

Der Beginn der theoretischen Ausarbeitung von Wahrheitskonzeptionen fällt historisch mit der Entstehung philosophischer Reflexionen über die menschliche Subjektivität zusammen. Es handelt sich um Versuche, das geistige Vermögen des Menschen bei der Bewältigung seiner Umwelt in verschiedenen Dimensionen einzuschätzen. Philosophische Überlegungen zum Wahrheitsproblem erheben den Anspruch, das Wesen der Wahrheit, die Bedingungen der Wahrheitsfindung, ihren „Grad“ und ihr Kriterium anzugeben, sie beinhalten ihrem Gegenstand nach nicht die Feststellung der Wahrheit oder Falschheit einzelner Aussagen. Ziel ist zwar letztlich die erkenntnistheoretische Begründung der Richtigkeit von Aussagen und Theorien bzw. deren Widerlegung, jedoch vermittelt über prinzipielle Feststellungen über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und über Methoden der Wahrheitsfindung und Verifizierung. Angesichts dieser theoretischen Ebene wird offensichtlich, daß es sich um Fragen handelt, die ins Zentrum des philosophischen Gegenstandes vorstoßen und die damit die sozialökonomisch bedingten Interessen der Menschen berühren. Das Wahrheitsproblem erweist sich in der gesamten bisherigen Geschichte der Philosophie als ein Feld ideologischer Auseinandersetzungen, die immer letztlich in den Kämpfen und Grundinteressen sozialer Klassen wurzeln. In der Beachtung dieser Tatsache besteht ein wichtiges Prinzip für die Einschätzung der Wahrheitskonzeptionen.

Bei der Behandlung des Problems, welche Bedeutung der ideologische Faktor für die philosophischen Positionen in der Wahrheitsfrage erlangt, genügt es keineswegs, die Funktion der philosophischen Auffassungen in den ideologischen Auseinandersetzungen zu untersuchen. Es muß darüber hinaus der Einfluß des ideologischen Faktors auf die theoretische Fassung und Lösung der Probleme selbst nachgewiesen werden. Der Parteistandpunkt im sozialökonomischen Sinne wirkt als ein ausgesprochen theorienbildender Faktor, der den Inhalt der theoretischen Konzeptionen mit konstituiert. Diese Wirkung ist nicht immer unmittelbar am Resultat ablesbar, sondern muß in der Ausführung der Probleme, in der Art und Weise der Gedankenentwicklung im Rahmen des philosophischen Systems insgesamt aufgespürt werden. Bei einer im Prinzip gleichen ideologischen Ausrichtung sind daher – trotz aller Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Lösung der Probleme – charakteristische gemeinsame Züge in den erkenntnistheoretischen Konzeptionen zu erwarten.

Es sollen zunächst einige methodologische Gesichtspunkte vorausgeschickt werden:

Wir finden in der vormarxistischen Philosophie das Phänomen vor, daß drei verschiedene Wahrheitsdefinitionen in allen Entwicklungsphasen wirksam werden. Erstens handelt es sich um die von Aristoteles formulierte und von den materialisti-[986]schen Systemen grundsätzlich akzeptierte Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit der objektiven Realität.

Einen der philosophischen Grundlage und der Methode nach ganz anders orientierten Versuch einer Definition finden wir in den objektiv-idealistischen Systemen, wie sie vor allem von Platon und Hegel ausgearbeitet wurden. Wahrheit erscheint hier als Wahrheit an sich, als ontische Wesenheit. Diese Auffassung liegt auch den rationalistischen Systemen von Descartes und Leibniz zugrunde, obwohl das ontologische Moment durch den Gedanken der eingeborenen Ideen (die uns allerdings von Gott eingepflanzt seien) schon etwas zurückgenommen und Wahrheit damit als Eigenschaft der menschlichen Vernunft gefaßt wird. Wahrheit wird als Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst bestimmt.

Im Gegensatz zur platonischen Ontologisierung des Wahrheitswertes fassen die subjektiv-idealistischen Theorien Wahrheit als bloß subjektiven, höchstens intersubjektiven Wert auf und leugnen die Erzeugung des Inhalts der Erkenntnis durch eine adäquate Widerspiegelung der objektiven Realität. Agnostizistische und skeptizistische Züge sind solchen Konzeptionen wesenseigen.

Mit dieser groben Einteilung ist zunächst über den Wert dieser Auffassungen für die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Problematik noch nichts ausgesagt. Ebenso wenig sind ideologischer Gehalt und ideologische Funktion mit der inhaltlichen Fixierung des Wahrheitsbegriffs bereits gegeben. So haben in dem Bestreben, das Wissen vom Glauben abzugrenzen, in der bürgerlichen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts alle drei Definitionsversuche eine im wesentlichen progressive Rolle in den Klassenkämpfen gespielt, wenn auch in unterschiedlichem Grad und mit unterschiedlicher Konsequenz. Von verschiedenen philosophischen Grundhaltungen aus wurden hier politisch-ideologische

Bedürfnisse der aufstrebenden Bourgeoisie repräsentiert und zugleich weitere fruchtbare Gesichtspunkte in die Diskussion um das Wahrheitsproblem eingebracht.

Es muß auch betont werden, daß allein von der Begriffsbestimmung der Wahrheit her die Gesamtproblematik in ihrer ideologischen und theoretischen Ausrichtung nicht zu erschließen ist. Die philosophischen Wahrheitskonzeptionen beschränken sich nicht auf die Definition von Übereinstimmungsrelationen bzw. deren skeptizistische Wertung, sondern umfassen weitere Fragen wie Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnisstrahlen, Wege der Wahrheitsfindung und der Verifizierung, Gewißheitsgrade und relativer Charakter der Wahrheit – kurz einen Komplex von Problemen, der die gesamte Erkenntnistheorie durchdringt. Auch wird oftmals in den philosophischen Systemen eine einmal vorausgesetzte Wahrheitsbestimmung nicht konsequent durchgeführt bzw. mit andersgearteten Lösungsversuchen vermischt; ein Umstand, der dem Unvermögen geschuldet ist, die auftretenden theoretischen Schwierigkeiten von der betreffenden ideologischen und theoretischen Ausgangsposition aus zu lösen. Bei der Behandlung der Frage nach der theorienbildenden Funktion der Ideologie ist weiter zu beachten, daß der soziale Interessenstatus bürgerlicher Klassen eine außerordentlich widersprüchliche Struktur aufweist, so daß je nach der Entwicklungsphase der Klasse und auch bedingt durch nationale und subjektive Momente unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund treten können, ohne daß jedoch in der hier zu behandelnden Etappe der bürgerlichen Philosophie der im Prinzip progressive Charakter dieser Systeme aufgehoben wird.

Der ideologische Aspekt tritt auf verschiedenen Ebenen des theoretischen Systems in Erscheinung. Erstens in Gestalt einzelner Aussagen und Aussagensysteme, deren Inhalt bereits die ideologische Position des Philosophen klar zum Ausdruck [987] bringt. Das ist aber bei Aussagen so hoher Abstraktionsstufen, wie sie in den Wahrheitskonzeptionen vorwiegend anzutreffen sind, selten der Fall. Zweitens zeigt sich die Ideologierelevanz in umfassender und systembestimmender Weise in Problemauswahl und -formulierung, in den Methoden und der vorgeschlagenen Lösung, kurz in der gesamten Denkhaltung, mit der die Wahrheitsauffassung im Rahmen des gesamten Systems konzipiert wird. Aufschluß darüber geben uns besonders die Fragen, die unmittelbar Bezüge zum Ganzen des philosophischen Systems, besonders zu gesellschaftstheoretischen Überlegungen herstellen. Gesellschaftstheoretische Reflexionen nehmen überhaupt eine Vermittlungsstellung zwischen sozialökonomischen Bedingungen und klassenbedingtem Interesse einerseits und der Problembearbeitung auf höchsten Abstraktionsstufen andererseits ein und sind daher für die ideologische Konzipierung des Systems äußerst aufschlußreich. So sind m. E. auch die erkenntnistheoretischen Überlegungen wesentlich durch gesellschaftstheoretische Reflexionen vermittelt – mag das nun zum bewußt angewendeten methodologischen Prinzip bei der theoretischen Ausarbeitung des Systems werden (wie es in der marxistisch-leninistischen Philosophie der Fall ist, wo der Erkenntnisprozeß als seinem Wesen nach gesellschaftlicher Prozeß auf der Grundlage der gesellschaftlichen Praxis begriffen wird), oder sich nur indirekt im Aufwerfen und Bearbeiten der philosophischen Fragen äußern. Die Haltung eines Philosophen zu den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit, das mehr oder weniger bewußt reflektierte Erleben dieser Kämpfe und seine Entscheidungen in den Klassenauseinandersetzungen, die sich in unmittelbarer Weise in seiner Gesellschaftstheorie widerspiegeln, finden auch in anderen Bereichen der Philosophie ihren Ausdruck, so sehr dieser Einfluß sich dort auch durch einen anderen Gegenstandsbezug und einen höheren Abstraktionsgrad zu verflüchtigen scheint. Bei der Analyse des ideologischen Charakters der philosophischen Aussagen muß das fertige Resultat, der Gedankeninhalt aus der historischen Genesis und seinem Strukturzusammenhang im Gesamtsystem erklärt werden. Geht man ausschließlich von den bereits formulierten Aussagen, isoliert vom Systemzusammenhang, aus, so können uns diese über den spezifischen ideologischen Gehalt noch keine ausreichende Auskunft geben und eine schematische Bewertung wird unvermeidlich. Es erweist sich gerade hier die eminente Bedeutung der dialektisch-historischen Methode für das Verständnis der weltanschaulichen Kämpfe.

