns stets absolute Gewißheit verschaffen: sie stellen sich die wissenschaftlichen Forscher so vor, als stützten diese ihre Schlußfolgerungen auf unbestreitbare Tatsachen und unwiderlegbare Urteile und als schritten sie infolgedessen sicher voran, ohne je mit der Möglichkeit eines Irrtums oder einer Rückwärtsbewegung rechnen zu müssen.“ Indessen beweist uns der Zustand der heutigen Wissenschaft ebenso wie die Geschichte der Wissenschaften in der Vergangenheit, daß es sich nicht so verhält. (L. de Broglie: *Sur les Sentiers de in science*, S. 351. Zit. in: *Logik der wissenschaftlichen Forschung*, S. 235.)

³ Friedrich Engels: *Dialektik der Natur*. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 435.

heit.“⁴ Lenin, der diese und andere Thesen von Engels weiterentwickelte, betonte, daß die Grenzen jeder absoluten Wahrheit relativ sind, weshalb auch der Gegensatz der relativen Wahrheit relativ ist. Diese wissenschaftliche Auffassung vom erkenntnistheoretischen Wesen der Wahrheit deckt die Quellen jedes wahrhaft wissenschaftlichen Meinungsstreites auf, der nicht nur dort notwendig ist, wo der Wahrheit falsche Anschauungen entgegenstehen, sondern auch dort, wo die streitenden Seiten bezüglich der Wahrheit der diskutierten Thesen miteinander übereinstimmen, aber die Wahrheiten eben nicht als ein für allemal geprägte Münze ansehen, sondern als Prozeß der Wissensentwicklung, auf Grund dessen sich die wissenschaftliche Diskussion zwischen Gleichgesinnten entfaltet.

Die Relativität des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Irrtum wird durch die Praxis nicht beseitigt; da sie Kriterium der Wahrheit ist, ist sie ebenfalls ein Prozeß, das heißt etwas historisch Begrenztes, aber etwas, das seine Begrenztheit in bestimmtem Ausmaß und nicht ein für allemal überwindet. Deshalb wird verständlich, warum sich Lenin gegen die Verabsolutierung der Praxis (wie auch der Wahrheit) wandte – eine solche erkenntnistheoretische Haltung führt unvermeidlich entweder zum Subjektivismus pragmatischer Prägung oder zum Dogmatismus. Er erklärte, „... daß das Kriterium der Praxis schon dem Wesen der Sache nach niemals irgendeine menschliche Vorstellung *vollständig* bestätigen oder widerlegen kann. Auch dieses Kriterium ist ‚unbestimmt‘ genug, um die Verwandlung der menschlichen Kenntnisse in ein ‚Absolutum‘ zu verhindern, zugleich aber auch bestimmt genug, um gegen alle Spielarten des Idealismus und Agnostizismus einen unerbittlichen Kampf zu führen.“⁵

Eine vereinfachte Auffassung des dialektischen Gegensatzes zwischen Wahrheit und Irrtum, Theorie und Praxis kann also einerseits zur Unterbewertung der Objektivität der Wahrheit und der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Praxis, andererseits zur metaphysischen Verewigung der begrenzten Bedeutung jeder bestimmten Wahrheit und bestimmten historisch-konkreten Praxis führen. Vor dieser wie jener Gefahr warnte Lenin ständig, wobei er den schöpferischen Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis hervorhob, mit dem die objektive Notwendigkeit des wissenschaftlichen Meinungsstreits als spezifische Form der Erkenntnisentwicklung organisch verbunden ist.

Es braucht wohl kaum bewiesen zu werden, daß die Konstatierung einer Tatsache und ihre sorgfältigste, protokollarische Beschreibung durchaus noch keine absolute Wahrheit liefern, denn eine Tatsache ist nur etwas Vorhandenes, das [357] vom Gesichtspunkt der es determinierenden Bewegungen, Beziehungen usw. untersucht werden muß. Die Wahrheit einer Tatsache ist von bestimmten Voraussetzungen abhängig, wenn man diese ignoriert, kann man Schein und Wesen nicht unterscheiden. Der Schein ist bekanntlich in nicht geringerem Maße eine Tatsache wie das Wesen. Das Wasser siedet bei 100 °C. Diese Feststellung kann eine absolute Wahrheit sein, wenn alle Bedingungen berücksichtigt sind, unter denen der Vorgang abläuft; indessen waren viele von ihnen (zum Beispiel das Vorhandensein einer gewissen Menge schweren Wassers im gewöhnlichen Wasser) noch vor kurzer Zeit unbekannt, und andere sind es wahrscheinlich bis auf den heutigen Tag. Selbstverständlich bleibt die Tatsache, daß Wasser bei 100 °C siedet, bestehen, aber die erwähnten Umstände machen sie von anderen Tatsachen abhängig. Man kann sagen, daß das Wasser in Abhängigkeit von unbestimmt vielen Bedingungen (sowohl äußeren wie inneren) bei den verschiedensten Temperaturen sieden kann. Klar ist jedoch, daß man die Temperaturgrenzen für das Sieden des Wassers bestimmen muß: Dieser Prozeß kann nicht unter allen Bedingungen stattfinden. Eine empirische Feststellung schließt ihre indirekte Interpretation oder zumindest die Möglichkeit einer Interpretation ein. Wir wissen beispielsweise, daß die im Laboratorium oder auf indu-

⁴ Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 84, 85.

⁵ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 137.

striellem Wege gewonnenen reinen Metalle Eigenschaften besitzen, die sich grundlegend von denen unterscheiden, die für sie im „unreinen“ Zustand typisch sind. Aber die reinen Metalle kommen nicht in der Natur vor, obwohl gerade ihre Eigenschaften am adäquatesten die spezifische Natur des betreffenden Elements zum Ausdruck bringen. Die einfache Berufung auf Tatsachen, das Appellieren an die Erfahrung hinsichtlich unbestreitbarer Tatsachen setzt folglich bei weitem nicht immer dem Streit ein Ende.

Bekanntlich befinden sich die Eigenschaften mancher Stoffe in bestimmter, wenn auch nicht direkter Abhängigkeit von anderen Stoffen. Wenn nach Einstein die Kurve eines sich bewegendes Körpers nicht an sich existiert, das heißt, ohne Bezug auf das System, in welchem er seine Lage verändert, folgen dann daraus nicht erkenntnistheoretische Schlußfolgerungen, die auch auf andere Eigenschaften, Besonderheiten einander bedingender Erscheinungen anwendbar sind?

[358] Die Eigenschaften und Qualitäten, die unmittelbar als einem einzelnen Gegenstand eigen auftreten, sind in Wirklichkeit (wie übrigens auch der Gegenstand selber) das Resultat einer im Entwicklungsprozeß sich vollziehenden Wechselwirkung, deren Erforschung die Erkenntnis der einzelnen wechselwirkenden Seiten voraussetzt, die Erkenntnis dessen, daß diese Seiten infolge der Wechselwirkung, nicht aber unabhängig von ihr so beschaffen sind, sowie schließlich die Erkenntnis der Wechselwirkung als eines dynamischen Ganzen, das teils Voraussetzung, teils Resultat des untersuchten Prozesses ist. Die Kompliziertheit dieses sich objektiv vollziehenden Prozesses birgt ständig vielfältige Möglichkeiten des Irrtums in sich, die im Prozeß der Erkenntnis auch „realisiert“ werden, ungeachtet dessen, daß dieser als unmittelbares Ziel und Endresultat die Wahrheit und nur die Wahrheit hat. „Die Wechselwirkung“, schrieb Engels, „schließt jedes absolut Primäre und absolut Sekundäre aus; aber ebenso sehr ist sie ein doppelseitiger Prozeß, der seiner Natur nach von zwei verschiedenen Standpunkten betrachtet werden kann; um als Gesamtheit verstanden zu werden, muß sie sogar nacheinander von beiden Standpunkten aus untersucht werden, ehe das Gesamtergebnis zusammengefaßt werden kann. Halten wir aber den einen Standpunkt einseitig als den absoluten fest gegenüber dem andern, oder springen wir willkürlich, je nach dem momentanen Bedürfnis des Raisonnements, über von dem einen auf den andern, so bleiben wir befangen in der Einseitigkeit des metaphysischen Denkens; der Zusammenhang entgeht uns, und wir verwickeln uns in einen Widerspruch über den andern.“⁶

Im Laufe des Erkenntnisprozesses entsteht ständig die Notwendigkeit, einzelne Erscheinungen von anderen zu sondern, sie mehr oder weniger isoliert zu untersuchen, anders ist die Erkenntnis ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit überhaupt nicht möglich. Die antiken Philosophen waren sich in der Regel dieser erkenntnistheoretischen Notwendigkeit noch nicht bewußt. Sie begnügten sich mit der Anerkennung des allgemeinen Zusammenhangs, der wechselseitigen Bedingtheit der Erscheinungen. Dieses dialektische (allerdings naiv dialektische und deshalb unwissenschaftliche) Vorgehen [359] führte unvermeidlich zur Gleichsetzung qualitativ verschiedener Dinge und Prozesse, das heißt zu Irrtümern. Der in der Heraushebung des Einzelnen und der Untersuchung dieses Einzelnen in seiner Abgesondertheit von allem anderen bestehende Erkenntnisakt enthält jedoch, wenn er auch die Irrtümer der antiken Dialektiker ausschließt, die Gefahr anderer, metaphysischer Irrtümer, die bekanntlich die Wissenschaften (wie auch die Philosophie) über Jahrhunderte nicht zu vermeiden vermochten. Diese Irrtümer werden nur mittels dialektischer Einbeziehung einer isoliert untersuchten Erscheinung in jenes System von Beziehungen, dank dessen es gerade das ist, was es ist, überwunden.

⁶ Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 441.

Somit setzt sich der Erkenntnisprozeß notwendigerweise aus gegensätzlichen, aber gleichermaßen unerläßlichen logischen Operationen zusammen. Jede von ihnen ist unvermeidlich einseitig. Auf der einen Erkenntnisstufe überwiegt das eine, auf der anderen das andere Herangehen an die zu untersuchenden Erscheinungen. Diese objektive Struktur des Erkenntnisprozesses, seine unausbleibliche Widersprüchlichkeit, erzeugen gesetzmäßig nicht nur Irrtümer, sondern auch eine Polemik unter den Wissenschaftlern, die in der Regel richtige, aber begrenzte, einseitige Anschauungen verteidigen.

In der Naturwissenschaft kommt es, da sie im Laufe ihrer Entwicklung über die Grenzen der vornehmlich empirischen, einseitigen Untersuchung, Beobachtung, Beschreibung hinauswächst und zur Theorie wird, die mit wissenschaftlichen Abstraktionen auf immer höherem Niveau und immer komplizierterer Zusammensetzung operiert, immer häufiger zum Aufeinanderprallen entgegengesetzter wissenschaftlicher Anschauungen, die ständig weiter auseinanderrückende Forschungsbereiche umfassen. In derartigen theoretischen Diskussionen sind für die Lösung der Fragen unmittelbar beobachtbare Tatsachen, einzelne Experimente usw. bereits ungenügend. Auf diese gesetzmäßige Tendenz der Zunahme der Streitfragen im Laufe der Entwicklung der theoretischen Naturwissenschaft hat bereits in der ihm eigenen Weise Wilhelm Wundt hingewiesen, der glaubte, daß die Physiker, Physiologen und Soziologen sich auf den von den Philosophen bereits verlassenem dornenvollen Pfad der Spekulationen begeben haben. „Die Philosophen“, heißt es bei ihm, „sind in [360] ihren metaphysischen Spekulationen sehr enthaltsam und meistens auch ziemlich vorsichtig geworden – aber die Physiker, Physiologen und Soziologen spekulieren unentwegt weiter.“⁷ Wundt schätzte jene weiten theoretischen Verallgemeinerungen, die von der neuen Entwicklungsetappe der Naturwissenschaften zeugen, sehr einseitig und wohl auch skeptisch ein. Er war nicht davon überzeugt, daß sich die Naturwissenschaft auf diesem Wege einem tieferen Erfassen der Wirklichkeit nähert. Indessen ist dieses spekulative Denken, das Wundt der theoretischen Naturwissenschaft zuschrieb, weit entfernt von metaphysischer Spekulation – es ist die Entwicklung der dialektischen Denkweise in einer für jede Einzelwissenschaft spezifischen wissenschaftlichen Form. Von dieser Tendenz spricht im Grunde genommen Niels Bohr, wenn er auf die zwei Arten naturwissenschaftlicher Wahrheiten hinweist. „Zu der einen Art Wahrheit gehören so einfache und klare Feststellungen, daß die Behauptung des Gegenteils offensichtlich nicht verteidigt werden könnte. Die andere Art, die sogenannten ‚tiefen Wahrheiten‘, sind dagegen Behauptungen, deren Gegenteil auch tiefe Wahrheit enthält.“⁸ Als ein bereits in die Lehrbücher eingegangenes Beispiel derartiger gegensätzlicher, einander aber nicht ausschließender, sondern ergänzender Wahrheiten können die korpuskulare und die Wellentheorie des Lichts angeführt werden. Diese Gegensätzlichkeit wurde nicht nur von den Philosophen, sondern auch von den Physikern nicht als einzigartig, sondern als Ausdruck einer objektiven Beziehung gewertet, die dem Wesen nach den Naturprozessen und ihrer Erkenntnis auf einem hinreichend hohen theoretischen Niveau eigen ist – der Einheit der Gegensätze.⁹

⁷ W. Wundt: *Metaphysik*. In: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*. Hrsg. v. P. Hinneberg, Berlin/Leipzig 1907, S. 132.

⁸ N. Bohr: *Diskussion mit Einstein über erkenntnistheoretische Probleme in der Atomphysik*. In: *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*, Braunschweig 1964, S. 66.