In der vormarxistischen, vorwissenschaftlichen Periode der Geschichte der Philosophie tritt außerdem eine Besonderheit auf. Hier erscheinen allein mit der materialistischen oder idealistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie in den weltanschaulichen Ausgangspositionen der

ideologische Charakter eines philosophischen Systems und seine progressive oder reaktionäre gesellschaftliche Funktion noch nicht an der Oberfläche. Da in dieser Entwicklungsphase der Menschheit eine wissenschaftliche Weltanschauung noch gar nicht möglich ist, bewegen sich die philosophischen Fragestellungen und der theoretische Fortschritt in den philosophischen Einsichten ständig in Einseitigkeiten und Extremen. Die jeweilige Antwort auf die Grundfrage bestimmt selbstverständlich die theoretische Grundkonzeption und führt zu einer sehr unterschiedlichen Gewichtung bei der Ausarbeitung aller Probleme, insbesondere der Erkenntnistheorie. Die Leistung des bürgerlichen Materialismus bestand vor allem in der Behauptung des Primats des materiellen Bereichs gegenüber dem Bewußtsein, damit in einer prinzipiell richtigen Einordnung des Bewußtseins in seinem natürlichen (allerdings nicht als vorrangig gesellschaftlich begriffenen) Zusammenhang, wodurch einige grundsätzliche Probleme der ma-[988]terialistischen Abbildtheorie im wesentlichen richtig beantwortet wurden. Aber auch eine idealistische Grundhaltung konnte unter den damaligen historischen Umständen eine progressive ideologische Position ausdrücken und zur Befruchtung der theoretischen Diskussion beitragen. Die großen idealistischen Systeme stellen derart partielle Fortschritte in der Entwicklung der philosophischen Erkenntnis dar, so durch ihre Analyse der Verstandestätigkeit. Insofern waren auch die bürgerlichen Idealisten an der Wissenschaftsentwicklung orientiert. Bei der Erklärung und Bewertung von Materialismus und Idealismus der vormarxistischen bürgerlichen Philosophie muß beachtet werden, daß es einerseits einen konsequent durchgeführten Materialismus noch gar nicht geben konnte (dies könnte nur ein wissenschaftlicher, dialektischer Materialismus sein, der auch in der Gesellschaftstheorie durchgeführt wird), und daß andererseits die bürgerliche Ideologie „auf Grund des Klassenwesens der Bourgeoisie bestimmte philosophische Grundprobleme nur idealistisch stellen und lösen“¹ konnte.

In der Periode des konsequenten, des marxistischen Materialismus ist das idealistische Prinzip in zweifacher Hinsicht historisch überholt. Weder kann es noch Wesentliches zum Fortschritt des philosophischen Denkens beitragen, noch kann es ideologisch progressiv wirken. Im Gegenteil – es dient den reaktionären Kräften als Waffe gegen die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse und zur bewußten weltanschaulichen Desorientierung der Menschen. Die Betonung und Begründung des materialistischen Prinzips in den gegenwärtigen Diskussionen der marxistisch-leninistischen Philosophen um das Wahrheitsproblem ist daher eine vorrangige ideologische Aufgabe und zudem die einzig mögliche Basis, um diese Problematik dem wissenschaftlichen Gehalt nach weiterzuentwickeln.

Die oben charakterisierte Besonderheit in der vormarxistischen Periode der Geschichte der Philosophie ergibt sich aus dem noch relativ unentwickelten Stand der gesellschaftlichen Produktivkräfte und dem damit verbundenen zutiefst antagonistischen Charakter des gesellschaftlichen Fortschritts beim Übergang von einer Ausbeuterordnung in die andere. Unter diesen Bedingungen war eine wissenschaftliche Bestimmung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Entwicklung auf der Grundlage des Arbeitsprozesses ein unlösbares Problem. Ohne eine Aufhellung des praktischen Lebensprozesses der Menschheit werden aber alle Fragen der Bewußtseinsentwicklung unbefriedigend beantwortet, und selbst die im Prinzip richtigen Ansätze des bürgerlichen Materialismus können noch nicht zur Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie und Wahrheitskonzeption fruchtbar gemacht werden. Es treten in beiden philosophischen Grundrichtungen die Schranken eines bürgerlichen Horizonts zutage. Erst die marxistische Philosophie vermag vermittels ihrer ideologischen Orientierung auf das Proletariat eine völlig neue Problemsicht zu erreichen: die theoretische Analyse wendet sich damit den eigentlichen Produzenten und der lebendigen Arbeit zu. Deren Bedeutung für die Menschheitsgeschichte und ihre Gesetzmäßigkeiten werden erkannt, und es wird das theoretische Fundament für den wissenschaftlichen Aufbau des gesamten philosophischen Systems gelegt. Auch hier erweist sich der ideologische Faktor als theoriebildendes Element, ohne aber als eine Schranke zu wirken.

Die Gemeinsamkeiten in der ideologischen Ausrichtung der progressiven bürgerlichen Philosophie zeigen sich auch in manchen gleichartigen methodischen Besonderheiten und Strukturen, die sich als

¹ G. Stiehler: Der Idealismus von Kaut bis Hegel. Darstellung und Kritik. Berlin 1970. S. 5.

Naturforschung ließen die Frage nach der Leistung Ides menschlichen Erkenntnisvermögens und der Tragfähigkeit allgemeiner Erkenntnismethoden und -prinzipien in den Mittelpunkt philosophischer Überlegungen rücken.

Philosophie wurde vorrangig als Wissenschaft von den Prinzipien menschlicher Vernunft, als „Vernunftwissenschaft“ betrachtet. Die Ideologen des Bürgertums gewannen auf Grund ihrer weltoffenen, den Wissenschaften zugewandten Haltung einen geschärften Blick für die Analyse der erkenntnistheoretischen Problematik. Die Wahrheitsfrage stand daher im Zentrum der philosophischen Auseinandersetzungen, und zwar nicht in erster Linie als ein Gegenstand formallogischer Untersuchungen, sondern vorrangig als mehr oder weniger bewußt genutzte weltanschauliche Problematik zur Bestimmung des bürgerlich-ideologischen Standpunktes in den Auseinandersetzungen mit der mittelalterlichen Denkweise. Das äußert sich u. a. in den verschiedenen Versuchen, über die aristotelischen formallogischen Kriterien des Denkens hinauszugelangen und ein inhaltliches Kriterium für die Übereinstimmung von Erkenntnis und Sachverhalt anzugeben. Nur scheinbar widerspricht es der selbstbewußten Standortbestimmung der bürgerlichen Denker, daß sie bemüht waren, die Wahrheitsproblematik strikt als ein von jedem Parteistandpunkt und von den gesellschaftlichen Bezügen zu reinigendes, also nichtideologisches Gebiet zu reflektieren. Damit strebten sie eine Abgrenzung von Scholastik und Religion an, die als Vorurteile und Subjektivismus klassifiziert wurden. Der typisch bürgerliche Charakter dieses philosophischen Selbstbewußtseins drückt sich gerade in dieser Unbewußtheit über die konkret-historische Bedingtheit und damit den relativen Charakter der eigenen Auffassungen aus, sowie in der damit verbundenen Illusion, Sprecher einer über den Zeiten stehenden absoluten Vernunft zu sein.⁴ Hier zeigt sich sowohl im bürgerlichen Idealismus als auch im Materialismus dieser Epoche eine Deformierung des Menschenbildes, die bei aller Modifikation und unterschiedlichen Gewichtung doch einen gemeinsamen sozialökonomischen Ursprung und übereinstimmende ideologische Ausrichtung und dementsprechend eine verwandte Denkhaltung verrät. Bedingt durch die spezifische Rolle des Bürgertums als Organisator und Kommandeur der Produktionsprozesse in dieser Entwicklungsphase wird die aktive Subjektivität weitgehend auf das geistige Vermögen reduziert. Diese Verabsolutierung der geistigen Tätigkeit führt vermittelt einer immanenten Logik selbst wieder zur weitergehenden Eliminierung der praktischen Seite und damit der gesellschaftlichen Bezüge, wenn – wie eben in der Erkenntnistheorie – ideelle Prozesse zum Gegenstand philosophischer Überlegungen werden.⁵ Allein schon aus diesem [991] Aspekt der sozialökonomischen Situation der Bourgeoisie entspringt eine notwendige idealistische Verkehrung bei der Reflexion der tätigen Seite – eine Verkehrung, die systembestimmend im klassischen deutschen Idealismus auftritt, die aber auch im bürgerlichen Materialismus nachweisbar ist, soweit dort Überlegungen über die aktive Funktion des Menschen angestellt werden: so z. B. bei der Überschätzung der Bedeutung einer richtigen Denkmethod für die Herstellung des Glücks der Menschen und für die Beseitigung des menschlichen Elends bei Bacon oder auch im Aufklärungsbestreben des französischen Materialismus.

Mit dieser Verabsolutierung der geistigen Tätigkeit ist der Ahistorismus der Menschenauffassung notwendig verbunden. Der Mensch wird entweder als vernünftiges und moralisches Wesen a priori konstituiert vorausgesetzt oder als in seinen biologischen und physiologischen Anlagen a priori gegeben angenommen, auf deren Grundlage sich dann in der Individualentwicklung die Erkenntnistätigkeit entfaltet. Solange der praktische Lebensprozeß, die gesellschaftliche Arbeit, noch nicht als Prozeß der Selbstschöpfung des Menschen begriffen werden kann, ist eine tiefere Auffassung vom menschlichen Wesen auch gar nicht möglich. Marx hat später darauf hingewiesen, weshalb die Arbeit als abstrakte Kategorie erst im Ergebnis der Analyse der industriellen Entwicklung durch die klassische bürgerliche Ökonomie reflektierbar war⁶, aber auch hier nur einseitig. Der weltanschauliche Aussagegehalt dieser Kategorie wird erst im Marxismus voll ausgeschöpft, wo die Arbeit nicht mehr wesentlich vom Nützlichkeitsstandpunkt, sondern in ihrer geschichtsbildenden Funktion erfaßt wird.

⁴ Selbst Hegel, der alle Bewußtseinsformen in den historischen Prozeß der Menschheitsentwicklung einordnet, teilt in bezug auf sein eignes System diese Illusion.

⁵ Vgl. dazu die gründliche Analyse von Gottfried Stiehler in: Dialektik und Praxis. Berlin 1968.

⁶ K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1964. S. 635.

Die Wertung der Arbeit vom Nützlichkeitsstandpunkt ist überhaupt für die bürgerliche Ideologie jener Zeit, auch für die Philosophie, typisch. Nur in Ansätzen und dann in ihrem absoluten Höhepunkt (besonders bei Hegel) gelingt es dem bürgerlichen Denken, diese ideologisch bedingte Schranke zu durchbrechen und das Wesen der Arbeit als die Selbsterzeugung des Menschen zu begreifen – allerdings dann als vorwiegend theoretisches Verhältnis bestimmt.

Diese ideologisch bedingten Verkehrungen werden gefördert und mit gesteuert durch die objektiven Fetischisierungs- und Verkehrungserscheinungen der kapitalistischen Produktionsweise, die vom Standpunkt des Bürgertums aus nicht theoretisch bewältigt werden können. Marx hat in seinen ökonomischen Werken nachgewiesen, daß die Menschen in der kapitalistischen Produktionsweise als ökonomisch und politisch sich frei und gleich gegenüberstehende Individuen, gewissermaßen als isolierte Monaden oder Robinsons, erscheinen, die zwar in Gemeinschaft („gesellig“) leben, aber in ihrem eigentlich gesellschaftlichen Charakter nicht begriffen werden, weil die komplizierte Struktur der gesellschaftlichen Beziehungen, insbesondere der Produktionsverhältnisse, nicht leichtdurchschaubar ist, ja sogar durch ihre Erscheinungsform verschleiert wird. Die formale Gleichsetzung aller Menschen wird bereits in der frühkapitalistischen Entwicklung als Ausdruck der Illusion über die sich entwickelnden bürgerlichen Warenbeziehungen vorgenommen. Sie ist, wie Marx nachwies, zutiefst in der Stellung der Menschen zueinander in der warenproduzierenden Gesellschaft verwurzelt. In der frühkapitalistischen Periode erwies sich diese Gleichheitskonzeption als eine wirksame Waffe gegen das feudalistische hierarchische Gesellschaftssystem, verdeckte aber andererseits den sich entwickelnden Antagonismus in der Stellung der Produktionsmittelbesitzer zu den eigentumslosen Produzenten. Es schien möglich, die gesellschaftlichen Beziehungen auf ökonomischem und rechtlichem Gebiet auf den Kauf und Verkauf von Waren (ein-[992]schließlich der Ware „Arbeit“) zu reduzieren. Die Verschleierung der kapitalistischen Ausbeutungsform findet auf politischer Ebene ihre Ergänzung in dem Anspruch des Bürgertums, als Befreier aller unterdrückten Schichten in Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nun endlich die „natürliche Ordnung“ herstellen zu wollen. Alle bürgerlichen Naturrechts- und Staatsvertragslehren bauen auf dieser illusionären Zielsetzung auf. Dabei handelte es sich damals tatsächlich um Illusionen; erst in nachrevolutionären Entwicklungsphasen der Bourgeoisie und im Zusammenhang mit dem selbstbewußteren Auftreten proletarischer Schichten tritt die demagogische Funktion jener Theorien stärker hervor und wird bewußt gegen das Proletariat gewendet. Die bürgerlichen Ideologen bleiben also, um mit Marx zu sprechen, in einer „Welt des Scheins“ befangen, „... und fallen daher mehr oder weniger in Inkonsequenzen, Halbheiten und ungelöste Widersprüche“.⁷

Diese objektiv bedingte und auf Grund des bürgerlichen Klasseninteresses unaufhebbare Deformierung des Bewußtseins zeigt sich auch in der Erkenntnistheorie und speziell in der Wahrheitsauffassung bürgerlicher philosophischer Systeme; sie wird sogar um so intensiver, je weiter sich die Problematik scheinbar von der gesellschaftlichen Basis entfernt, Je komplizierter die Vermittlungen zu dieser Basis sind und je höher der Abstraktionsgrad der Aussagen ist. So wurden bei der durchaus legitimen Suche nach der Bestimmung des objektiven Charakters der Wahrheit eine „reine“, „voraussetzungslose“ Erkenntnistheorie konstruiert und jede konkret-historische Beeinflussung der theoretischen Aussagen als bloßer Störfaktor empfunden und daher bekämpft.⁸

Die konkret-historischen Bezüge drängten sich freilich dennoch dem Denken auf und waren von Anfang an Gegenstand von Reflexionen. Das Schema eines abstrakt-ahistorischen Menschenbildes wird deshalb auch in der Erkenntnistheorie immer wieder notwendig – wenn auch oft nur in Ansätzen – durchbrochen, indem Elemente in die Überlegungen einbezogen werden, die eine mehr oder weniger bewußte Widerspiegelung der gesellschaftlichen Bedingungen und des gesellschaftlichen Charakters des Erkenntnisprozesses sind. Das äußert sich u. a. in Bacons Idolenlehre (und zwar hier gleich auf einem verhältnismäßig hohem theoretischem Niveau), in Hobbes' Reflexionen über den antagonistischen Charakter menschlicher Beziehungen und in seinem erkenntnistheoretischen Bestreben der

⁷ Ebenda: Bd. 25. S. 838.