⁹ In diesem Zusammenhang möchten wir eine Bemerkung von N. N. Semjonow hervorheben, die darauf hinweist, daß der objektive Widersprüche der Natur aufdeckende Naturforscher eben dadurch die *Logik des Denkens* entwickelt: „In solchen Momenten wirkt der theoretische Physiker als reiner Logiker, als Umgestalter der Logik. Er arbeitet im Bereich so widerspruchsvoller Begriffe wie Diskontinuität und Kontinuität, Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit; speziell für konkrete naturwissenschaftliche Zwecke muß er die [361] logischen Grundkategorien verändern und entwickeln, sie revidieren ... Und hier ist die bereits entwickelte und begriffene Logik des philosophiegeschichtlichen Denkens kein Luxus, keine Zugabe zur naturwissenschaftlichen Bildung,

[361] Vor hundert Jahren waren die Naturforscher anscheinend davon überzeugt, daß die Fortschritte der Naturwissenschaften ein allmähliches Verschwinden der Meinungsverschiedenheiten nach sich ziehen. Aber die Naturforscher des 19. Jahrhunderts waren sich nicht voll bewußt, daß die sich entwickelnde Wissenschaft neue Wirklichkeitsbereiche erschließt, mit denen die vorhandenen Theorien und die bereits gebildeten Begriffe nicht (oder aber nicht gänzlich) übereinstimmen.¹⁰ „Das menschliche Denken“, sagte Lenin, „vertieft sich unaufhörlich von der Erscheinung zum Wesen, vom Wesen, sozusagen, erster Ordnung zum Wesen zweiter Ordnung usw. *ohne Ende*.“¹¹ Diese Wahrheit ist heute zu einer unerschütterlichen Überzeugung aller Wissenschaftler geworden, da die moderne Naturwissenschaft ad oculos [etwas vor Augen führen, beweisen] bezeugte, daß die Wissenschaften niemals ihren Gegenstand ausschöpfen, sondern die theoretische Basis der wissenschaftlichen Diskussionen ständig erweitern, so daß diese immer mehr zu einer notwendigen und fruchtbringenden Form der Entwicklung der Wissenschaft werden. Max Planck erkannte diese Tendenz und schrieb: „Wie in der Religion und in der Kunst schon seit langem, so gibt es jetzt auch in der Wissenschaft kaum einen Grundsatz, der nicht von irgend jemand angezweifelt wird, kaum einen Unsinn, der nicht von irgend jemand geglaubt [362] wird ...“¹² Wir mochten diese Äußerung nicht als Ausdruck des philosophischen Skeptizismus werten – sie konstatiert die dargestellte Sachlage, die allerdings nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch Klassenwurzeln hat, da die wissenschaftliche Polemik in der von idealistischen und religiösen Vorurteilen geprägten intellektuellen Atmosphäre der bürgerlichen Gesellschaft durchweg in unwissenschaftlicher Weise entfaltet wird.

Der wissenschaftliche Fortschritt hat also entgegen den vereinfachten Vorstellungen, die im vergangenen Jahrhundert vorherrschten, dem Kampf der Meinungen keineswegs den Boden entzogen, sondern die Entwicklung der wissenschaftlichen Diskussionen immens stimuliert, da sich der Kreis der theoretischen Streitfragen und der angefochtenen Lösungen beträchtlich erweitert hat. Die tiefste Ursache für die wissenschaftlichen Kontroversen sind nicht die Irrtümer, sondern es ist die dialektische Bewegung des Erkenntnisprozesses, die die dialektischen Widersprüche der objektiven Wirklichkeit widerspiegelt. Lenin, der den Geist der für den Marxismus typischen parteilichen, kämpferischen Polemik charakterisierte, gab den Hinweis: „Einen ‚polemischen Charakter‘ trägt ‚das Marxsche System‘ nicht deshalb, weil es ‚tendenziös‘ wäre, sondern weil es alle die Widersprüche, die im Leben bestehen, in der Theorie genau abbildet. Deshalb mißglücken übrigens auch alle Versuche, sich das ‚Marxsche System‘ zu eigen zu machen, und sie werden auch weiter mißglücken: der ‚polemische Charakter‘ des Systems ist nur die genaue Widerspiegelung des ‚polemischen Charakters‘ des Kapitalismus selbst.“¹³ Wenn auch im gegebenen Falle von der historisch determinierten sozialökonomischen Wirklichkeit gesprochen wird, so ist doch die hier festgestellte Tatsache im gewissen Sinne auf je-

sondern eine Frage erster, höchster Notwendigkeit.“ (N. N. Semjonow: *Marxistsko-leninskaja filosofija i woprossy jestestwosnanija*. In: *Kommunist*. 1968. Nr. 10, S. 61.)

¹⁰ Max Planck, der diese Tendenz in der Physik des ausgehenden 19. Jahrhunderts charakterisierte, erinnerte sich der Worte seines Lehrers Philipp von Jolly und sagte, dieser „schilderte mir ... die Physik als eine hochentwickelte, nahezu voll ausgereifte Wissenschaft, die nunmehr, nachdem ihr durch die Entdeckung des Prinzips der Erhaltung der Energie gewissermaßen die Krone aufgesetzt sei, wohl bald ihre endgültige stabile Form angenommen haben würde. Wohl gäbe es vielleicht in einem oder dem anderen Winkel noch ein Stäubchen oder ein Bläschen zu prüfen und einzuordnen, aber das System als Ganzes stehe ziemlich gesichert da, und die theoretische Physik nähere sich merklich demjenigen Grade der Vollendung, wie ihn etwa die Geometrie schon seit Jahrhunderten besitze.“ (M. Planck: *Vom Relativen zum Absoluten*. In: *Physikalische Abhandlungen und Vorträge*, Bd. III, Braunschweig 1958, S. 145.) Bekanntlich vertrat diese Meinung nicht allein von Jolly, sie war fast zur allgemeinen Überzeugung geworden.

¹¹ W. I. Lenin: *Konспект zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“*. In: *Werke*, Bd. 38, S. 239, 240.

¹² M. Planck: *Positivismus und reale Außenwelt*. In: *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, S. 228.

¹³ W. I. Lenin *Noch einmal zur Frage der Realisationstheorie*. In: *Werke*, Bd. 4, S. 75.

den objektiven dialektischen Prozeß anwendbar nach Abzug jener Besonderheiten, die den antagonistischen kapitalistischen Verhältnissen eigen sind, denn, so sagte Lenin, „die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx ist nur ein spezieller Fall der Dialektik“¹⁴.

[363] Zeugt die Zunahme der wissenschaftlichen Diskussionen und folglich auch der Meinungsverschiedenheiten in der Wissenschaft aber nicht davon, daß das Gebiet der Auffassungen, in denen Übereinstimmung besteht, unaufhörlich eingeengt wird? Eine solche Schlußfolgerung wäre sehr übereilt, da sich das Gebiet dieser Auffassungen auf Grund der wissenschaftlichen Entdeckungen, der Produktivität des wissenschaftlichen Meinungsstreits und der Vervollkommnung der Forschungsmethoden unaufhörlich erweitert.

Es wäre ein Fehler, nicht zu sehen, wie die Erfolge der Wissenschaften und die Veränderung ihrer Entwicklungsbedingungen den Charakter der wissenschaftlichen Kontroversen qualitativ verändern. Die Gegner von Kopernikus und Galilei beriefen sich auf die Bibel oder auf das unmittelbare Zeugnis der Sinnesorgane. Die nichteuklidische Geometrie „widerlegte“ man mit Argumenten des gesunden Menschenverstandes, die durch die Geometrie Euklids völlig begründet erschienen. Der Relativitätstheorie stellte man die überlieferten Thesen der klassischen Mechanik gegenüber, die experimentell bestätigt waren, was allerdings niemals von Einstein bestritten wurde. In unseren Tagen ist eine solche simplifizierte Polemik bereits erheblich diskreditiert. Die immer exakter, fundierter, selbstkritischer gewordene wissenschaftliche Argumentation stützt sich auf eine konkretere Analyse und Definition der Begriffe und berücksichtigt die Relativität, die Konkretheit der Wahrheit. Das Eindringen mathematischer Methoden in die Naturwissenschaft verleiht den naturwissenschaftlichen Thesen eine noch strengere Form und stellt neue Forderungen an diejenigen, die wissenschaftliche Ideen äußern, welche in der Wissenschaft bereits fest verankerte Thesen einschränken oder verwerfen. Die heutige Technik der Laboratorien, der wissenschaftlichen Experimente und der instrumentellen Beobachtung hat den Bereich der beobachtbaren Erscheinungen weit ausgedehnt und neue, günstigere Bedingungen für eine objektive Registrierung und Beschreibung der Tatsachen, für die Verifizierung von Hypothesen und theoretischen Interpretationen beobachteter Erscheinungen geschaffen. Aber diese Entwicklung der intellektuellen Forschungstechnik hat der wissenschaftlichen Polemik nicht den Boden entzogen, sondern ihr eine ihrem realen Inhalt angemessenere Form gegeben. [364]

Die ideologischen Quellen des philosophischen Meinungsstreits

Der Kampf der Meinungen ist also keineswegs eine *differentia specifica* [charakteristisches Unterscheidungsmerkmal] der Philosophie. Was aber unterscheidet den philosophischen Meinungsstreit von der Diskussion in den Einzelwissenschaften?

Auf den ersten Blick scheint es, daß der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus durch die diametral entgegengesetzten Lösungen der philosophischen Grundfrage hinreichend bestimmt wird. Berücksichtigt man aber, daß Materialismus und Idealismus nicht nur einander ausschließende Auffassungen, sondern die beiden hauptsächlichen philosophischen Weltanschauungen sind, deren Kampf gegeneinander den Hauptinhalt der Philosophieentwicklung bildet, dann wird offensichtlich, daß eine solche Erklärung dieser fundamentalen Polarisierung der Philosophie ungenügend ist.

Der Idealismus ist historisch aus der religiösen Weltanschauung erwachsen und hat durch die Jahrhunderte mit ihr eine direkte oder indirekte Verbindung bewahrt. Die Geschichte des Materialismus hingegen ist mit den antiklerikalen, antireligiösen, atheistischen Bewegungen verflochten. Wäre es nicht richtiger, anzunehmen, daß die entgegengesetzten Lösungen der philosophischen Grundfrage eine theoretische Begründung der letzten Endes nicht allein auf

¹⁴ W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik. In: Werke, Bd. 38, S. 340.

theoretischen Prämissen basierenden philosophischen Position darstellen? Die Bourgeoisie propagierte, als sie eine revolutionäre Klasse war, gern materialistische Auffassungen. Sie sagte sich jedoch entschieden von ihnen los, nachdem sie sich zur politisch herrschenden und konservativen Klasse entwickelt hatte. Die für die bürgerliche Gesellschaft so charakteristische moralisierende Kritik am Materialismus ist eine Tatsache, die, wenn sie auch nicht das Wesen der theoretischen Differenzen zwischen den philosophischen Hauptrichtungen berührt, so doch immerhin den sozialen Hintergrund dieses Ideenstreits beleuchtet.

Wir sind weit davon entfernt, den Gegensatz von Materialismus und Idealismus auf den Gegensatz zwischen den ausbeutenden und den ausgebeuteten Klassen reduzieren zu wollen, denn viele Jahrhunderte lang haben Materialismus und Idealismus im Rahmen *einer* Ideologie, beispielsweise der [365] Sklavenhalterideologie oder der bürgerlichen Ideologie, existiert. Aber gerade das zeugt davon, daß sie verschiedene soziale Funktionen in verschiedenen Entwicklungsstadien ein und derselben Klasse ausüben oder die zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen bestehenden Widersprüche zum Ausdruck bringen. Und wenn der Idealismus zuweilen als Ideologie progressiver (und selbst revolutionärer) Klassen auftritt, dann weist dies auf die objektive Bedingtheit der historisch bestimmten Formen des Idealismus durch die sozialökonomischen Bedingungen, Bedürfnisse und Interessen hin.

Ebenso unwissenschaftlich wäre es, den Kampf zwischen Rationalismus und Irrationalismus allein als theoretischen Streit anzusehen. Der enge Zusammenhang zwischen den sozialen und politischen Ideen der Bourgeoisie des 17. und 18. Jahrhunderts und dem rationalistischen Kult der Vernunft, dem Glauben an die Möglichkeit und Notwendigkeit einer vernünftigen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens, wird besonders deutlich angesichts der heutigen irrationalistischen Kritik „rationalistischer Utopien“, zu denen die Anhänger des Irrationalismus heutzutage sowohl den Marxismus als auch die Anerkennung der Gesetzmäßigkeit des sozialen Fortschritts schlechthin rechnen. Der heutige irrationalistische Idealismus kann überhaupt nicht verstanden werden, wenn man ihn lediglich als Antithese des historisch überlebten Rationalismus des 17. Jahrhunderts ansieht, das heißt, außerhalb des Zusammenhangs der sozialen Kataklysmen der bürgerlichen Gesellschaft, deren Ideologen sich von den progressiven philosophischen Traditionen ebendeshalb lossagen, weil sie unversöhnliche Gegner des Marxismus-Leninismus sind, der diese Traditionen als Erbe übernommen hat.

Die meisten bürgerlichen Philosophen und Philosophiehistoriker seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkennen direkt oder indirekt an, daß die philosophischen Lehren und der Meinungsstreit wesentlich mit unabhängig von der Philosophie existierenden Umständen zusammenhängen. Manche von ihnen sehen in diesen Umständen etwas, was die immanente Entwicklung des philosophischen Denkens deformiert, andere hingegen glauben, daß der Kampf der philosophischen Ideen vom sozialen Prozeß „inspiriert“ wird. Jedoch trägt die Auffassung des sozialen Prozesses selbst in der Regel einen [366] äußerst unbestimmten Charakter und wird häufig auf die Anerkennung eines irrationalen Zusammenhangs der Philosophie mit der „Lebensposition“ der Denker reduziert. Auf diese Weise wird, auch wenn man zugesteht, daß die Ursachen der philosophischen Auseinandersetzungen nicht im Denken, sondern im Leben zu finden sind, das Leben selber nur psychologisch als Komplex von Erlebnissen interpretiert, die unabhängig vom Bewußtsein sind und das Bewußtsein determinieren. Die irrationalistische Mystifikation der Lebensposition und „Geschichtlichkeit“ des Denkers steht der materialistischen und historischen Erklärung von Wesen und Ursprung des philosophischen Meinungsstreits unversöhnlich gegenüber.