⁸ Nur Hegel gelingt eine fast durchgängig historische Betrachtungsweise der gesellschaftlichen Bewußtseinsformen. Auf die Ursachen für diesen Sachverhalt kann hier nicht eingegangen werden.

[994] Der Mensch tritt den objektiv wirkenden Gesetzen als Berechnender, als Kalkulator gegenüber. Ausgeprägter noch als bei Bacon wird eine nüchterne, pragmatisch orientierte Denkhaltung angestrebt. Das von Bacon bereits herausgearbeitete Problem, daß Wissen Macht bedeute, wird von Hobbes weiter konkretisiert und auf die Machtbestrebungen der aufsteigenden bürgerlichen Klasse und der verbürgerlichten Aristokratie in England bezogen. Eine streng mathematische Durchrationalisierung aller Wissensbereiche, auch der gesellschaftstheoretischen Prinzipien, soll den von Hobbes bereits reflektierten tiefen Antagonismus der Ausbeuterordnungen bändigen oder zumindest überspielen. Wie Bacon ist auch Hobbes von der zentralen Bedeutung einer richtigen Denkhaltung oder -methode überzeugt, die er nicht nur für Naturwissenschaft und Technik, sondern auch für die Gesellschaftslehre und die Moralphilosophie für notwendig hält. Auch er überhöht damit das theoretische Verhältnis des Menschen zur Umwelt, ist aber weit realistischer als viele seiner Zeitgenossen und teilt deren Illusionen über die Harmonie der bürgerlichen Ordnung kaum. Er entwickelt, wie Marx betont, „die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes“; „... der Materialismus wird menschenfeindlich.“¹¹ Hier liegt sicher eine der tiefsten Ursachen für Hobbes' erkenntnistheoretische Position, speziell für seinen Versuch, das Wahrheitsproblem zu erfassen. Hobbes vertritt einen strengen Nominalismus. Das Allgemeine existiert für ihn nur als sprachlich Allgemeines. Deshalb sind für ihn Wahrheit oder Falschheit unmittelbar mit der Einhaltung oder Nichteinhaltung sprachlicher Festlegungen verbunden. Dies muß vorausgeschickt werden, um verständlich zu machen, daß Lockes Anknüpfen an diese Traditionen in einer neuen Entwicklungsphase der englischen Bourgeoisie einsetzt, wodurch eine Akzentverschiebung bei Beibehaltung bestimmter Grundpositionen erfolgt und zugleich ein neuer Lösungsversuch in der Wahrheitsbestimmung angeboten wird. Während Hobbes' bürgerliche Position in dem Bestreben zum Ausdruck kommt, die bereits reflektierte Zerrissenheit der damaligen Gesellschaft durch streng rationale Prinzipien des vernünftigen Einwirkens zu meistern, wird in Lockes Philosophie der bürgerliche Gleichheitsgedanke zum konstituierenden Prinzip. Hobbes' These vom Krieg aller gegen alle reflektierte die Härte der Klassenauseinandersetzungen zwischen feudalen und bürgerlichen Kräften und zugleich die brutalen Formen der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus in England in der Phase der ursprünglichen Akkumulation. Zu Lockes Lebzeiten tritt das Bürgertum bereits versöhnlicher gegenüber den feudalen Kräften auf und demagogischer gegenüber den Volksmassen. Locke stellt sich die Aufgabe, den allen Menschen innewohnenden „bon sens“, den gesunden Menschenverstand¹², zu begründen und das empiristische Prinzip des englischen Materialismus weiter auszubauen. Seine politischen und gesellschaftstheoretischen Auffassungen wirken dabei orientierend.

Locke knüpft zwar an Hobbes' Naturrechts- und Staatsvertragstheorie an, aber seine Auffassungen vom gesellschaftlichen Zusammenleben tragen stark illusionäre Züge. Nicht Feindschaft und Ungleichheit stehen bei ihm im Vordergrund der Charakteristik des menschlichen Wesens, sondern die Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit der Individuen. Diese Charakteristika begründet Locke, gestützt auf ökonomische Lehren, mit der Bedeutung der eigenen Arbeit für das Recht auf die eigene Person und den errungenen Besitz. Die vertragliche staatliche Regelung müsse diesem Naturrecht entsprechen. Auf diese Weise wird die bürgerliche Gesellschaft als ursprünglich und natürlich sanktioniert.

[995] Diese Konzeption einer Gesellschaft von Individuen mit völlig gleichen Voraussetzungen und Entwicklungsmöglichkeiten transponiert Locke mittels der Tabularasa-Theorie in die Erkenntnistheorie: Von Natur sind alle Menschen gleichermaßen „unbeschriebene Blätter“; erst im Verlauf ihrer individuellen Entwicklung werden durch persönliche Erfahrungen und Selbstbemühungen um Erkenntnis sowie durch den Einfluß der Erziehung die Denkinhalte erzeugt. Die Einflüsse der Umwelt auf die menschliche Seele erklärt Locke sensualistisch. So einseitig dieses Prinzip ist – es eröffnet ihm den Blick für den Sachverhalt, daß die Meinung der Menschen manipulierbar ist. Eine Tabularasa ist Einflüssen jeder Art gegenüber offen. Denktraditionen, Vorurteile und Aberglauben können

¹¹ K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 2. Berlin 1957. S. 136.

¹² Vgl., Ebenda: S. 137.

ebenso ihre Eindrücke hinterlassen wie die Wissenschaften. Daher sieht Locke sein Hauptanliegen – in allerdings einseitiger Fortsetzung der Idolenkritik Bacons – in der Bekämpfung der schädlichen Einflüsse auf das Bewußtsein und in der Durchsetzung einer exakt wissenschaftlichen Denkweise, die auf Erfahrung und Wissenschaft aufbaut. Lockes Kampf gegen die cartesianische Lehre von den eingeborenen Ideen ist dadurch motiviert, denn in diesem rationalistischen Prinzip sieht Locke die philosophische Sanktionierung der von ihm bekämpften Vorurteile; er meint, hier eine Analogie zum religiösen Dogmatismus aufdecken zu müssen. Diese Lehre führe zu blinder Leichtgläubigkeit, zum Autoritätsglauben und diktiere die Prinzipien, anstatt sie zu beweisen. Sicher geht Locke in seiner Kritik des Cartesianismus zu weit. Er verkennt hier sowohl die ideologische Motivierung als auch die theoretische Bedeutung der Lehre von den eingeborenen Ideen. Aber seine Kritik macht doch zumindest deutlich, daß das verabsolutierte rationalistische Prinzip die Abgrenzung des Wissens vom Glauben nicht konsequent verwirklichen kann.

Jedoch auch das sensualistische Vorgehen Lockes hält einer wissenschaftlichen Kritik nicht stand. Die total durchgeführte Gleichsetzung der Individuen, vom gesellschaftstheoretischem auf das erkenntnistheoretische Gebiet übertragen, die Voraussetzungslosigkeit, mit der hier begonnen werden soll, wirkt sich natürlich auch auf die theoretische Fassung des Wahrheitsproblems aus. Locke stieß bei der Durchsetzung des sensualistischen Prinzips in dieser Frage auf Schwierigkeiten, die er letzten Endes nicht zufriedenstellend beheben konnte. Nach Lockes Auffassung entstehen durch äußere Eindrücke auf die Seele des Menschen sogenannte einfache Ideen. Diesen liegt der unmittelbare Kontakt der Sinnesorgane mit den Körpern der Außenwelt zugrunde. Die einfachen Ideen sind intuitiverfaßbar, ohne Vermittlung durch andere Ideen (wie z. B. im Beweis oder Schlußverfahren). Der Geist „nimmt die Wahrheit vielmehr auf wie das Auge das Licht, einfach, indem er sich ihr zuwendet“¹³. Auf der Intuition beruhe die ganze Gewißheit und Augenscheinlichkeit unseres Wissens. Die damit verbundene Einsicht in die objektive Existenz der uns umgebenden Körper und Erscheinungen, die in den einfachen Ideen ihre Abbildung finden, wird von Locke rein sensitiv aufgefaßt.

Aber wenn Locke in der Erklärung der Sinneswahrnehmungen auch die Abbildrelation zugrunde legt, schränkt er in seiner Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten die intuitiven Wahrheiten auf das Aufnehmender primären Qualitäten ein. Die sekundären Qualitäten (Geruch, Farbe z. B.) sind zwar ebenfalls hervorgerufen durch den Eindruck der Umwelt auf die Sinne, stellen aber bereits subjektive Umformungen vermittelt der Sinnesorgane dar. Dieser Versuch, den ikonischen Abbildbegriff des bisherigen Materialismus teilweise zu überwinden, [996] ist für die damalige Problemsituation positiv einzuschätzen und führt auch bei Locke noch nicht zu subjektiv-idealistischen Interpretationen. Es lassen sich aber bei einer extremen Weiterführung des Sensualismus subjektiv-idealistische und skeptizistische Schlußfolgerungen ableiten – und sie sind ja auch in der Tat daraus entwickelt worden, wie es Berkeleys Philosophie zum Ausdruck bringt.

Locke setzt voraus, daß wir bei der Erklärung der sekundären Qualitäten nur auf die Hilfe unserer Sinnesorgane angewiesen sind; und da uns diese auf Grund ihrer ungenügenden Reichweite und Feinheit in Stich lassen, sei es unmöglich, über den tieferen Zusammenhang des Zustandekommens dieser Qualitäten Gewißheit zu erlangen. Wir können im wesentlichen nur sagen, daß auch ihnen ein unmittelbarer Kontakt mit der Außenwelt zugrunde liegen muß. Es erweist sich hier, daß der weitere Ausbau eines einseitigen Empirismus und Sensualismus, der ja von vornherein kontemplativ orientiert ist, zum Agnostizismus führt.

Diese Schwierigkeiten bei der Behandlung des Wahrheitsproblems versucht nun Locke bei der Beantwortung der Frage nach der Gewißheit der sogenannten komplexen Ideen zu umgehen, gerät aber dabei zu sich widersprechenden Bestimmungen. Die komplexen Ideen sind bei Locke als Ausdruck des Allgemeinen den einfachen Ideen entgegengesetzt. Lockes Tabula-rasa-Theorie läßt nun bei der Erklärung der Bildung dieser Begriffe eine bloß analytische Abstraktionsvorstellung zu: Die allgemeinen Ideen entstehen durch das Weglassen besonderer Merkmale aus dem sinnlich-konkreten

¹³ J. Locke: Über den menschlichen Verstand. Berlin 1962. Bd. 2. S. 175.

Abbild. Die allgemeinen Merkmale sind also nach dieser Vorstellung bereits in der Voraussetzung enthalten und werden nur stufenweise herauskristallisiert.¹⁴ Locke sah selbst, daß dieses Verfahren nur bei einer bestimmten Kategorie von Begriffen anwendbar ist, die eine unmittelbar empirisch konstatierbare Allgemeinheit ausdrücken. Es gibt aber weit mehr und für das wissenschaftliche Denken charakteristische Begriffe, die ein synthetisches und konstruktives Vorgehen des Verstandes erfordern, die aber von der Tabula-rasa-Position aus nicht als Ergebnis eines aktiven Abstraktionsvorganges erklärbar sind. Die erste Kategorie von Begriffen, die ein nach Lockes Auffassung empirisch konstatierbares Allgemeines zum Ausdruck bringen (Gestalt, Farbe), sind die einfachen Ideen, während die komplizierten Ideen nur Arten der Verknüpfung der einfachen Ideen sind: „Alle unsere komplexen Ideen, ausgenommen die der Substanzen, sind Urbilder, die der Geist selbst geschaffen hat. Sie sollen also keineswegs Abbilder von etwas anderem sein; noch sollen sie sich auf die Existenz von etwas Bestehendem beziehen, das ihr Original wäre.“ Sie sind also gewissermaßen Fiktionen, entstanden durch die Kombination der einfachen Ideen „... nach freier Wahl des Geistes“, „... ohne irgendeine Verknüpfung in Betracht zu ziehen, die sie in der Natur haben“.¹⁵

In diesem Zusammenhang ist es natürlich nicht mehr möglich, Wahrheit oder Falschheit auf Intuition zu gründen bzw. auf bloß passives Aufnehmen unmittelbar wirkender Sinneseindrücke. Locke geht deshalb in bezug auf die komplexen Ideen zu einer anderen Wahrheitsbestimmung über: „Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes scheint mir nun nichts anderes zu bedeuten, als *die Verbindung oder Trennung von Zeichen, je nachdem die durch sie bezeichneten Dinge miteinander übereinstimmen oder nicht.*“¹⁶

In dieser Formulierung wird der Abbildgedanke (der auf die einfachen Ideen beschränkt wird) mit einer sich an Hobbes anlehrenden nominalistischen Bestimmung des Allgemeinen vereint. Unter dem Einfluß von Hobbes und bei Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen Aussagegehalt und sprachlicher Form, folgert Locke an anderer Stelle rigoros: „Demnach kommt Wahrheit eigentlich nur Sätzen zu.“¹⁷ Leibniz hat später diesen falschen Bezug der Wahrheitsrelation auf die sprachliche Form in seinen „Neuen Essais“ kritisiert. Offensichtlich liegt aber hier bei Locke keine so strenge Reduzierung der Wahrheitsrelation auf die Sprache vor, sondern vielmehr eine theoretische Ungenauigkeit, eine unzulässige Identifizierung zwischen Sprache und Bedeutungsinhalt, Satz und Idee, denn er schreibt weiter: „Hieraus können wir entnehmen, daß allgemeine Gewißheit sich immer nur in unseren Ideen finden läßt. Solange wir sie irgendwo anders, in Versuchen oder Beobachtungen außer uns suchen, kommen wir nicht über ein Wissen von Einbildungen hinaus. Einzig und allein die Betrachtung unserer eigenen abstrakten Ideen ist imstande, uns ein allgemeines Wissen zu liefern.“¹⁸

Hier schlägt nun Lockes einseitig-sensualistische Position letztlich in ihr Gegenteil um: in den Rationalismus. Locke, einer der entschiedensten Kämpfer gegen die cartesianische Lehre von den eingeborenen Ideen, erhebt wie Descartes die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst zum Wahrheitskriterium. Das Unverständnis für die Genesis des Abstraktionsvermögens und für die Dialektik des Abstraktionsvorganges, das völlige Ignorieren der Vermittlung des erkennenden Subjekts mit der Umwelt über das praktische Verhältnis, führt in beiden philosophischen Grundrichtungen von einem zunächst gegensätzlichen Ausgangspunkt her dennoch zu ähnlichen Ergebnissen – und zwar letztlich verursacht durch das ahistorische bürgerliche Menschenbild.

Wir sehen am Beispiel Lockes, wie der extrem ausgeprägte bürgerliche Gleichheitsgedanke – hier in Gestalt der Tabula-rasa-Theorie – auf erkenntnistheoretische Irrwege führt, die ursprünglich auf Grund einer beschränkten ideologischen Sicht eingeschlagen wurden, dann aber bei der weiteren theoretischen Ausarbeitung der Probleme gewissermaßen eine Eigengesetzlichkeit aufweisen, die zu widersprüchlichen Theorien führt. Diese Zerrissenheit der Lockeschen Erkenntnistheorie bildete

¹⁴ Vgl. die Einleitung von A. L. Subbotin zu: J. Locke: über den menschlichen Verstand, bes. S. XVII f.

¹⁵ Ebenda: S. 219 f.