Die Erforschung der gesellschaftlichen Psychologie kann zwar dabei helfen, sich in den philosophischen Kontroversen zurechtzufinden, aber sie führt uns nicht über die Grenzen des gesellschaftlichen Bewußtseins hinaus, und die Philosophie ist eine seiner Formen. Die An-

sicht, daß die Philosophie nicht unabhängig von den Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, sondern sich in Wechselwirkung mit ihnen befindet, ist zwar sehr wesentlich für die Aufhellung der vielfältigen Motive des philosophischen Meinungsstreits, aber unzureichend für die Erklärung seines Ursprungs und historisch determinierten Sinns und Charakters. Hierfür ist erforderlich, sich nicht auf die Untersuchung des gesellschaftlichen Bewußtseins zu stützen, sondern sich der Analyse des gesellschaftlichen Seins zuzuwenden. Aber die bürgerlichen Philosophen ziehen einen völlig anderen Weg vor. Bei ihren Bemühungen, den Sinn des philosophischen Meinungsstreits aufzuklären, halten sie sich an das philosophierende Individuum, an sein Temperament, seine Seelenverfassung usw. Die subjektiv-irrationalistische Deutung des philosophischen Meinungsstreits ist zum Beispiel besonders charakteristisch für William James, der behauptet, die Philosophie sei „unsere individuelle Art, das Stoßen und Drängen der Welt zu schauen und zu fühlen“¹⁵. Die philosophischen Differenzen werden auf den zwischen den schöpferischen Individuen bestehenden Unterschied reduziert. Der soziale, geschichtliche Gehalt des philosophischen Streits wird völlig außer acht gelassen, die großen Philosophen gelten als stark ausgeprägte Temperamente.

[367] James hat bekanntlich behauptet, daß der Inhalt der philosophischen Lehren durch das „harte“ oder aber umgekehrt das „weiche“ Temperament der Philosophen bestimmt werde. Dem harten Menschentypus ordnet er den Empirismus, Materialismus, Pluralismus, Pessimismus, Determinismus, Skeptizismus usw., dem weichen den Rationalismus, Idealismus, Indeterminismus usw. zu. Diese subjektivistische Charakteristik der am philosophischen Streit Beteiligten stellt die Philosophie in Gegensatz zu den Wissenschaften und zur gesellschaftlichen Praxis, da die Erkenntnisfunktion der Philosophie und der philosophischen Diskussion völlig ignoriert wird. So zeigt sich, daß das bürgerliche Herangehen an die soziale und ideologische Charakteristik der Widersprüche zwischen den philosophischen Lehren faktisch eine Negierung dessen ist, was in Worten quasi anerkannt wird.

Die bürgerlichen Philosophen behaupten häufig, die Freiheit der Meinungen, ihre Unabhängigkeit von Politik, Ideologie und sogar Wissenschaft mache das Wesen des philosophischen Streits aus. In diesem Zusammenhang braucht man nur an die Bemerkung Hegels zu erinnern, „man muß, wenn von Freiheit gesprochen wird, immer wohl Acht geben, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird“¹⁶. Die bürgerliche Philosophie erfüllt selbst dann eine ganz bestimmte ideologische Funktion, wenn sie ihre Unabhängigkeit von Ideologie und Religion verkündet. Das äußert sich darin, daß sie die bürgerlichen ideologischen Dogmen und die religiösen Auffassungen „frei“ akzeptiert, das heißt, sie für theoretische Schlußfolgerungen aus abstrakten philosophischen Thesen ausgibt.

Unter den Bedingungen der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft verleiht die Herrschaft der reaktionären gesellschaftlichen Kräfte den Diskussionen unter den bürgerlichen Philosophen unweigerlich einen unwissenschaftlichen, sterilen Charakter. Aus dieser Sicht kann man Jean Piaget verstehen, der behauptet, daß die philosophischen Diskussionen eine „Art Dialog unter Gehörlosen“¹⁷ seien. Woraus erklärt sich aber dieser Charakter des philosophischen Streits? Aus dem [368] Wesen der Philosophie? Dies glauben die Neopositivisten und die Vertreter der linguistischen Analyse. Aber sowohl diese wie jene ignorieren die ideologische Atmosphäre des philosophischen Meinungsstreits unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne sie kann man aber beispielsweise nicht die „thomistische Renaissance“ in einigen kapitalistischen Ländern verstehen. Die Hartnäckigkeit, mit der der Neothomismus

¹⁵ W. James: Der Pragmatismus, S. 2.

¹⁶ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. 11. Bd., S. 539.

¹⁷ J. Piaget: Sagesse et illusions de la philosophie, S. 28.

den Aristotelischen Hylemorphismus und die neuesten Errungenschaften der Naturwissenschaft „koordiniert“, ist ein anschaulicher Beweis für den bestimmenden Einfluß der politischen und religiösen Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft auf die Philosophieentwicklung und den Charakter der philosophischen Auseinandersetzungen.

Das Bestehen einer Unmenge verschiedener philosophischer Lehren, Schulen, Richtungen und Pseudorichtungen ist eine zwangsläufige Voraussetzung der philosophischen Kontroversen in der bürgerlichen Gesellschaft. Manche bürgerlichen Philosophen bringt diese Tatsache zur Verzweiflung, und sie stellen kummervolle Überlegungen über die Anarchie der philosophischen Systeme an. Andere hingegen sehen in diesem Pluralismus der philosophischen Lehren die Realisierung des Prinzips der Autonomie der Philosophie, der Unabhängigkeit des philosophischen Denkens von den „äußeren“ – politischen, wissenschaftlichen, ideologischen – Faktoren. In Wirklichkeit jedoch äußert sich in dieser Aufsplitterung der bürgerlichen Philosophie in eine Vielzahl von Strömungen gesetzmäßig das Wesen der kapitalistischen Ordnung, in der miteinander konkurrierende philosophische Lehren auf vielfältigen Wegen und mit vielfältigen Mitteln mit einem gemeinsamen Ziel auf das Bewußtsein der Menschen einwirken. Alle diese einander bekämpfenden philosophischen Lehren erfüllen eigentlich eine einzige ideologische Funktion. Darauf hat Lenin in seiner Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus“ hingewiesen, als er den vornehmlich idealistischen Charakter der einander bekämpfenden bürgerlichen Lehren sowie ihre Einheit im Kampf gegen den Materialismus hervorhob.

Die bürgerlichen Philosophen der Gegenwart behaupten nicht selten, daß es möglich sei, zu gegenseitigem Verständnis zu gelangen und die einander ausschließenden Anschauungen in der Philosophie zu überwinden, wenn die Teilnehmer [369] am philosophischen Meinungsstreit sich über den Sinn der von ihnen anzuwendenden Termini, über die Regeln der Diskussion und das ihnen allen gemeinsame humanistische Ziel einigen könnten. Dieser Wunsch bleibt in einer Welt, in der es gegensätzliche Klassen und soziale Systeme gibt, eine heuchlerische Utopie. M. B. Mitin kritisiert zu Recht die vereinfachte Vorstellung von den Ursachen der Divergenz der philosophischen Lehren: „... das Vorhandensein einander radikal widersprechender Richtungen hat viele Ursachen, unter denen man die soziale Vielfalt des gesellschaftlichen Lebens, das Bestehen verschiedener Klassen in der Gesellschaft und den zwischen ihnen vor sich gehenden Kampf als die Hauptursache ansehen muß.“¹⁸

In den vorausgegangenen Kapiteln haben wir die Spezifik und Kompliziertheit der philosophischen Probleme unterstrichen; ihre Lösung läßt die Möglichkeit ihrer Weiterentwicklung im Zusammenhang mit neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen und historischen Erfahrungen offen. Dieser Umstand kann jedoch nicht erklären, warum in der Philosophie historisch überlebte Anschauungen längst widerlegter Konzeptionen immer wieder zu neuem Leben erwachen. Die in Verbindung damit entstehenden Konflikte können nicht verstanden werden, wenn man die ideologischen Ursachen der Differenzen nicht untersucht, die in jenen Gesellschaftsordnungen liegen, denen infolge ihrer antagonistischen Struktur eine ideologische Einheit prinzipiell unmöglich ist. Solche (den Philosophen freilich nicht immer bewußten) ideologischen Motive treten in den heutigen Kontroversen über die Entfremdung klar zutage, in den verschiedenen Interpretationen des Problems des Menschen, in der Analyse des Verhältnisses zwischen Anthropologischem und Sozialem, in der Auffassung vom Wesen des Humanismus usw.

Charakterisiert man die ideologischen Quellen des philosophischen Meinungsstreits, dann muß man beachten, daß Ideologie nichts Unveränderliches ist und ihre Entwicklung ebenso wie die Vielfalt ihrer historischen Erscheinungsformen in der Philosophie keinen spezifischen Ausdruck erfährt. Das wird durch die Analyse jener philosophischen Thesen bestätigt, die

¹⁸ M. B. Mitin: *Filosofija i sowremennost. Nekotoryje problemy marxistskoleninskoi teorii*, Moskau 1960, S. 258.

[370] die Einstellung zu einigen recht offenkundigen und von niemand bestrittenen Tatsachen kennzeichnen.

In der Philosophie muß man ständig sehr viel stärker als in der Naturwissenschaft einen Unterschied machen zwischen Kenntnissen (in dem Sinne, in dem Leibniz von den Wahrheiten des Faktums sprach) und Überzeugungen, die natürlich auf Kenntnisse (wissenschaftliche Überzeugungen) gegründet sein können, jedoch nicht restlos auf sie zurückgeführt werden können. Magellan war überzeugt von der Existenz der Meeresstraße, die den Atlantischen mit dem Stillen Ozean verbindet. Diese Hypothese wurde durch seine Reise bestätigt. In der theoretischen Naturwissenschaft lassen sich die Forscher nicht selten von Überzeugungen leiten. Diese Überzeugungen werden entweder bestätigt oder durch wissenschaftliche Entdeckungen und Experimente widerlegt. Im letzteren Falle werden die fraglichen Überzeugungen gewöhnlich aufgegeben. Anders ist das in der Philosophie, in der die Überzeugungen im allgemeinen nicht unmittelbar durch Experimente bestätigt oder widerlegt werden können.¹⁹ Außerdem kann die Philosophie, insofern sie Fragen des menschlichen Lebens, der Ethik und Ästhetik behandelt, nicht zu naturwissenschaftlichen Methoden der Verifizierung ihrer Thesen greifen oder aber diese Methoden nur begrenzt nutzen.

Die Überzeugungen sind, da sie die Einstellung der Menschen zu bestimmten Fakten, deren Bewertung, zum Ausdruck bringen, keine Tatsachenbeschreibung. Solche Überzeugungen können einander diametral gegenüberstehen, jedoch geht es im Kampf dieser Überzeugungen eigentlich weniger um Wahrheit oder Irrtum, als vielmehr um eine Einschätzung des menschlichen Verhaltens als richtig oder unrichtig, vernünftig oder [371] unvernünftig, sittlich oder unsittlich. Allerdings ist auch eine solche theoretische Beurteilung einander entgegengesetzter philosophischer Überzeugungen bei weitem nicht immer möglich, besonders dann nicht, wenn diese Überzeugungen verschiedene historische Situationen widerspiegeln und deshalb im Grunde genommen einander nicht ausschließen, obwohl sie nicht miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können.

Ein Beispiel für eine derartige Kontroverse kann die seit langem in der Philosophie diskutierte Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Tod sein. Montaigne, der die Traditionen des antiken Epikureismus und Stoizismus fortführte, behauptete, daß der Mensch nur dann fähig sei, sein Leben vernünftig zu genießen, wenn er ständig über den Tod nachdenke und dadurch die Furcht vor ihm überwinde. Montaigne stimmt Cicero bei, der gesagt hatte, Philosophieren sei nichts anderes, als sich auf den Tod vorzubereiten, und erklärt: „... wir müssen versuchen, ihm seine furchtbare Fremdartigkeit zu nehmen, mit Geschick an ihn heranzukommen, uns an ihn zu gewöhnen, nichts anderes so oft wie den Tod im Kopf zu haben, ihn uns in unserer Phantasie immer wieder in den verschiedensten Erscheinungsformen auszumalen ... Wo der Tod auf uns wartet, ist unbestimmt; wir wollen überall auf ihn gefaßt sein. Sich in Gedanken auf den Tod einrichten, heißt sich auf die Freiheit einrichten: wer zu sterben gelernt hat, den drückt *kein* Dienst mehr.“²⁰

¹⁹ Bekanntlich haben Ernst Mach und Wilhelm Ostwald, die nicht nur Naturforscher, sondern auch Philosophen waren, die objektive Existenz der Atome bestritten, da die physikalischen und chemischen Vorgänge, mit denen es zu ihrer Zeit die Physiker und Chemiker zu tun hatten, auch ohne Annahme einer atomistischen Materiestruktur erklärt werden konnten. Die Leugnung der Existenz der Atome entsprang jedoch weniger den naturwissenschaftlichen als vielmehr den philosophischen Überzeugungen dieser Denker: Mach führte alles Seiende auf die Empfindungen zurück (Atome aber werden sinnlich nicht wahrgenommen), Ostwald auf die Energie, die in bezug auf das Physische und Psychische als das Primäre interpretiert wurde. Der experimentelle Beweis der atomistischen Struktur der Materie zwang diese Gelehrten, die Realität der Atome anzuerkennen. Doch weder der eine noch der andere gab seine philosophischen Anschauungen auf.