¹⁶ Ebenda: S. 233.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda: S. 256.

den Göttervorstellungen Spiegelbilder menschlicher Beziehungen und Wünsche. Es gebe keinerlei Beweis dafür, daß das Diesseits die Brücke zum Jenseits sei. Die Bibel betrachtet Hume als ein von einem unwissenden und barbarischen Volk überliefertes Buch, und die Einmischung religiösen Fanatismus in die Diskussion philosophischer und wissenschaftlicher Fragen lehnt er strikt ab. Diesen At-[999]tacken gegen „Frömmerei und Aberglauben“ verdankt Hume, daß er von den klerikalen Kreisen seiner Heimat Schottland in kein Lehramt eingelassen wurde. Humes Angriffe gegen die Religion und Theologie sind oftmals schärfer und radikaler, als wir sie bei Bacon und Hobbes vorfanden. Aber andererseits nimmt Hume den Kompromiß mit der Religion theoretisch ernster. Glauben und Wissen werden bei ihm voneinander abgetrennt, indem er für die Erkenntnisfähigkeit der Menschen die Existenz enger Schranken nachzuweisen versucht. Der Skeptizismus Humes übt somit eine zwiespältige Funktion aus. Einmal wird im Interesse eines schon konservativer werdenden Bürgertums der Kompromiß zwischen Philosophie und Religion erkenntnistheoretisch untermauert, andererseits dient der Skeptizismus als methodisches Instrument, um eine Reihe von erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten zu verdeutlichen und die Fragwürdigkeit des bisherigen Philosophierens aufzuzeigen. Von der Einsicht ausgehend, daß die Erkenntnis der Wahrheit auf einen ganzen Komplex von Widerständen stößt, will er die im menschlichen Denken selbst verwurzelten Vorurteile aufzeigen. Im Suchen des Cartesianismus nach eingeborenen ewigen Wahrheiten sah Hume zu Recht die Gefahr eines neuen Dogmatismus. Hier schließt er sich im Anliegen – nicht in der philosophischen Position – Locke an.

Hume bemüht sich, bei der Lösung des Wahrheitsproblems das Erkennen zum praktischen Verhalten in eine gewisse Beziehung zu setzen – wenn auch auf eine verkehrte Weise. Er charakterisiert den Menschen als ein vernünftiges (wenn auch in dieser Hinsicht begrenztes), geselliges und tätiges Wesen. In ihrem praktischen Verhalten lassen sich die Menschen von Erfahrung leiten; sie ist „die große Führerin im Menschenleben“. In dieser Beziehung gibt es nach Hume „ein Wahr und Falsch, das nicht jenseits des Bereichs des menschlichen Verstandes liegt“²⁰. Wenn man aber genauer untersuche, welcher Art dieses Kriterium unseres Denkens sei, so stoße man auf seine enge Begrenztheit. Erfahrung bestimmt Hume nämlich als „Gewohnheit“, die durch die Wiederholung gleichförmiger Eindrücke auf die Sinne entstehe. Nach seiner Auffassung ist nicht irgendein Verstandesvorgang oder Denkakt Grundlage der Schlüsse aus Erfahrung, sondern eine Art Instinkt, der auf einem Gefühl beruht, welches uns allerdings befähige, Erdichtung von Überzeugung zu unterscheiden – ein Gefühl, das sich von Träumerei und Phantasterei stark unterscheidet. So ergibt sich nach Hume bekanntlich die Ursache-Wirkung-Verknüpfung nur aus der Gewohnheit, ein Nacheinander von Begebenheiten erfahren zu haben. Was diesem Aposteriori tatsächlich zugrunde liegt, sei nicht weiter aufhellbar. Hume führt mit seinem Erfahrungsbegriff ein ausgesprochen nicht-rationales Element in die Erkenntnistheorie ein (eine Art Gefühl der Überzeugtheit), daß in der spätbürgerlichen Interpretation Humes oft irrationalistisch umgedeutet wurde.

Humes Überlegungen gehen jedoch von einem echten Problem aus: Für ihn liegt in der Erfahrung „eine andere Art Evidenz“ als im logischen Beweis. Mit der Einführung der Begriffe „moralische Gewißheit“ und „Überzeugung“ (belief) will er haltungsorientierende und emotionale Faktoren in das Wahrheitskriterium einbeziehen. Der Sache nach geht es hier um das Erfassen des Praxisbezugs der Erkenntnisse. Wenn in der erkenntnistheoretischen Zergliederung dieses Problems bei Hume skeptizistische Elemente vorherrschen, so u. a. deshalb, weil er hier mit den Schwierigkeiten einer Frage ringt, die damals noch nicht lösbar war. Humes Begriffe der [1000] Erfahrung oder Gewohnheit gehen schon deshalb an einer richtigen Lösung vorbei, weil Hume einer ausgesprochen pragmatisch eingeeengten Sicht folgt und damit eine für die bürgerliche Ideologie typische Orientierung vertritt. Dieser bornierte Standpunkt zeigt sich in verhängnisvoller Weise in der Herabsetzung der Rolle des Verstandes. Weder das Vordringen zum Wesen noch prognostische Aussagen sind von einer solchen Position aus erklärbar. Hier muß notwendig Agnostizismus der Weisheit letzter Schluß sein. So erreicht Hume in entscheidenden Fragen nicht das Niveau anderer erkenntnistheoretischer Positionen seiner Zeit: Auf Grund der Unterschätzung der Bedeutung des Verstandes legt er keinen Wert auf

²⁰ Ebenda: S. 12.

dessen theoretische Analyse. „Der lebendigste Gedanke“, schreibt Hume, „bleibt immer hinter der dumpfsten Wahrnehmung zurück.“²¹ Auf diese Weise vermag er sich nicht über einen extremdurchgeführten, in den Skeptizismus einmündenden Sensualismus zu erheben.

Ideologischer Charakter und ideologische Funktion dieser Erkenntnistheorie zeigen sich auch in dem Widerspruch zwischen Humes häufiger Betonung der tätigen Seite des menschlichen Wesens und dem seltsam passiven, kontemplativen Zug seiner Auffassungen. Unter den von ihm behaupteten Voraussetzungen bliebe das Denken der Menschen wesentlich auf den Umkreis einmal gegebener Gewohnheiten beschränkt. Es wäre für vorwärtsweisende, auf große Veränderungen der Verhältnisse gerichtete Leistungen untauglich. Hume orientiert auf ein ruhiges Fortschreiten im Rahmen gegebener, „natürlicher“ bürgerlicher Verhältnisse, wozu tagtägliche Gewohnheit und Erfahrung ausreichen. So deuten sich in Humes Auffassungen zum ersten Mal in konzentrierter Weise die Schranken an, die eine ökonomisch und politisch schon einigermaßen konstituierte bürgerliche Gesellschaft ihren Ideologen auferlegt. Freilich ist dieser kontemplative Zug ein Charakteristikum der bürgerlichen Philosophie überhaupt – aus dem Skeptizismus Humes ergibt er sich aber im besonders ausgeprägtem Maße. Die Anpassung an gegebene gesellschaftliche Verhältnisse wird zum philosophischen Prinzip erhoben; den hochfliegenden Idealen der bisherigen (speziell der idealistisch-rationalistischen) Philosophie wird Genügsamkeit auf praktischem und theoretischem Gebiet entgegengesetzt.

* *

*

Insgesamt bewegt sich Humes Fragestellung also durchaus im Rahmen der progressiven geistigen Bewegung der bürgerlichen Klasse jener Zeit. Deshalb bieten auch die bei Hume ausgesprochenen skeptischen Zweifel Immanuel Kant einen Ansatzpunkt, um entsprechend der ideologischen Intention der deutschen bürgerlichen Aufklärung eine eigene, erkenntnistheoretische Position auszuarbeiten. Kants Problemsicht ist aber gleichermaßen vom idealistischen Rationalismus Descartes' und Leibniz' beeinflusst. Hier lag ja objektiv eine weitere Denkmöglichkeit im Interesse der bürgerlichen Bewegung vor, an die angeknüpft werden konnte. Kants Wahrheitsbestimmung geht daher auch von dem Versuch aus, bestimmte nach seiner Meinung fruchtbare Elemente verschiedener philosophischer Richtungen (Empirismus und Rationalismus) zu einer Synthese zu bringen.