²⁰ M. de Montaigne: Philosophieren heißt sterben lernen. In: Die Essais. Ausgew. u. übertr. v. A. Franz, Leipzig 1954, S. 26, 27.

Auf den ersten Blick ist klar, daß diese Überlegungen des französischen Skeptikers sich grundlegend von der mittelalterlichen religiösen Propaganda unterscheiden, die die Furcht vor dem Tod und der unausweichlichen Vergeltung im Jenseits kultivierte. Montaigne ist ein Vorläufer der rationalistischen Lehre von einem mit der Vernunft in Einklang stehenden Leben. Spinoza, der klassische Vertreter der rationalistischen Ethik, der gleich Montaigne die Traditionen des antiken Epikureismus und Stoizismus weiterführt, divergiert sehr mit diesem in der Auffassung, welches die vernünftige Einstellung zum Tode sei. „*Der freie Mensch*“, sagte er, „denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht [372] ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben.“²¹

Wenn wir diese entgegengesetzten Ansichten vergleichen, vermögen wir kaum zu sagen, wer von diesen Denkern mehr im Recht ist: Beide haben sie unter gewissen Bedingungen recht und sprechen im Grunde genommen nur auf verschiedene Weise die progressiven humanistischen Überzeugungen ihrer Zeit aus. Im Streit zwischen den verschiedenen philosophischen Überzeugungen muß man deshalb den Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum von jenen Meinungsverschiedenheiten abgrenzen, die einen durch verschiedene Umstände gerechtfertigten Unterschied in der Einstellung zu Tatsachen ausdrücken, deren Existenz nicht in Zweifel gezogen wird. Die Vielfalt der Überzeugungen in den Grenzen einer bestimmten philosophischen Thematik drückt somit nur die Vielfalt real bestehender menschlicher Einstellungen zu allgemein anerkannten Tatsachen aus.

Einige bürgerliche Forscher neigen dazu, die Überzeugungen mit Glaubensauffassungen zu identifizieren. Sie bestreiten, daß zwischen dem „Glauben“ an die Existenz einer objektiven Außenwelt und dem religiösen Glauben ein wesentlicher Unterschied besteht. Diese Vermengung völlig unvereinbarer Begriffe wird verschieden begründet. Die einen sprechen von der Irrationalität jeder Überzeugung, die anderen hingegen erkennen an, daß die Überzeugungen der Erfahrung entspringen, interpretieren letztere aber subjektivistisch, das heißt ausschließlich als Gesamtheit der Erlebnisse des Individuums. So entstehen Begriffe ohne objektiven Inhalt, wie beispielsweise „religiöse Erfahrung“ und die offen fideistischen Versuche, ausgehend von der „inneren Erfahrung“ des Individuums, die Realität des Übernatürlichen beweisen zu wollen.

Selbstverständlich erkennt der Mensch, der sich keine philosophischen Fragen vorlegt, die Existenz der Außenwelt ohne vorherige Überlegungen darüber an. Man kann sagen, daß er von ihrer Existenz überzeugt ist, an ihre vom Bewußtsein unabhängige Realität glaubt, oder besser, den Zeugnissen seiner Sinnesorgane vertraut. Das menschliche Individuum existiert praktisch in einer nicht von seinem Bewußtsein abhängigen Welt der Dinge und Menschen. Die Existenz der vom Bewußt-[373]sein unabhängigen materiellen Wirklichkeit wird ständig durch die Alltagserfahrung und das praktische Handeln bewiesen, unabhängig davon, ob sich der Mensch dessen bewußt ist oder nicht. Es bedarf keines Beweises, da die Überzeugung von der Existenz der objektiven Realität sich grundlegend vom Glauben an das Übernatürliche unterscheidet; denn dieser wird unmittelbar durch eine bestimmte Subjektivität unterstützt, die historisch aus der Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen erwächst. So verhält es sich nicht nur mit den religiösen Glaubensauffassungen, sondern auch mit den vielfältigen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Vorurteilen.

In der Philosophie hat es im Laufe der Jahrtausende ihres Bestehens die verschiedensten Ansichten und Glaubensauffassungen gegeben. Die einen von ihnen entsprechen den naturwissenschaftlichen Ansichten, das heißt, sie gründen sich auf mehr oder weniger exakt fixierte

²¹ B. de Spinoza: Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, S. 247.

Tatsachen, die anderen hingegen stimmen mit den Tatsachen nicht überein oder widersprechen diesen sogar eindeutig. Jedoch auch in derartigen philosophischen Auffassungen spiegeln sich Tatsachen wider: Bestimmte soziale Bedürfnisse und Interessen, das Hängen an historisch überlebten gesellschaftlichen Verhältnissen, Traditionen usw. Der Streit zwischen den philosophischen Auffassungen hat somit tiefe historische und ideologische Wurzeln, die in der Regel auf die verschiedenartigste Weise spekulativen Ausdruck finden. Ein und dieselbe ideologische Funktion oder historische Zielsetzung wird je nach den Bedingungen und Traditionen von den einzelnen miteinander konkurrierenden philosophischen Lehren unterschiedlich formuliert. Das neothomistische Prinzip der „Harmonie“ von Wissenschaft und Religion und das ihm völlig entgegengesetzte Prinzip der vom Protestantismus inspirierten Philosophen, die behaupten, daß Wissenschaft und Religion durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt seien, sind nur verschiedene Methoden zur Lösung ein und derselben Aufgabe – Apologie der Religion. Aber anzuerkennen, daß es einen grundlegenden Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion gibt, kann nicht nur der fideistischen Absicht dienen, den fundamentalen Erkenntniswert der Wissenschaft mit allen Mitteln herabzusetzen, sondern auch der materialistischen, [374] atheistischen Ablehnung der Religion. Ebendeshalb erlangt der ideologische Konflikt in der Philosophie die spezifische Form der theoretischen Diskussion, einer Diskussion, in der jeder am Streit Beteiligte mit der Autorität der Logik rechnet, in der er argumentiert und beweist und nicht bloß seine Überzeugung deklariert.

Somit verleiht der philosophische Meinungsstreit dadurch, daß er seine Überzeugungen aus dem ideologischen Kampf schöpft, zugleich auch der relativen Selbständigkeit der Philosophie als spezifischer Form der Erkenntnis der Wirklichkeit Ausdruck. Die Kette der logischen Schlüsse, die im Endeffekt das System der philosophischen Überzeugungen bilden, wird in erheblichem Maße durch die logischen Ausgangsprämissen bestimmt, die nicht auf die Konstatierung einzelner Tatsachen zurückgeführt werden können, denn die philosophischen Thesen können in dem Maße, in dem ihnen Allgemeingültigkeit zugeschrieben wird oder ihnen wirklich eigen ist, nicht durch einzelne Tatsachen bestätigt werden.²² [375]

Die theoretischen Wurzeln des philosophischen Meinungsstreits

Die ideologische Funktion der Philosophie macht, wie im vorangegangenen Kapitel klargemacht werden sollte, nicht den Gesamtinhalt der Philosophie aus. Ebenso wenig bringt sie zum Ausdruck, worin sich die Philosophie von den anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins unterscheidet. Daraus resultiert die Notwendigkeit zu analysieren, welches die theoretischen Wurzeln des philosophischen Meinungsstreits sind. Dieser Streit ist unvermeid-

²² Daraus erwächst die für die meisten spekulativ-idealistischen Systeme typische Überzeugung, daß die aus bestimmten Prämissen logisch folgenden philosophischen Thesen prinzipiell unabhängig seien von den Interessen, Affekten und der Subjektivität des Denkers, ebenso wie sie von den vielfältigen Tatsachenangaben unabhängig seien, die bestenfalls zur Illustration dieser Thesen dienen könnten, niemals aber als Bestätigung oder Widerlegung. Dieser idealistische Trugschluß, der auf einer vereinfachten Interpretation der Tatsachengrundlage der philosophischen Syllogismen basiert, läßt die Eigenart jener fundamentalen Fakten außer acht, von denen der Philosoph ausgeht, bevor er sie aus den von ihm angenommenen theoretischen Prämissen zu deduzieren beginnt. Gäbe es nicht die Natur, dann könnte kein Idealist sie aus einer von ihm angenommenen geistigen Wesenheit „deduzieren“. Deshalb geht die spekulativ-idealistische geistige Anschauung von Tatsachen aus, versucht sie aber als Folge dessen hinzustellen, was von ihr als Seiendes nur vorausgesetzt wird. Die scheinbare Unabhängigkeit der philosophischen Spekulation von Fakten, die sie zu deduzieren sucht, ist jener Unabhängigkeit völlig analog, welche die Phantasie an den Tag legt, wenn sie auf wunderlichste Weise reale, wirklich existierende Elemente vereinigt, miteinander kombiniert. Keine Phantasie ist aber in der Lage, auch nur eins dieser Elemente zu schaffen: In dem Märchendrachen mit den sieben Köpfen, der aus jedem seiner mit Reißzähnen bestückten Mäuler Feuer speit, finden wir kein einziges Element dieses phantastischen Mosaiks, das bloß ausgedacht, das heißt sozusagen aus dem Nichts geschaffen wäre. So wird auch in den spekulativ-idealistischen (und religiösen) Lehren das Natürliche ins Übernatürliche, Transzendente usw. erhöht.

lich, da verschiedene philosophische Richtungen, Strömungen, Systeme und Konzeptionen existieren, die einander gegenüberstehen. Allein die Divergenz der philosophischen Lehren ist ein Produkt der Entwicklung der antagonistischen Klassengesellschaft und darf nicht als spezifische, unveränderliche Besonderheit der philosophischen Erkenntnisform angesehen werden. Aus dieser Sicht ist der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus natürlich kein *ewiges* Gesetz der philosophischen Entwicklung. Deshalb ist es für die erkenntnistheoretische Erklärung des philosophischen Streits nicht erforderlich, seine sozusagen extremen Formen, das heißt den Kampf der Hauptrichtungen in der Philosophie, zu analysieren. Die philosophische Auseinandersetzung findet auch im Rahmen ein und derselben Richtung unter ihren verschiedenen Anhängern statt. Theoretisch ist das Abstrahieren nicht nur vom Kampf der Richtungen, sondern auch von den Widersprüchen innerhalb dieser Richtungen durchaus zulässig, um sich auf die Analyse der erkenntnistheoretischen Wurzeln des philosophischen Streits in seiner elementarsten und folglich unausbleiblichen Form beschränken zu können, die von den grundlegenden sozialen Gegensätzen unabhängig ist. Nur bei einem solchen Vorgehen wird sich, falls es verwirklicht werden kann, herausstellen, in welchem Maße die Polemik zum Wesen der Philosophie selbst gehört. Wir kommen damit auf die Analyse der Spezifik des philosophischen Wissens zurück.

Die Eigenart der philosophischen Problematik äußert sich, wie bereits gezeigt wurde, vor allem in dem unbegrenzten Umfang der philosophischen Kategorien, die sich qualitativ von den Begriffen unterscheiden, die von den Wissenschaft-[376]lern mittels Verallgemeinerung empirischer Daten bewußt geschaffen werden. Diese Besonderheit der philosophischen Kategorien, von Kant als Beweis für ihre Apriorität gedeutet, zeigt, daß Gegenstand der philosophischen Forschung ein spezifisches Optimum (Natur, Gesellschaft, Mensch, Bewußtsein, Sittlichkeit usw.) ist. Gerade die Erforschung solcher unbeschränkter, ihrem Inhalt nach unendlich vielfältiger Erscheinungskomplexe macht die Anwendung der philosophischen Kategorien als besonderer Art von Begriffen erforderlich, deren Definition zumindest nicht unmittelbar auf der Verallgemeinerung der dem Wissenschaftler zur Verfügung stehenden empirischen Daten basiert.²³ Deshalb kommt es auch zu Fragen wie: Gibt es außer der logischen noch eine andere Notwendigkeit? Bildet alles Seiende wirklich eine Einheit? Steht die Kategorie der Möglichkeit zu etwas real Existierendem in Beziehung oder drückt sie nur eine Einstellung des menschlichen Bewußtseins zu gewissen Prozessen aus? Als Beispiel haben wir nur einige philosophische Fragen angeführt, die sich im Zusammenhang mit der Definition und Anwendung der philosophischen Kategorien ergeben, von denen [377] ein bedeutender Teil bereits im Altertum bekannt war. Das heißt, sie wurden von den Philosophen angewandt,

²³ Der Begriff der Kategorie wird häufig in sehr weitem Sinne, das heißt, als höchst allgemeiner Begriff im Rahmen des gegebenen Wissenszweiges angewendet. Unter diesem Aspekt wird manchmal gesagt, daß Masse, Dichte, Undurchdringlichkeit, Geschwindigkeit, Druck, Arbeit usw. Kategorien der klassischen Mechanik sind. Wird in diesem Falle nicht der Unterschied zwischen Kategorien und Allgemeinbegriffen verwischt? Die letzteren rufen, da sie auf überall zu beobachtende Tatsachen hinweisen, keine Frage bezüglich der Realität des Inhalts hervor, an den sie gebunden sind. Ganz anders verhält es sich mit den philosophischen Kategorien, wie beispielsweise Substanz, Wesen, Notwendigkeit, Zufall. Die erkenntnistheoretische Möglichkeit eines Zweifels an der physischen Realität des ihnen zugeschriebenen Inhalts ist absolut evident, wie auch die Möglichkeit einander ausschließender Definitionen oder Interpretationen dieser Kategorien. Dazu kommt, daß die philosophischen Kategorien zum Unterschied von den in den anderen Wissenschaften angewandten Allgemeinbegriffen gewöhnlich in einem korrelativen Verhältnis zu anderen philosophischen Kategorien stehen und daß dieses Verhältnis das Moment der Aufhebung im dialektischen Sinne dieses Wortes einschließt: Notwendigkeit – Zufall, Notwendigkeit – Möglichkeit, Freiheit – Notwendigkeit. Wesen – Erscheinung, Wesen – Schein, Möglichkeit – Wirklichkeit, Sein – Nichtsein usw. Auf diese Weise ist im Wesen der philosophischen Kategorien und im Inhalt, den sie ausdrücken, die erkenntnistheoretische Grundlage für den philosophischen Meinungsstreit enthalten. Die Versuche, neue Kategorien zu schaffen, indem den bereits gebräuchlichen Kategorien und Begriffen eine besondere Bedeutung unterstellt wird (Sein in neothomistischer Interpretation, Dasein in der existentialistischen Philosophie), verstärken die Tendenzen, die eine philosophische Kontroverse hervorrufen.

als sie noch keine eindeutige wissenschaftliche Analyse ihres Inhalts geben beziehungsweise ihre richtige logische Anwendung noch nicht begründen konnten.