Die rationalistisch-idealistische Wahrheitskonzeption als der ideologische Ausdruck eines vorrevolutionären Bürgertums basiert auf einer Grundüberzeugung: [1001] auf dem Glauben an die Macht und Souveränität der menschlichen Vernunft. Die Rationalisten glaubten, als Sprecher dieser Vernunft, endlich die natürliche, dem gesunden Menschenverstand entsprechende Einstellung gefunden zu haben. Auf dieser Grundlage eines angeblich gefestigten Besitzes der Wahrheit schien es möglich, die Eingliederung aller Individuen in die bürgerliche Gesellschaft als Ideal zu proklamieren und zu rechtfertigen. Diese Position war zwar weit illusionärer als die Humes – sie verbaute aber andererseits nicht den Zugang zur erkenntnistheoretischen Analyse der Verstandestätigkeit und damit zur Aufstellung eines Systems angeblich absolut gültiger Prinzipien für Wissenschaft und praktisches Verhalten. Während sich der einseitige Empirismus in seiner extrem sensualistischen Weiterbildung in einer Sackgasse verfing, ermöglichte der rationalistische Ansatz die weitere Diskussion von erkenntnistheoretischen Problemen. Hier war ein Gegengewicht gegen den Skeptizismus gegeben, der zwar z. T. berechtigt eine Kritik dieser Vernunft anregte, sie aber damit zu zerstören drohte. Kant will aber im Sinne der bürgerlichen Aufklärung eine feste Begründung, wenn auch zugleich Begrenzung, der Vernunft durchführen.

Kant leitet die Entwicklung des klassischen deutschen Idealismus ein, der in der erkenntnistheoretischen Diskussion eine Reihe neuer Problemstellungen und Lösungsversuche bringt. Die wichtigste Ursache für die theoretischen Höhepunkte in den Systemen von Kant, Fichte und Hegel muß darin gesehen werden, daß der revolutionäre Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus in dieser

²¹ Ebenda: S. 17.

Entwicklungsphase – besonders :angesichts der bürgerlichen Revolution in Frankreich – so evident war, daß in den philosophischen Auffassungen bereits ein verhältnismäßig klares Bewußtsein vom Charakter der Epoche zum Ausdruck kam. Aber während im französischen Materialismus und in der französischen bürgerlichen Aufklärungsbewegung der unmittelbare praktisch-politische Bezug offener ausgesprochen und durch konsequentere weltanschauliche Positionen (Materialismus und Atheismus) gestützt wurde, konzentrierten sich im deutschen Idealismus die revolutionären Potenzen und Intentionen auf dem Gebiet der geistigen Aktivitäten. Charakteristisch ist daher die unumschränkte Bejahung des revolutionären Umsturzes auf theoretischer Ebene, die von Kant zuerst ausgesprochen wird.²² Bei aller den deutschen Zuständen geschuldeten Vorsicht und Kompromißhaltung bestand für die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie eine günstige Situation für die Förderung philosophischer Einsichten. Es war bereits möglich, die Erfahrungen der westeuropäischen Bourgeoisie und ihrer ideologischen Vertreter zu verwerten und sie in die theoretische Vorbereitung der bürgerlichen revolutionären Bewegung in Deutschland einfließen zu lassen.²³ Die Rolle des Menschen in der Geschichte, Struktur und Wirksamkeit seines Vernunftvermögens und vor allem Ansätze und spätere weitere Ausarbeitung einer dialektisch-historischen Betrachtungsweise der Menschheitsentwicklung sind zentraler Gegenstandsbereich und methodologische Errungenschaften dieser philosophischen Systeme. In diesem Zusammenhang wird die Aktivität des Subjekts (zumindest auf theoretischem Gebiet) stark übersteigert. Sowohl im bürgerlichen Materialismus als auch im Idealismus von Descartes bis Leibniz erscheint das menschliche Subjekt noch eingeordnet in ein ontologisches Weltbild. Vom Aufbau des Systems her zu urteilen, nimmt das Problem des Menschen nur einen Teil-[1002]bereich ein. Selbstverständlich gab es schon starke Ansätze zur Herausarbeitung des aktiven Verhaltens des Subjekts, besonders im Prozeß des Erkennens, aber im Konstruktionschema des Gesamtsystems wird diese Problematik einer naturphilosophischen Betrachtungsweise untergeordnet. Es liegt eine Differenz zwischen dem tatsächlich bestimmenden Motiv des Philosophierens und dem bewußt gewählten Ausgangspunkt vor. Wesentliches gesellschaftliches Anliegen der Weltanschauung ist jedoch die Reflexion über den Menschen, seine gesellschaftliche Stellung und Entwicklung und seine praktischen und theoretischen Fähigkeiten. Auf Grund dieser Spezifik läßt sich Philosophie auch nicht in ein System der Wissenschaften auflösen, und hieraus erklärt sich, weshalb sie immer zugleich Ideologie ist. Die zentrale Stellung und systembestimmende Bedeutung der Grundfrage der Philosophie ergibt sich aus diesem Wesenszug des weltanschaulichen Denkens. Es ist ein Verdienst der klassischen deutschen Philosophie, in der vormarxistischen Periode der Philosophie dieses Anliegen bewußter herausgearbeitet zu haben, wenn auch in unwissenschaftlicher, idealistisch-mystifizierter Weise. Bei Kant wird die Frage nach der Bedeutung und Ausmessung der menschlichen Vernunft der zentrale Ausgangspunkt des philosophischen Systems, wobei er damit in unzulässiger Weise den ganzen Gegenstand der Philosophie zu umfassen meint.

Kant beginnt, das große Thema des klassischen deutschen Idealismus, die Frage nach der Stellung des Menschen in der Geschichte, aufzuwerfen, und gelangt dabei auch zu neuen erkenntnistheoretischen Überlegungen. Die Struktur der Kantschen Erkenntnistheorie entspringt und entspricht letztlich der Art und Weise, wie Kant dieses Problem zu lösen versucht. Es ist jedoch für ihn charakteristisch, daß seine Theorie widersprüchlich und in vielerlei Hinsicht inkonsequent ist. Der Mensch ist für ihn einerseits ein Vernunftwesen und somit a priori bestimmt. Diese ahistorische Auffassung folgt dem Robinsonade-Schema. Aber es ist nicht mehr der den Naturgewalten ausgelieferte Robinson Bacons oder Lockes, der die ihm fremd gegenüberstehende Umwelt durch zunehmende Naturerkenntnis „überlisten“ muß, um sie zu beherrschen. Bei Kant tritt der Mensch, als intelligibles Wesen bestimmt, weit souveräner auf. Er ist ein aktiver und schöpferischer Robinson, der sich seine eigene Welt (zumindest in der Theorie) selbst schafft und danach strebt, die Gesellschaft nach Vernunftprinzipien zu gestalten. Eine große Rolle spielt daher in Kants Schriften die Idee der Schaffung einer bürgerlichen, auf Grund vertraglicher Festlegungen gesetzlich geregelten Gesellschaft. Erkenntnistheoretisch ist

²² Vgl. die bekannte Stelle aus der Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß ...“ (I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1944. S. 7)

²³ Vgl.: G. Stiehler : Der deutsche Idealismus von Kartt bis Hegel. Berlin 1970. S. 23 f.

das methodische Prinzip zur Verdeutlichung dieser aktiven Funktion der Vernunft der Apriorismus. Andererseits ist der Mensch aber auch ein empirisches Wesen und in die Naturkausalität eingeordnet, so daß bei Kant im Ringen um das dialektische Problem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit eine seltsame Antinomie auftritt: einerseits ist der Mensch dort, wo er aktiv sein kann (als intelligibles Wesen), ungeschichtlich gefaßt; andererseits wird er dort, wo er geschichtlich gefaßt wird, als passiv, der fatalistisch wirkenden Naturgesetzmäßigkeit unterworfen, reflektiert.²⁴ Die Vermittlung zwischen beiden Bereichen geschieht durch äußerliches Einwirken der Vernunft auf die empirische Geschichte, ohne daß die Vernunftprinzipien selbst eine Entwicklung in der Geschichte erfahren. Diesen Dualismus in der Auffassung Kants bezeichnet Hegel später als einen Hauptmangel; er versucht ihn vermittels seiner idealistisch-dialektischen Methode zu überwinden.