Die Untersuchung der spezifischen Formen der Allgemeinheit, die eine globale Vorstellung von der Welt als Ganzem oder eine Vorstellung von dem voraussetzt, was in dieser Welt eine besondere Ganzheit bildet, ruft legitimerweise Fragen bezüglich der objektiven Realität dessen hervor, was durch die Kategorien bezeichnet wird. Der alte Streit zwischen Nominalisten und „Realisten“ dauert in modifizierter Form auch heute fort, da das Problem des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen sowohl durch die Wissenschaftsentwicklung als auch durch das gesellschaftliche Leben, in welchem jeder einzelne Mensch das Einzelne, Besondere und Allgemeine nicht nur als logisches, sondern in erster Linie als menschliches Problem ansieht, ständig aufs neue aufgeworfen wird.

Der Universalienstreit ist nur ein Aspekt des bei der Untersuchung jedes spezifischen Optimums entstehenden Problems. Andere Aspekte dieses Problems sind die Fragen nach den Voraussetzungen der Erkennbarkeit dieser optimalen, aber spezifischen Allgemeinheit, die von den Vertretern des Empirismus, Apriorismus und Konventionalismus, von den die Möglichkeit des Hinausgehens über die Grenzen möglicher Erfahrung zulassenden Metaphysikern, sowie von den Anhängern des Phänomenalismus, des philosophischen Skeptizismus usw. verschieden formuliert werden. So hat der philosophische Streit nicht nur die gleichen erkenntnistheoretischen Wurzeln wie jede wissenschaftliche Diskussion, sondern auch seine besonderen gnoseologischen Ursachen. Das ist auch dann so, wenn sich die Philosophie mit Fragen befaßt, die zum Gegenstand von Spezialwissenschaften werden, wie zum Beispiel mit dem Problem der Unendlichkeit.

Die Einzelwissenschaft kann auf Grund der speziellen Beschränkung ihres Forschungsgegenstandes, die unvereinbar ist mit der Spezifik der philosophischen Erkenntnisform, dieses wie auch jedes andere Problem entsprechend der durch ihren Gegenstand bedingten Spezialaufgabe erforschen. Die [378] Philosophie kann sich ihrem ganzen Wesen nach nicht auf die Erfüllung einer solch dankbaren und „bescheidenen“ Aufgabe beschränken. Die Unendlichkeit wird ebendeshalb, weil sie Unendlichkeit ist, nur durch das Endliche erkannt, das, obwohl auch Unendlichkeit enthaltend und folglich in gewisser Beziehung unendlich, doch nicht das Unendliche ist.

Indem wir das Endliche erkennen, erkennen wir das Unendliche, aber offensichtlich stets begrenzt, in endlicher Weise. „Die Unendlichkeit“, sagt Engels, „ist ein Widerspruch und voll von Widersprüchen. Es ist schon ein Widerspruch, daß eine Unendlichkeit aus lauter Endlichkeiten zusammengesetzt sein soll, und doch ist dies der Fall. Die Begrenztheit der materiellen Welt führt nicht weniger zu Widersprüchen als ihre Unbegrenztheit, und jeder Versuch, diese Widersprüche zu beseitigen, führt, wie wir gesehen haben, zu neuen und schlimmeren Widersprüchen. Eben weil die Unendlichkeit ein Widerspruch ist, ist sie unendlicher, in Zeit und Raum ohne Ende sich abwickelnder Prozeß. Die Aufhebung des Widerspruchs wäre das Ende der Unendlichkeit.“²⁴ Trifft das, was Engels über die Unendlichkeit sagt, nicht in gewissem Maße (und dieses Maß ist nicht leicht zu ermitteln) auf jedes philosophische Problem, auf den Gegenstand der Philosophie schlechthin zu?

Der Widerspruch der Unendlichkeit bildet die objektive Quelle der Widersprüche dieser spezifischen Erkenntnisform, die die Vielfalt des Unendlichen oder die unendliche Vielfalt zum Gegenstand ihrer Forschung macht. Dessen war sich Kant wohl bewußt, der die Antinomien der reinen Vernunft, das heißt die nach seiner Überzeugung unlösbaren Widersprüche, in die die Philosophie als „theoretische Vernunft“ unweigerlich gerät, mit der Analyse des Unend-

²⁴ Friedrich Engels: „Anti-Dühring“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 20, S. 48.

lichkeitsproblems verknüpfte. Lenin unterstrich in seinen Anmerkungen zu Hegels „Wissenschaft der Logik“ die Begrenztheit des Kantschen Gesichtspunktes, besonders in dem Sinne, daß Kant den Antinomienbereich zu Unrecht eingeschränkt hatte: „Bei Kant ‚Antinomien‘. In Wirklichkeit ist *jeder* Begriff, jede Kategorie *ebenso* antinomisch.“²⁵ Der dialektische Materialismus [379] verkennt im Gegensatz zum Kantschen Agnostizismus keine prinzipiell unlösbaren Antinomien an. Die Widersprüche lösen sich sowohl in der objektiven Wirklichkeit (im Entwicklungsprozeß, im Kampf der Gegensätze) als auch in der diesen Prozeß dialektisch widerspiegelnden theoretischen Erkenntnis. Aber die theoretische Lösung eines Widerspruchs setzt einen bestimmten Stand der Erkenntnis, was den besagten Prozeß angeht, voraus, der natürlich nicht immer vorhanden ist. Infolgedessen gehören sowohl die objektive Dialektik der Wirklichkeit als auch die subjektive Dialektik des Erkenntnisprozesses zu den erkenntnistheoretischen Quellen des philosophischen Meinungsstreits.

Die erkenntnistheoretischen Quellen des philosophischen Meinungsstreits sind vom Wesen aller – folglich nicht nur der philosophischen – Erkenntnis untrennbar und unvergänglich. Falsch wäre es aber, bei der Abgrenzung von Vergänglichem und Unvergänglichem stehen zu bleiben. Es liegt auf der Hand, daß sich die im Wesen der philosophischen Abstraktionen liegenden erkenntnistheoretischen Möglichkeiten dieses Meinungsstreits unter dem Einfluß der historischen Bedingungen und der Philosophieentwicklung selber wesentlich modifizieren.

Die Philosophie hat sich im Laufe vieler Jahrtausende nicht selber finden, das heißt ihren Gegenstand von dem der anderen Wissenschaften sondern und eine spezifische, philosophische Wissenschaft werden können. Die reale Möglichkeit der Selbstbestimmung der Philosophie als spezifische Wissenschaft bildete sich erst heraus, als die zahlreichen Einzelwissenschaften die Natur sowie viele Bereiche des menschlichen Lebens unter sich „aufgeteilt“ hatten. Auf Grund der Abgrenzung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften veränderte sich die Stellung der Philosophie im System der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wenn auch die spekulativ-idealistischen Lehren nach wie vor bestrebt waren, die Grundlagen allen Wissens unabhängig von den Einzelwissenschaften aufzubauen, so konnten sie deren Entdeckungen und die Methoden, durch die sie erzielt wurden, doch nicht mehr ignorieren. Obwohl die idealistische Naturphilosophie weiterhin darauf Anspruch erhob, eine ihre Prinzipien aus der reinen Vernunft schöpfende Wissenschaft der Wissenschaften zu sein, wurde sie (besonders [380] offenkundig ist das am Beispiel Schellings) im Grunde genommen durch die bedeutenden Entdeckungen der Naturwissenschaft inspiriert und befand sich entgegen der subjektiven Überzeugung der Philosophen in einer gewissen Abhängigkeit von ihnen.

Hegel erklärte, daß die Naturphilosophie nicht auf der Naturwissenschaft beruhen dürfe, „weil die Weise der Physik den Begriff nicht befriedigt“²⁶, der aus sich heraus die Definitionen der äußeren Natur entwickle, trat aber andererseits gegen die willkürlichen naturphilosophischen Konstruktionen auf, von denen es bekanntlich auch in seinem eigenen System nicht wenige gab. „Die philosophische Weise der Darstellung“, schrieb er, „ist nicht eine Willkür, auch einmal zur Veränderung auf dem Kopf zu gehen, nachdem man eine lange Weile auf den Beinen gegangen ist ...“²⁷ Die mit den philosophischen Prinzipien des Systems nicht übereinstimmenden theoretischen Sätze hielt Hegel für willkürliche naturphilosophische Konstruktionen. Dennoch erweist sich, wenn man vom Standpunkt dieser nicht ganz miteinander übereinstimmenden Äußerungen Hegels seine naturphilosophischen Irrtümer analysiert, daß die einen von ihnen (allerdings die meisten) seinem spekulativ-idealistischen System, die anderen aber –

²⁵ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Werke, Bd. 38, S. 108.

²⁶ G. W. F. Hegel: System der Philosophie, 2. Teil: Die Naturphilosophie. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 9. Bd., S. 44.

²⁷ Ebenda.

wie auch nicht verwunderlich – aus den beschränkten naturwissenschaftlichen Vorstellungen seiner Zeit entspringen, die von ihm unkritisch übernommen wurden.²⁸

Die veränderte Stellung der Philosophie im System des wissenschaftlichen Denkens eröffnet ihr einerseits die Möglichkeit, mit der spekulativen Willkür Schluß zu machen und sich fest auf die Angaben der Einzelwissenschaften zu stützen, andererseits aber bringt sie die Philosophie in Gefahr, die Irrtümer zu übernehmen, von denen diese Wissenschaften nicht frei sein können. Die mechanistische Beschränktheit des Materialismus im 17. und 18. Jahrhundert war unzweifelhaft an die Ergebnisse der klassischen Mechanik und an deren eigene Begrenztheit gebunden, die sich beispielsweise in der Newtonschen Auffassung von Raum und Zeit, in der Laplaceschen Konzeption des Determinismus usw. äußerte. Da aber die Philosophie die einzelnen allgemeinen Thesen nicht einfach aus den Einzelwissenschaften entlehnt, sondern sie in einem weiteren Rahmen, in weltanschaulicher Hinsicht interpretiert, so liegt auch darin die Möglichkeit von Irrtümern, die die Naturwissenschaft nicht begeht, befaßt sie sich doch nicht mit der philosophischen Interpretation dieser Thesen. Der mechanistische Materialismus geht zum Beispiel in seiner Lehre von Natur und Gesellschaft zwangsläufig weiter als die klassische Mechanik, die sich mit der Erforschung der mechanischen Prozesse im engeren Sinne befaßte.

Damit schließt die Abgrenzung zwischen der Philosophie einerseits und den Einzelwissenschaften andererseits, die eine feste Grundlage für die Entwicklung der wissenschaftlichen philosophischen Theorie geschaffen hat, die Möglichkeit von Irrtümern, bedingt durch die veränderte Stellung der Philosophie im System der Wissenschaften, nicht aus. Diese Irrtümer sind jedoch keineswegs unüberwindlich. Die materialistische Dialektik als Methode der philosophischen Verallgemeinerung der Entdeckungen der Einzelwissenschaften ermöglicht es, die Verabsolutierung dieser Entdeckungen zu vermeiden, indem man ihre wahre philosophische Bedeutung klarmacht.

Die philosophische Verallgemeinerung der Mitte des 19. Jahrhunderts gemachten naturwissenschaftlichen Entdeckungen in den Arbeiten von Engels, die Leninsche Analyse der Krise in der Physik an der Wende des 19. Jahrhunderts sind die klassischen Vorbilder wissenschaftlicher Entwicklung philosophischer Begriffe auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Selbstverständlich sind eine tiefe Kenntnis der Naturwissenschaften und die schöpferische Anwendung der materialistischen Dialektik unumgänglich, um ihre Ergebnisse philosophisch zu verallgemeinern. Die von einigen [382] marxistischen Philosophen bei der philosophischen Einschätzung von Ergebnissen der Biologie, Physik und anderer Wissenschaften begangenen Fehler bestätigen diesen Gedanken.

Die hervorragenden Vertreter der vormarxistischen Philosophie waren sich in der Regel nicht der positiven Bedeutung des philosophischen Meinungsstreits bewußt. Fast alle hielten sie philosophische Forschung und Polemik, die ihnen eine völlig nutzlose Betätigung zu sein dünkte, für Gegensätze.

David Hume, der gegen die naturwissenschaftliche Auffassung der Kausalität und die materialistische Philosophie im allgemeinen polemisierte, behauptete nichtsdestoweniger, daß alle

²⁸ Darauf wurde treffend in sowjetischen philosophiehistorischen Arbeiten, insbesondere im dritten Band der 1943 herausgegebenen „Geschichte der Philosophie“ hingewiesen: „Liest man seine (das heißt Hegels – *d. Verf.*) ‚Naturphilosophie‘, dann sieht man, wie häufig er sich im Banne schlechter Empiriker befindet. So stützte er sich, als er die Verwandlung des Wassers in Luft und umgekehrt verteidigte, als er annahm, daß sich Regen aus trockener Luft bilde, auf empirische Beobachtungen Georg Christoph Lichtenbergs und anderer. Bei seiner Behauptung, Wasser lasse sich nicht in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegen und letzterer bilde sich nur, wenn elektrischer Strom durch Wasser geleitet wird, berief er sich auf Beobachtungen des Münchener Physikers Johann Wilhelm Ritter.“ (Istorija filosofii, Bd. 3, S. 264.)

Polemik unergiebig sei. Diese paradoxe Haltung kann schwerlich mit dem Humeschen Skeptizismus erklärt werden. Richtiger ist die Annahme, daß sie auf Humes Vorstellungen über die mittelalterlichen Scholastikdispute zurückzuführen ist, deren Teilnehmer den Argumenten ihrer Opponenten mit Zitaten aus der Heiligen Schrift, aus Thomas von Aquin und Aristoteles begegneten. Hume betonte, daß es keine Fragen gäbe, die nicht Gegenstand eines Streits waren und bezüglich derer die streitenden Seiten nicht an den entgegengesetzten Auffassungen festgehalten hätten. Er gelangte zu dem Schluß, daß es eben das Wesen der Polemik sei, daß den Sieg nicht die Vernunft, sondern die Redekunst davontrage. „Der Sieg wird nicht von den Bewaffneten gewonnen, die Spieß und Schwert führen, sondern von den Trompetern, Trommlern und Musikanten des Heeres.“²⁹

Hume glaubte offenbar, daß er selber gegen niemand polemisierte, sondern bloß haltlose Vorstellungen verwerfe und Anschauungen positiv darlege, die mit der Erfahrung und dem gesunden Menschenverstand übereinstimmen. Selbstverständlich war diese Überzeugung eine Illusion, die jedoch aus dem nicht nur für die Philosophie charakteristischen, sondern für alle wissenschaftliche Tätigkeit wesentlichen Unterschied zwischen dem – seinem Wesen nach kritischen und polemischen – Prozeß der Forschung und der Darlegung ihrer Resultate resultierte, die keineswegs immer polemisch sein muß, zumindest nicht in der Form. Diesen Unterschied, der häufig [383] in einen Widerspruch hinüberwächst, rechtfertigte Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“: Er griff den unkritischen Dogmatismus an und stellte ihm die „kritische Philosophie“ gegenüber, behauptete aber nichtsdestoweniger, daß deren Darlegung mit Notwendigkeit in gewissem Sinne dogmatischen Charakter tragen müsse.

Wie Hume verhielt sich auch Kant gegenüber der Polemik ablehnend, denn bestenfalls, so meinte er, verteidigen die streitenden Seiten gleichermaßen unbeweisbare theoretische Sätze: Die einen behaupten beispielsweise, daß es keinen Gott gebe, die anderen, daß er existiere. Aber da die theoretische Vernunft nicht in der Lage sei, Fragen zu lösen, die über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, „giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herum balgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe.“³⁰ Aber obwohl Kant die polemische Anwendung der reinen Vernunft auf Fragen, die nur durch die „praktische Vernunft“, nämlich das apriorisch sittliche Bewußtsein, gelöst werden können, verurteilte, polemisierte er unaufhörlich gegen seine Vorläufer – die Schöpfer der rationalistischen metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts, die Materialisten und Sensualisten, den Skeptizismus Humes usw. Und in den Fällen, wo Kant seine Opponenten nicht nennt, tritt er, wenn er seine Auffassung von Raum und Zeit, von der Möglichkeit synthetischer apriorischer Urteile, von der Spezifik der kategorialen Synthese usw. begründet, ständig in Streit mit verschiedenen philosophischen Lehren, insofern sie diese Fragen auf andere Weise gestellt und gelöst hatten.

Weshalb sie die positive Rolle, die die Polemik in der Philo-[384]sophieentwicklung spielt, nicht verstehen, erklärt sich unseres Erachtens daraus, daß selbst die hervorragendsten Ver-

²⁹ D. Hume: Traktat über die menschliche Natur (Treatise on human nature). Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen. Hrsg. v. Lippe, Hamburg/Leipzig 1904, S. 2.

³⁰ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke, Bd. III, S. 494. – Angemerkt muß übrigens werden, daß Kant den Streit zwischen der Philosophie einerseits und der Theologie und Jurisprudenz andererseits für unvermeidlich hielt, da letztere nicht die „Gesetzgebung der Vernunft“, sondern die Anweisungen der Regierung zur Grundlage haben. (Kant hatte dabei natürlich die Feudalgewalt im Auge, die – wie er in versteckter Form behauptete – außerstande sei, sich von den Prinzipien der reinen Vernunft leiten zu lassen.) Deshalb schrieb Kant im „Streit der Fakultäten“, das heißt, in seinem Werk, das dem Verhältnis der philosophischen zur theologischen und juristischen Fakultät gewidmet war: „Er kann nie aufhören, und die philosophische Fakultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muß.“ (I. Kant: Der Streit der Fakultäten. In: Werke, Bd. VII, S. 33.)

treter der vormarxistischen Philosophie keinen Unterschied zwischen den historisch vergänglichen Ursachen und den erkenntnistheoretischen, historisch nicht vergänglichen Quellen des philosophischen Meinungsstreits machten. Alle sahen sie im philosophischen Meinungsstreit die Achillesferse der Philosophie, und jeder von ihnen (mit Ausnahme der Skeptiker) hoffte, daß mit diesem Streit ein für allemal Schluß gemacht werde, wenn ein solches philosophisches System geschaffen sei, daß alle akzeptieren, wie man die Geometrie Euklids akzeptiert hatte. Das Ideal des mathematischen, angeblich prinzipielle Meinungsverschiedenheiten ausschließenden Wissens war nicht nur das Ideal der Rationalisten. Dieses Ideal begeisterte – alles deutet darauf hin – auch die Empiristen, obwohl sie sich dessen nicht bewußt waren. Die Hauptsache sei, so meinten sie, es existiere ein solches Wissen, das alle Dispute ausschließe. Von dieser Warte aus erforschte der philosophische Empirismus die Quellen der Irrtümer.

Francis Bacon stellte in seiner Lehre von den Idolen die Frage nach den anthropologischen Ursachen der Irrtümer. Nach seiner Meinung sind diese von der menschlichen Natur nicht zu trennen. Die Kenntnis dieser Ursachen, so glaubte er, würde in gewissem Grade Irrtümer vermeiden helfen. Ihn verließ nicht die Hoffnung, mit Hilfe des wissenschaftlich ausgearbeiteten Empirismus nicht nur mit den scholastischen Wortgefechten, sondern auch mit allen ernsthaften Kontroversen aufzuräumen, da die praktischen Erfolge („Entdeckungen“) stets helfen, die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden. Der philosophische Streit schien ihm eine müßige Betätigung hochgelahrter wie ungebildeter Scholastiker zu sein. So sahen in der Tat auch die Diskussionen in der Philosophie aus, gegen die Bacon zu Felde zog. Ein leidenschaftlicher Anhänger der „Naturphilosophie“, die man, wie er glaubte, deshalb stets geringschätzte, weil Hirngespinnste man dem wirklichen Nutzen vorzog, war Bacon natürlich sehr weit von dem Bewußtsein dessen entfernt, daß der Empirismus, der streng die von ihm aufgestellten Regeln des induktiven Schlusses befolgt, seine eigenen Illusionen und damit verbunden bisweilen sehr phantastische Vorstellungen hat.

[385] Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts war frei von den Illusionen des philosophischen und naturwissenschaftlichen Empirismus. Aber er hatte andere Illusionen, die auf dem Boden einer einseitigen Interpretation der Mathematik und einer abstrakten Vorstellung von der Vernunft und dem logischen Prozeß überhaupt entstanden. Der Rationalismus versuchte, eine besondere intellektuelle Sphäre zu finden, die ihrem Wesen nach unvereinbar mit dem Irrtum sei. Aber eine solche Sphäre unbedingter Wahrheit gibt es nicht. Ebenso wie das menschliche Denken ist praktische Tätigkeit nicht frei von Irrtümern – das gilt sowohl für die experimentelle wie auch allgemein für die wissenschaftliche Forschungstätigkeit. Das heißt natürlich nicht, daß Irrtümer unüberwindlich sind. Prinzipiell läßt sich jeder Irrtum überwinden, aber die Möglichkeit sich zu irren, hängt untrennbar mit der Erkenntnisfähigkeit zusammen.

Der Fortschritt der Erkenntnis trägt unzweifelhaft zur Überwindung der Irrtümer bei (zum Beispiel des Idealismus oder der Religion), aber das ist nur unter bestimmten historischen Bedingungen möglich, die von der Erkenntnis und dem Bewußtsein unabhängig sind. Jedoch auch der Fortschritt der Erkenntnis, der in der Lage ist, alle Irrtümer zu überwinden, beseitigt nicht deren erkenntnistheoretische Ursachen. Die Erweiterung des Erkenntnisbereichs aber bedeutet auch eine Erweiterung der Sphäre der möglichen Irrtümer bezüglich jener Dinge, die noch nicht Gegenstand der Forschung waren.

Die Rationalisten hielten die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, die jeden wie immer gearteten Zweifel unmöglich machen, für das absolute Wahrheitskriterium. Aber was ist das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen? Diese Frage haben sie nicht einmal gestellt. Die Fetischisierung der intellektuellen Intuition und der ihr sozusagen immanent innewohnenden unanfechtbaren Evidenz ließ die Überzeugung entstehen, daß man für

immer mit den philosophischen Disputen Schluß machen könne, wenn man, dem Beispiel der Mathematik folgend, von den selbstevidenten Wahrheiten ausgeht und streng logisch die aus ihnen entspringenden Folgerungen entwickelt. Der Versuch, in der Philosophie die mathematische Methode anzuwenden, führte die Rationalisten zur Gleichsetzung der empirischen mit der [386] logischen Begründung, der Kausalität mit der logischen Notwendigkeit. Mit anderen Worten, die rationalistische Interpretation der mathematischen Methode wurde zur Ursache für eine Art von Fehlern, die in der Mathematik prinzipiell unmöglich sind, wo die logische Schlußfolgerung an sich nicht als Beschreibung der objektiven Wirklichkeit angesehen wird und sich als solche nur insofern erweist, als sie empirisch interpretiert wird.³¹

Thomas Hobbes, der gleich den Rationalisten den Weg zur endgültigen Überwindung der philosophischen Irrtümer und des Meinungsstreits in der Schaffung exakter und strenger Definitionen sah, behauptete gleich Bacon, daß eine der Hauptquellen aller Irrtümer die Vieldeutigkeit der Wörter und sprachlichen Ausdrücke bilde. „Wie nun Menschen“, schrieb er, „alle wahre Erkenntnis dem richtigen Verständnis des sprachlichen Ausdrucks verdanken, so liegt der Grund aller ihrer Irrtümer in Mißverständnissen derselben ...“³² Es gibt Wörter, die nichts bezeichnen, jedoch akzeptiere man sie zur Kennzeichnung real existierender Dinge. Die Wörter und ihre Kombinationen haben spezifische Eigenschaften, die durchweg als Eigenschaften der Dinge selber angesehen werden. Eben auf Grund dessen entstand nach Meinung Hobbes' das Universalienproblem. Schließlich seien auch den Dingen bestimmte Eigenschaften eigen, die nicht selten den Wörtern und sprachlichen Ausdrücken zugeschrieben werden. Hobbes zählt die verschiedenen Arten unrichtigen Wortgebrauchs auf und gelangt zu einem Schluß, der ihn in gewisser Hinsicht zu einem Vorläufer der heutigen Philosophie der linguistischen [387] Analyse macht: „... das Licht des menschlichen Geistes, aber nur, wenn sie durch exakte Definitionen geputzt und von Zweideutigkeiten gereinigt sind. Die Vernunft ist der Schritt, die Mehrung der Wissenschaft der Weg und die Wohlfahrt der Menschheit das Ziel. Und im Gegensatz dazu sind Metaphern und sinnlose und zweideutige Wörter wie Irrlichter, und sie dem Denken zugrunde legen heißt durch eine Unzahl von Widersinnigkeiten wandern, und an ihrem Ende stehen Streit und Aufruhr oder Ungehorsam.“³³

Mit der von ihm vorgeschlagenen Analyse der Ursachen für Irrtümer hat Hobbes sowohl die rationalistische als auch die empirische Kritik der scholastischen Logomachie [Wortstreit, Haarspalterei] entwickelt. Darin liegt seine historische Bedeutung, die übrigens von seiner Epoche nicht ausgeschöpft wurde:

Die spekulativ-idealistischen Systeme der nachfolgenden Zeit schufen trotz ihres Unterschiedes zu den scholastischen Lehren ebenfalls Begriffe von real nicht existierenden Dingen beziehungsweise schrieben diesen Dingen (und der Welt im ganzen) Eigenschaften zu, die nur der menschlichen Psyche eigen sind. Die anfechtbarste Stelle der Hobbesschen Konzeption ist die nominalistische (historisch dem Empirismus der Neuzeit verhaftete) Begriffsinterpretation

³¹ Die heutige Mathematik zeigt, daß die mathematischen Axiome, die den Rationalisten selbstevidente absolute Wahrheiten zu sein dünkten, dies in Wirklichkeit nicht sind. „Es ist klar, daß die Übereinstimmung zwischen den Axiomen und den Objekten der Realität“, führt P. S. Nowikow aus, „stets Näherungscharakter hat. Wenn wir zum Beispiel die Frage stellen, ob der reale physikalische Raum den Axiomen der euklidischen Geometrie gerecht wird, müssen wir vorher die physikalischen Definitionen der geometrischen Termini geben, die in den Axiomen enthalten sind, wie: ‚Punkt‘, ‚Gerade‘, ‚Ebene‘ und andere. Mit anderen Worten, wir müssen jene physikalischen Verhältnisse zeigen, die diesen Termini entsprechen. Danach werden die Axiome zu physikalischen Behauptungen, die experimentell verifiziert werden können. Nach einer solchen Verifikation können wir für die Wahrheit unserer Behauptungen mit jenem Genauigkeitsgrad bürgen, den die Meßinstrumente garantieren.“ (P. S. Nowikow: *Elementy matematitscheskoi logiki*, Moskau 1959, S. 13.)

³² T. Hobbes: *Vom Körper*, Teil 1, S. 32.