[1003] Analog zur gesellschaftstheoretischen Problematik und in Abhängigkeit von ihr zeigt sich dieser Dualismus in der erkenntnistheoretischen Konzeption Kants, und zwar zunächst in der prinzipiellen Trennung von Erscheinungswelt und Ding an sich, mit der der Agnostizismus begründet wird. Kant will das Problem der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß lösen und geht daher von der These aus, daß die Vernunft nur das erkennen kann, was sie nach ihrem eignen Entwurf hervorgebracht hat. Damit klammert er das „Ding an sich“ aus dem Bereich des Erkennbaren aus. Da Kant die Vermittlung nur als eine theoretische und nicht als Element der praktischen Aneignung der Welt begreift, erscheint es von seinem Standpunkt aus akzeptabel, ja notwendig, Erscheinung und Ding an sich durch eine solche Kluft voneinander zu trennen. Wird das Erkennen als rein theoretisches Verhältnis, losgelöst von seiner praktischen, gesellschaftlichen Grundlage betrachtet, so wird mit der Behauptung der Intersubjektivität der Erkenntnisbedingungen scheinbar völlig zureichend der allgemeingültige Charakter unserer Erkenntnisresultate bewiesen. Erst vom Standpunkt der praktischen Veränderung und Aneignung des Objekts erweist sich der Agnostizismus als völlig unhaltbar, worauf ja bekanntlich Engels hinweist.²⁵ Kants Agnostizismus ist ein deutlicher Beweis dafür, zu welcher fehlerhaften theoretischen Standpunkten die bürgerliche Schranke bei der Reflexion der menschlichen Produktivität als vorwiegend geistige führen kann: Die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt wird auf subjektiv-idealistischer Grundposition erklärt, indem das Erkenntnisobjekt als einseitig vom Subjekt her bestimmt gefaßt und die Erkennbarkeit der objektiven Realität geleugnet wird. Immerhin bleibt freilich bei Kant das Ding an sich affizierender Grund für die Sinneswahrnehmung – ein Element seiner Erkenntnistheorie, das Lenin als sein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus und damit als Ausdruck bürgerlicher Kompromißhaltung klassifizierte.

Kants Behandlung des Wahrheitsproblems läßt sich aber nicht auf das agnostizistische Element seiner Erkenntnistheorie beschränken. Innerhalb der Analyse der Beziehung zwischen Apriori und Erfahrung erfährt das Wahrheitsproblem eine konkrete Ausarbeitung, die fruchtbare Überlegungen einschließt. Es wirkt sich positiv aus, daß Kant die Grundüberzeugung von der Aktivität des vernünftigen Wesens Mensch auf die Erklärung der Erkenntnisvorgänge überträgt. Das Erkennen ist für Kant ein aktiver, prozeßhafter Vorgang, wenn auch nur in der Sicht des einzelnen Erkenntnisvorganges bzw. der individuellen Erkenntnis. Das Apriori des Verstandes wird von Kant nicht als eingeborener Erkenntnisinhalt aufgefaßt (wie etwa die eingeborenen Ideen Descartes'), sondern als die Einheit der regulativen, die Sinneswahrnehmung gesetzmäßig ordnenden und systematisierenden Prinzipien, und damit als Denkfunktion. Das Apriori muß immer auf reine oder empirische Anschauung bezogen werden, soll Erkenntnis zustande kommen.

Diese Konzeption hat selbstverständlich für Kants Wahrheitskonzeption Konsequenzen. Einerseits wird noch, entsprechend der Struktur der intelligiblen Welt, an der rationalistischen These von der Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst festgehalten, andererseits wird aber durch die Forderung nach immanenten, auf Erfahrung bezogenen Gebrauch des Apriori ein inhaltliches Wahrheitskriterium angestrebt, unter Berücksichtigung der Überlegungen des Empirismus. Wird bei Leibniz

²⁴ Kant steht hier im Prinzip noch auf dem Boden der mechanischen Kausalitätsauffassung, ist aber bemüht, bei der Erklärung der organischen Natur vermittels des teleologischen Prinzips darüber hinauszugelangen.

²⁵ Vgl.: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 21. Berlin 1962. S. 276.

das Problem der Wahrheit als eine Frage der Einhaltung formallogischer Grundsätze bestimmt, so wendet Kant mit Recht dagegen ein, daß ein formallogisch ein-[1004]wandfreies Denken noch keine wahre Erkenntnis zu enthalten brauche; dazu gehöre die Übereinstimmung mit dem Material des Denkens, vor allem wenn es darum gehe, das Dasein eines Gegenstandes auszumachen. Kant wendet sich damit gegen die Leibniz-Wolffsche Identifizierung von Realgrund und Erkenntnisgrund. Berühmte Beispiele der Kantschen Kritik einer solchen unzulässigen Identifizierung sind seine Auseinandersetzungen mit den sogenannten Gottesbeweisen.

Auf der gleichen Ebene liegt Kants Einwand gegen die Aristotelische Wahrheitsdefinition. Die Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand gebe noch keinen Prüfstein dieser Übereinstimmung selbst an; es handle sich daher zunächst um eine bloße Wortklärung der Wahrheit. Da der Erkenntnisgegenstand, nach dem gefragt ist, sich nun nach Kants Auffassung zusammensetzt aus dem a posteriori vermittels empirischer Anschauung gegebenen Material und den a priori gegebenen Ordnungsprinzipien (der „Form“), so zerfalle die Frage nach der Wahrheit in zwei Fragen: 1. Gibt es ein allgemeines materiales und 2. gibt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit? Zunächst beantwortet Kant die Frage nach einem allgemeinen materialen Kriterium negativ, versucht sie dann aber im Zusammenhang mit der Beantwortung der zweiten Frage zu lösen: Ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit existiert nach Kant auf jeden Fall, da auf Grund der intersubjektiven Erkenntnisbedingungen eine allgemeine Form, d. h. ein allgemeines, die Erkenntnis formierendes Prinzip gegeben ist. Versteht man nun unter diesen allgemeinen Denkgesetzen die formallogischen Grundsätze im Sinne der aristotelischen Logik, so kann ein allgemeines Kriterium der Wahrheit nur in der Übereinstimmung des Denkens mit den allgemeinen formallogischen Regeln bestehen. Kant sieht hierin eine Grenze der formalen Logik, die zwar die logische Widerspruchsfreiheit des Denkens beurteilt, aber nichts über den Gegenstand selbst aussagen könne: es sei nur die „conditio sine qua non, mithin die negative Bestimmung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probestein entdecken“²⁶. Um ein inhaltliches Wahrheitskriterium anzugeben, muß daher der Rahmen der formalen Logik überschritten und zur „transzendentalen Logik“ übergegangen werden, die es zwar ebenfalls mit allgemeinen Verstandesgesetzen zu tun hat, aber immer in ihrer Bedeutung als vor der Erfahrung gegebenen Bedingungen und immer in ihrer möglichen (und für die Erkenntnis der Gegenstände auch notwendigen) Beziehung auf empirische Anschauung: „Der Teil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit.“²⁷

Die Art, wie Kant das Wahrheitsproblem behandelt, ist der Versuch, durch Einbeziehung von Elementen des Empirismus die einseitig rationalistische Lösung zu überwinden – aber im ganzen ein mißglückter Versuch. Insgesamt ist Kants Erkenntnistheorie ein Ansatz des bürgerlichen Denkens, grundlegende dialektische Beziehungen und Vermittlungen zu erfassen, aber ein noch in einer metaphysischen Grundstruktur belassener Ansatz. So kommt Kant mit der Bestimmung des Wahrheitskriteriums auf Grund des immanenten Gebrauchs der Verstandesgrundsätze [1005] wieder auf die empiristische Variante zurück; Wahrheit wird abhängig gemacht vom Bezug auf sinnliche Wahrnehmung, wodurch, wie Hegel feststellt, das Denken herabgesetzt wird und ein Rückfall auf bloße Meinung erfolge²⁸. Dennoch sollte man die Ansätze zu einer dialektischen Betrachtungsweise bei Kant nicht übersehen. So wie Kant bei der Analyse der empirischen Geschichte zu dialektischen Einsichten über deren Gesetzmäßigkeiten gelangt und den empirischen Menschen als geworden zu begreifen beginnt²⁹, so werden beim erkenntnistheoretischen Übergang zur transzendentalen Logik prozeßhafte, dialektische Züge sichtbar. Die transzendente Logik erweist sich nach Kants Auffassung im

²⁶ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 101.

²⁷ Ebenda; S. 104.

²⁸ Vgl.: G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Leipzig 1951. S. 26.

²⁹ Vgl. z. B.: I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