³³ T. Hobbes: *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Übers. v. W. Euchner, München/Hamburg 1966, S. 37.

tation. Deshalb ist die von ihm vorgeschlagene Reform des Sprachgebrauchs auch utopisch – wissenschaftliche Begriffe sind nicht bloß Sammelnamen, die des objektiven Sinns entbehren. Sie widerspiegeln objektiv Existierendes, Allgemeines, Universelles, die wirkliche Einheit der Vielfalt, das Wesen, das Gesetz, die Notwendigkeit usw. Infolgedessen liegen auch die Schwierigkeiten, auf die die Erkenntnis stößt, nicht nur in den Wörtern, Vorstellungen, Begriffen, Ideen von den Dingen, sondern auch in den Dingen selbst – in ihrer realen Vielseitigkeit, Widersprüchlichkeit, Veränderlichkeit usw. Die Tatsache, daß sich das erkennende Subjekt irrt, darf nicht die objektive Grundlage des Irrtums verschleiern.

Hatten die großen vormarx'schen Philosophen versucht, den philosophischen Auseinandersetzungen durch die Schaffung unbedingt wahrer Prämissen und durch die Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Forschungsmethode ein Ende zu be-[388]reiten, so lehnte die bürgerliche Philosophie der zweiten Hälfte des 19. sowie des 20. Jahrhunderts, die sich des illusorischen Charakters der metaphysischen Ansprüche ihrer Vorgänger auf absolutes Wissen bewußt war, zugleich damit auch jenen historisch geprüften Weg zur objektiven Wahrheit ab, den die positiven Wissenschaften beschreiten. Die philosophische Analyse der Ergebnisse der Naturwissenschaft, mit der sich der Positivismus befaßte, hatte eine agnostizistische, subjektivistische Interpretation des Wissens zur Voraussetzung.

Die Ablehnung der rationalistischen Konzeption transzendentalen Wissens wurde in die subjektivistische Revision des Wahrheitsbegriffs transformiert, was sich besonders deutlich im Pragmatismus zeigte, der die endgültige Überwindung der philosophischen Auseinandersetzungen als seine Aufgabe verkündete. „Die *pragmatische* Methode“, schrieb William James, „ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären.“³⁴ Das Wesen dieser Methode wird bekanntlich auf die These reduziert, „... daß die Wahrheit *eine Art des Guten* ... ist“³⁵, weshalb jede Behauptung, wenn sie dem Individuum hilft, seine neue Erfahrung mit dem Bestand alter Ansichten in Übereinstimmung zu bringen, und auf diese Weise das Erreichen des von ihm gestellten Ziels erleichtert, wenn sie „vereinfacht, Arbeit erspart“³⁶, wahr ist.

Während die Gegner der orthodoxen Scholastik das Prinzip der doppelten Wahrheit, das heißt die Unabhängigkeit des Wissens vom religiösen Glauben, begründeten, erklärte James alle Behauptungen als wahr, wenn sie uns „sozusagen zu uns selbst führen“ und damit unsere Bedürfnisse befriedigen können. Die Frage des intellektuellen Verlangens nach Wahrheit, die unabhängig von den Bedürfnissen ist, wurde faktisch aus der Diskussion herausgenommen. Selbst der Streit über die Nützlichkeit als Wahrheitskriterium wurde als sinnlos erklärt, da nur der einzelne imstande sei, für sich zu bestimmen, was für ihn gut sei.

James war bestrebt, das Nützlichkeitsprinzip, das nach [389] seiner Meinung die scholastische Konzeption der „Wahrheit an sich“ überwinde, auch einen intersubjektiven Inhalt zu geben. So bemühte er sich um den Nachweis, daß einige Ideen im Grunde genommen für alle nützlich seien. Zu ihnen rechnete er in erster Linie die religiösen Vorstellungen, ferner die Ideen, die am wenigsten die gewohnten, fest eingebürgerten Überzeugungen ändern. Kurzum, die pragmatische Wahrheitskonzeption erwies sich als im höchsten Grade konservativ sowohl in wissenschaftlicher als auch in gesellschaftlich-politischer Beziehung. Dieser erkenntnistheoretische Konservatismus wurde zur Methode erklärt, die alle prinzipiellen Meinungsverschiedenheiten in der Philosophie beseitigen könne. Eigentlich ging es aber darum, daß eine bestimmte, religiös und politisch gefärbte Form des Idealismus als allgemeine philosophische Konvention bestätigt werden sollte.

³⁴ W. James: Der Pragmatismus, S. 27.

³⁵ Ebenda, S. 48.

³⁶ Ebenda, S. 37.

In Rußland trat Nikolai Losski mit dem Anspruch auf endgültige Überwindung der philosophischen Streitigkeiten auf. Er schrieb, daß nur der Intuitivismus die gegensätzlichen philosophischen Richtungen grundlegend erneuere, sie von ihren Ausschließlichkeitsansprüchen befreie und dadurch zu ihrer vollen Versöhnung hinleite. „Indem aber“, so behauptet Losski, „der Intuitivismus die Voraussetzung beseitigt, welche die Quelle der Einseitigkeit der früheren Richtungen gewesen ist, entscheidet er durchaus nicht die wichtigen Streitfragen zugunsten der einen oder der anderen Partei, sondern er greift noch tiefer ein, er vernichtet den Grund der Entstehung des Streits und zeigt, daß dieser auf einem Mißverständnis beruht, daß die streitenden Parteien teilweise im Recht, teilweise im Unrecht sind.“³⁷

Lenin, der auf die für die neueste bürgerliche Philosophie charakteristische Tendenz, sich „über“ den Gegensatz von Materialismus und Idealismus, Wissenschaft und Religion zu stellen, einging, charakterisierte diese Tendenz als modernisierte Form des Kampfes des Idealismus gegen den Materialismus. Er deckte die tiefen sozialen Wurzeln dieser reaktionären philosophischen Bewegung auf, die unter der Flagge der Unparteilichkeit der Philosophie agierte, und bewies, daß der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus, zwischen [390] Wissenschaft und Religion solange nicht veralten kann, wie es eine idealistische und religiöse Interpretation der Welt gibt.

Aber Idealismus und Religion bestehen nicht ewig. Die materialistische Geschichtsauffassung hat die sozialökonomischen Wurzeln dieser entfremdeten Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins aufgedeckt und damit ihren historisch vergänglichen Charakter bewiesen. Bedeutet dies, daß der philosophische Meinungsstreit auf einer bestimmten historischen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung aufhören wird? Die Geschichte der Philosophie bezeugt, daß die Formen und der Charakter des philosophischen (und wissenschaftlichen) Streits sich historisch verändern, was sowohl durch sozialökonomische Ursachen als auch durch die Entwicklung des Wissens bedingt ist.

Das Wesen des philosophischen Streits abstrakt zu betrachten ist zutiefst ahistorisch, da eine solche Betrachtungsweise die ideologische Funktion der Philosophie, die Veränderung ihrer Stellung im System des Wissens sowie die Entwicklung der Philosophie und der philosophischen Argumentation außer Betracht läßt. Man braucht jedoch nur die philosophischen Auseinandersetzungen der verschiedenen historischen Epochen (Antike, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart) miteinander zu vergleichen, um zu erkennen, wie sich selbst unter den Bedingungen der antagonistischen Klassengesellschaft die theoretische Begründung der philosophischen Thesen ständig entwickelt und dadurch Anschauungen überwunden oder eingeschränkt werden, die in den Angaben der Wissenschaft, der Praxis, der historischen Erfahrung nicht wenigstens eine indirekte Bestätigung finden. Natürlich besteht diese Tendenz in der antagonistischen Klassengesellschaft gewöhnlich in verborgener Form, doch die wissenschaftliche Analyse bringt sie sogar bei der Betrachtung der reaktionärsten philosophischen Lehren an den Tag. Wie erklärt sich beispielsweise das hartnäckige Streben eines beträchtlichen Teils der heutigen Idealisten, zu beweisen, daß ihre Philosophie nicht der Naturwissenschaft widerspreche? Offensichtlich daraus, daß in unseren Tagen auch die Idealisten genötigt sind, die von der modernen Wissenschaft ausgearbeiteten Prinzipien der theoretischen Diskussion zu berücksichtigen.

Edmund Husserl, dessen philosophische Lehre offen gegen [391] die seiner Überzeugung nach „naive“ Naturwissenschaft gerichtet ist, kommt dennoch nicht umhin, anzuerkennen, daß die Schaffung einer „strengen Wissenschaft“ das Ideal wissenschaftlicher Forschung bildet. „Vielleicht“, schrieb er, „gibt es im ganzen neuzeitlichen Leben keine mächtiger, unauf-

³⁷ N. Losski: Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie. Übers. v. J. Strauch, Halle 1906, S. 341-342.

haltsamer vordringende Idee, als die der Wissenschaft. Ihren Siegeslauf wird nichts hemmen.³⁸

Lenin wies auf den Wandel in der Form des Idealismus hin, der sich in einer für den philosophischen Laien völlig überraschenden Weise äußert: Der Idealismus „sagt sich los“ vom Idealismus. In unseren Tagen gibt es wohl keine einflußreiche idealistische Lehre, die nicht „gegen“ den Idealismus auftritt. Die Geschichte der „realistischen“ Lehren des 20. Jahrhunderts (Neorealismus, kritischer Realismus, die „neue Ontologie“ Nicolai Hartmanns usw.) ist in dieser Beziehung besonders aufschlußreich. Die wissenschaftliche Analyse dieses bemerkenswerten historischen Symptoms zeigt, daß man in der heutigen bürgerlichen Philosophie hauptsächlich den rationalistischen Typ des Idealismus oder das offen subjektiv-idealistische Philosophieren Idealismus nennt. Warum sagt sich dann aber der heutige Idealismus von jedem Idealismus los? Warum wird eine Formveränderung des Idealismus als seine endgültige Überwindung ausgegeben? Das liegt daran, daß der Idealismus durch die moderne Naturwissenschaft und die gesellschaftlich-historische Erfahrung diskreditiert ist. Aber er besteht nicht nur auf Grund von theoretischen Irrtümern weiter, sondern weil die ihn nährende und stützende sozialökonomische Basis und die ihr entsprechende ideologische Atmosphäre des Kapitalismus in der Gegenwart noch in einem Teil der Welt besteht.

Somit zeichnen sich in der Gegenwart bereits die realen historischen Perspektiven eines grundlegenden Wandels im [392] Charakter des philosophischen Meinungsstreits ab. In einer Welt die für immer mit der Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen Schluß gemacht hat, wird er zur wissenschaftlichen philosophischen Diskussion, deren wirkliche Grundlage die schöpferische Entwicklung der dialektisch-materialistischen Weltanschauung ist. In dieser Form ist die philosophische Auseinandersetzung kein ideologischer Kampf mehr; ihre notwendige Grundlage wird die ideologische Einheit der Menschheit sein, die bewußt ihre Geschichte auf der Basis der kommunistisch umgestalteten gesellschaftlichen Verhältnisse schafft. Ein solcher philosophischer Meinungsstreit ist jenen wissenschaftlichen Diskussionen analog, die durch die Entwicklung der Wissenschaften notwendig werden. Wir sprechen von Analogie, da der Gegenstand der wissenschaftlichen Philosophie und die ihr eigene Forschungsmethode die Möglichkeit einer so „exakten“, nicht selten sogar endgültigen Lösung der Fragen ausschließt, die den Vorzug der Einzelwissenschaften bildet.

Die Philosophie lehnt insofern, als sie wissenschaftlich wird, den in unserer Zeit naiven Anspruch auf ein System absoluter Wahrheiten letzter Instanz grundsätzlich ab. Jedoch verwirft die wissenschaftliche Philosophie ebenso entschieden die relativistische Konzeption, wonach es keine absolute Wahrheit letzter Instanz gibt. Der schöpferische, dialektisch-materialistische Charakter der marxistisch-leninistischen Philosophie, seine organische Einheit mit den Wissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis eröffnet der fruchtbringenden wissenschaftlichen Diskussion zwischen Gleichgesinnten weite Perspektiven. Die wichtigsten Aufgaben dieser Diskussion sind: die Entwicklung des philosophischen Wissens, die Ausarbeitung der methodologischen Probleme der Wissenschaft, die theoretische Begründung der bewußten, freien praktischen Tätigkeit der Menschen, die Bereicherung ihres geistigen Lebens, die natürlich nicht Mittel, sondern Ziel einer Menschheit ist, die für immer mit der sozialen Ungleichheit und allen ihren Folgen aufgeräumt hat. [393]

³⁸ E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910/11, Nr. 1, S. 296. – Bei dieser Behauptung Husserls darf nicht außer acht gelassen werden, daß er mit der Naturwissenschaft in Fehde lag, die nach seiner Überzeugung „nie und nimmer der Philosophie als Grundlage dienen ... kann“. (Ebenda, S. 299.) Jedoch weit wesentlicher ist etwas anderes: Naturwissenschaft und Mathematik legen durch ihre Leistungen den Grundstein für den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis und für jene Kriterien der Wissenschaftlichkeit, denen auch die idealistische Philosophie Rechnung tragen muß, ganz gleich, wie sie zu diesen Wissenschaften steht.

Schlußbemerkungen

Die empirisch konstatierbare Vielzahl miteinander unvereinbarer Philosophien war stets Ausgangspunkt für die skeptische Leugnung der Möglichkeit objektiver Wahrheit in der Philosophie. Hauptsächlich darauf beruht auch die heutige positivistische Ablehnung der wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung.

Der Philosoph des 20. Jahrhunderts müsse den Mut haben, so sagt Hans Reichenbach, die offenkundige Tatsache anzuerkennen, daß „die Philosophie unfähig gewesen ist, eine gemeinsame Theorie zu entwickeln, die die Studenten mit allgemeiner Zustimmung all jener, die Philosophie lehren, gelehrt werden könnte.

Diejenigen von uns, die in einer Wissenschaft unterrichtet haben, wissen, was das heißt, auf der Grundlage einer gemeinsamen Plattform zu unterrichten. Die Wissenschaften haben eine von universaler Anerkennung getragene allgemeine Struktur des Wissens ausgearbeitet, und wer eine Wissenschaft lehrt, tut dies mit dem stolzen Gefühl, daß er seine Studenten in ein Reich fest verankerter Wahrheit einführt. Warum muß der Philosoph darauf verzichten, eine dauerhaft errichtete Wahrheit zu lehren?“¹

[394] Es wäre noch verständlich, wenn Reichenbach die für die bürgerliche Philosophie so charakteristischen spekulativ-idealistischen Konstruktionen vom Standpunkt der Wissenschaft aus verurteilt hätte. Aber Reichenbach meint Philosophie überhaupt. Jede Philosophie ignoriert seiner Auffassung nach die von der Wissenschaft fest fixierten Wahrheiten. Ohne zwischen Materialismus und Idealismus, zwischen der heutigen Form des Materialismus und den vorausgegangenen materialistischen Lehren zu unterscheiden, behauptet Reichenbach, daß die Philosophen zum Unterschied von den Wissenschaftlern nur ihre eigenen oder fremde Meinungen äußern. „Stellen Sie sich einen Wissenschaftler vor, der Elektronik in Form eines Berichts über die Ansichten anderer Physiker hierüber lehren würde, ohne seinen Studenten zu sagen, was die Gesetze *beinhalten*, denen die Elektronen unterworfen sind. Der bloße Gedanke daran erscheint lächerlich.“² Die Philosophie erweise sich mithin entweder als verantwortungslose Spekulation über Dinge, die fest verankerte Wahrheiten sind, oder als sinnloses Geschwätz über das, was nicht Gegenstand des Wissens sein kann. Von diesen Positionen aus beurteilt Reichenbach den philosophiegeschichtlichen Prozeß und die für diesen charakteristische und seines Erachtens der Philosophie immanente Divergenz der philosophischen Lehren. „Da die Philosophen eine große Anzahl einander widersprechender Systeme geschaffen haben, müssen alle außer einem falsch sein; und es ist sogar wahrscheinlich, daß alle falsch sind. Die Geschichte der Philosophie sollte deshalb eine Geschichte der Irrtümer der Philosophen einschließen. Dadurch, daß die Quellen der Irrtümer aufgedeckt werden, trägt die Geschichtsforschung zur Wahrheit bei.“³

Selbstverständlich ist Philosophiegeschichte als Wissenschaft unmöglich ohne die Kritik der philosophischen Irrtümer, deren Überwindung dazu beiträgt, zur Wahrheit zu gelangen. Aber nicht diesen banalen Gedanken hat Reichenbach im Sinn. Nach seiner Überzeugung ist das einzige Wissen, das uns die Philosophiegeschichte liefert, das Wissen von den Irrtümern, in die die Philosophen ständig verfallen sind. Die Wahrheit, die man aus der Geschichte der Philo-[395]sophie schöpfen kann, reduziert sich folglich darauf, daß Irrtum Irrtum ist. Wenn wir uns mit vielen Irrtümern bekanntgemacht haben, sie eben als Irrtum erkannt haben, eignen wir uns dadurch eine Vielzahl von Wahrheiten an. Dies ist die Meinung eines bekannten Neopositivisten, eines der Begründer der subjektivistisch-agnostischen Philosophy of Sci-

¹ H. Reichenbach *Modern Philosophy of Science*, London 1959, S. 136.

² Ebenda.

³ Ebenda.

ence, die sich als wissenschaftlich vor allem deswegen bezeichnet, weil sie den Bruch mit allen vorausgegangen philosophischen Ideen verkündet, obwohl sie in Wirklichkeit die Konzeption Humes wiederbelebt.

Reichenbachs Behauptungen unterscheiden sich von den Überlegungen seiner Vorläufer – der Positivisten des 19. Jahrhunderts – nicht wesentlich. In annähernd gleicher Tonart schrieb beispielsweise George Henry Lewes Mitte des vergangenen Jahrhunderts: „Die Philosophie ist überall in Europa in Mißkredit geraten ... Mit jedem Tag wird die Überzeugung stärker, daß die Philosophie durch wesenseigene Antriebe dazu verurteilt ist, in einem verschlungenen Labyrinth herumzuirren, in dessen engen und gewundenen Gängen die ermatteten Suchenden sich dauernd in den ausgetretenen Spuren ihrer Vorgänger befinden, die, wie sie wissen, keinen Ausgang finden konnten.“⁴ Demzufolge haben sich die Philosophen nicht bloß geirrt, sondern jedesmal die Irrtümer ihrer Vorläufer wiederholt, Irrtümer, die ihnen schon bekannt waren, weswegen sie einen neuen Ausgangspunkt für ihre Konstruktionen wählten, was sie jedoch nicht vor philosophischen Fehlschlägen bewahrte. Das ist das Verhängnis, das böse Fatum der Philosophie, so meinte Lewes, dem offensichtlich nicht bewußt wurde, daß der Fatalismus, der von ihm als spekulativ-religiöse Konzeption abgelehnt wurde, auch auf den philosophiegeschichtlichen Prozeß nicht anwendbar ist.

Herbert George Wells war bekanntlich kein Philosoph oder Philosophiehistoriker. Dennoch dünkte ihn die Frage, von der [396] hier die Rede ist, so klar, daß er ohne alle Umschweife erklärt: „Der Philosophiestudent, der die ‚Großen‘ – oder welch hochtrabender Name auch immer diesem alten Quark gegeben wird – unter die Lupe nimmt, sieht sich einem Durcheinander von unvereinbaren Ideen, einer Mischung von Stückchen aus verschiedenen Puzzlespielen, dem als Weisheit dargebotenen Widerspruch gegenüber.“⁵ Es läßt sich schwer sagen, was den hervorragenden humanistischen Schriftsteller zu dieser leichtfertigen und wenig kompetenten Schlußfolgerung bewogen hat, aber einzelne bruchstückhafte Bemerkungen in seinem Buch „You can't be too careful“ zeugen davon, daß er außer dem traditionellen englischen Empirismus auch die neopositivistische Doktrin unkritisch übernommen hat, die ihm eine einfache definitive Lösung der außerordentlich verworrenen, komplizierten philosophischen Probleme zu sein schien.

Gegen Ende der fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts erschien in Paris ein kleines Büchlein von Jean-François Revel. Es trägt den Titel „Pourquoi les philosophes?“ und besteht aus sehr anmaßenden Feststellungen, von denen jede die Philosophie buchstäblich liquidieren soll. Eine wahllos herausgegriffene Äußerung führen wir hier an: „... die größte Heuchelei der Leute, die heutzutage das Geschäft des Philosophierens betreiben, besteht ohne Zweifel darin, glauben zu machen, daß es Philosophie gibt.“⁶ Revels Entdeckung läuft somit darauf hinaus, daß die Philosophie im Grunde genommen nicht existiere, und das, was mit diesem Wort bezeichnet wird, intellektuelle Scharlatanerie sei. Wir hielten es nicht für erforderlich, uns hier mit einer Widerlegung dieser trivialen Anschauungen zu befassen – sie ist in den Hauptzügen ohnedies in der vorgelegten Arbeit enthalten. Wir lenken die Aufmerksamkeit des Lesers nur deshalb auf die zitierte Äußerung, um zum Schluß noch einmal die Bedeutung des Problems der wissenschaftlichen Philosophie zu unterstreichen, eines Problems, das der Marxismus-Leninismus gelöst hat, weil er diese Philosophie geschaffen hat und sie schöpferisch entwickelt.

⁴ G. H. Lewes: *The Biographical History of Philosophy. From Its Origin in Greece Down to the Present Day*, much enlarged and thoroughly rev. ed., London 1857, S. XV. – Die deutsche Ausgabe: G. H. Lewes: *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1-2, Berlin 1871-1876, ist nach der zweibändigen 1867 unter dem Titel „*The History of Philosophy from Thales to Comte*“ erschienenen englischen Ausgabe übersetzt worden, die die zitierte Stelle nicht enthält – *d. Übers.*

⁵ H. G. Wells: *You can't be too careful. A Sample of Life*. 1901-1951, London 1941, S. 272.

⁶ J.-F. Revel: *Pourquoi les philosophes?*, Paris 1957, S. 157.

[397] In den letzten Jahren sind einige Philosophen, die sich für Marxisten halten (wir teilen diese Meinung nicht), mit der These aufgetreten, daß es notwendig sei, verschiedene Philosophien des Marxismus zu schaffen. Über dieses Thema hat Predrag Vranicki auf dem XIV. Internationalen Kongreß für Philosophie referiert. In den von ihm veröffentlichten Thesen „Von der Notwendigkeit der verschiedenen Varianten in der marxistischen Philosophie“ wird behauptet, daß die Vielfalt, die Vielseitigkeit der historischen Praxis der Menschheit ihren Ausdruck auch in der philosophischen Theorie finde. Selbstverständlich ist das so. Absolut unverständlich ist aber, warum sich aus dieser Feststellung die Notwendigkeit verschiedener das heißt offensichtlich einander widersprechender Varianten der marxistischen Philosophie ergibt. Vranicki schreibt: „Die historischen Situationen ändern sich auch heute radikal, damit entstehen wichtige Verschiebungen der geschichtlichen Probleme und Aufgaben. Wenn die Philosophie (in diesem Fall die marxistische), als das empfindlichste Barometer einer Gesellschaft, nicht imstande ist, auf diese Verschiebungen zu reagieren – wird sie historisch irrelevant.“⁷

Auch das ist natürlich nicht zu leugnen. Aber warum folgt aus dieser unzweifelhaft Erwähnung verdienenden Wahrheit, daß es neben dem dialektischen und historischen Materialismus andere marxistische (richtiger quasimarxistische) Philosophien geben muß? Auf diese Frage bleibt Vranicki die Antwort schuldig.

Es ist völlig klar (das geht nicht nur aus den Thesen, sondern auch aus Vranickis sonstigen Arbeiten hervor), daß die theoretische Voraussetzung der Konzeption von der Notwendigkeit verschiedener Varianten der marxistischen Philosophie die Auffassung ist, die Philosophie des Marxismus (wie jede Philosophie überhaupt) könne und dürfe nicht wissenschaftlich sein. Der historisch vorübergehende Gegensatz von Philosophie und Einzelwissenschaften wird auf diese Weise zu einem ewigen Entwicklungsgesetz des philosophischen Denkens erhoben. Die Spezifik der Philosophie wird ungeachtet dessen verabsolutiert, daß (wir hoffen, es ist uns gelungen, das zu beweisen) keine einzige Besonderheit der philosophi-[398]schen Erkenntnisform existiert, die nicht in diesem oder jenem Grade dem wissenschaftlichen Denken schlechthin eigen ist. Es kann keine verschiedenen (wissenschaftlichen) Varianten der wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung geben, wie es auch keine verschiedenen Varianten einer wissenschaftlichen Theorie geben kann, wenn das Wort „Variante“ nicht eine Methode der Darlegung, sondern das Resultat der Forschung bezeichnet. Damit können sich unsere Opponenten freilich nicht einverstanden erklären. Was kann und soll in einem solchen Falle aber die Philosophie des Marxismus sein? Eine Kunst? Nein, antworten sie, einfach Philosophie, nur Philosophie. Aber in unserer Zeit ist die einzige adäquate Form der theoretischen Wahrheit die Wissenschaft, die wissenschaftliche Forschung. Demnach darf also die Philosophie nicht nach objektiver Wahrheit, das heißt nach einer vom Bewußtsein des Forschers unabhängigen Wahrheit streben? Aber dann ist die Philosophie auch kein theoretisches Wissen. Ihm bleibt dann nur übrig, Bewußtsein zu sein, Bewußtsein ohne Wissen.

Wir sehen, daß die Existentialisten und andere Vertreter der heutigen idealistischen Philosophie weitaus konsequenter als Vranicki sind, da sie ihre wissenschaftsfremde Konzeption des Pluralismus der philosophischen Lehren nicht als theoretische Voraussetzung der schöpferischen Entwicklung der Philosophie des Marxismus ausgeben.

Daß die schöpferische Weiterentwicklung der marxistischen Philosophie notwendig ist, ist einleuchtend. Ebenso einleuchtend ist aber auch, daß diese Entwicklung nicht auf den von der heutigen idealistischen Philosophie ausgetretenen Wegen vor sich gehen kann.

Die heutigen bürgerlichen Sozialtheoretiker, die die marxistische Lehre von der Unvermeidlichkeit der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu diskredi-

⁷ Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd. II, Wien 1968, S. 139-140.

tieren suchen, bemühen sich zu beweisen, daß es überhaupt keine objektive historische Notwendigkeit gibt. Die heutige bürgerliche Philosophie motiviert in ihrem Kampf gegen den dialektischen und historischen Materialismus die These, daß eine philosophische Wissenschaft prinzipiell unmöglich sei. Während der politische Revisionismus den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem sozialistischen und dem [399] kapitalistischen System verwischt, sucht der philosophische Revisionismus zu begründen, daß für eine prinzipielle Abgrenzung zwischen marxistischer und bürgerlicher Philosophie keine Veranlassung bestehe: Selbst der Ausdruck „bürgerliche Philosophie“ wird bekanntlich nicht selten als wissenschaftlich unrechtmäßig bezeichnet. Darin zeigt sich die Logik des ideologischen Kampfes.

Die philosophiegeschichtliche Wissenschaft rekonstruiert mittels theoretischer Tatsachenforschung den komplizierten und widersprüchlichen Prozeß, in welchem das wissenschaftliche philosophische Wissen entstanden ist, auf dessen Erlangung die intellektuellen Anstrengungen der hervorragendsten Denker der Vergangenheit gerichtet waren. Diese Rekonstruktion des tatsächlichen von der Philosophie durchschrittenen Weges ist eine notwendige Bedingung für ihre schöpferische Weiterentwicklung.